

Qazwīnī, Ibrāhīm ibn Muhammad Bāqir

Ḍawābiṭ al-uṣūl

jov

23-10-95

١١٣٠

ضوابط الاصول

ملك والدي حجة الاسلام السيد محمد جعفر الحسيني
ثم انتقل الي وانا ولده
محمد الحسيني

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين

هو

اعلم وفقك الله ان المعلوم عند

ارباب العلوم ان علم الاصول الفقه من

اهم العلوم العملية واعمها عائدة ونفعا واكمل المعارف

المحققة لدى اهل التحقيق وابهاها فوقا وجمعا ولعمري انه بمنزلة الماء الجاري

على جنبات العلوم وجناها وبمكان الروح السارى في اصول المعرفة واغصانها الى كان ديدن علماء

من العلوم الآلية والاسئلة من المسائل ينتهى الى تحقيق الابهامات هل فيه العلماء شكر الله مساعيهم خلفهم

قد بذلوا اجتهادهم فيه وانفقوا جدهم وكدهم الدهر وقد صنفوا فيه صحفا ونشروا فيه زبرا ولما كان العلوم

تتزايد يوما فيوما بتلاحق الافكار آنا فآنا فقد تكاثرت رسائله وتكاملت مسائله الى ان انتهت الزيادات

والكمالات الى مشايخ اهل هذه الازمان وسندها الى هذه الايام المعروف بتشريف العلماء تغمده الله بغفرانه واسكنه بحبوحة

ولله دره ما كان كانه سبيكة من هذا الفن لا يأتى عليه مسئلة من مسائله الا وكان يكرر فيها الا ان بزيادة اهتمامه

بالتدريس فراز دحام اهل العلم البه فيه لم يتفق له بروز ما فى الخواطر على الدفاتر الا فى النادر ولكن الغفة من تلامذته قد كتبوا

فى تقريره والفوا فى تحريره ما اشتهر فى الآفاق وانتشر فى البلاد وكان من اكملهم لجمع المطالب واجمعهم لاشتمال المقاصد

من افضل تلامذته واشرف من فاز بحيازة افاداته المشتهر فى الآفاق المنتهى اليه الرياسة والتدريس فى برهة من الزمان المولى

سيدنا الاستاد السيد ابرهيم القزوينى موطنا الحائرى مسكنا اعلى الله تعالى مقامه سيما بالضوابط فانه درة قد اثبت فيه جميع

ما اصدر منه فى درسه ومباحثاته كاد ان لم يشذ منه شئ واضاف اليه زيادات مما خطر بخواطره وهو فى الحقيقة لسان من العلم الاصول

من بيان الكتب ولا سيما القوانين والفصول ولما المشار الاستاد رة الى اقل تلامذته واحقر من درباه بحضرته وفاز باستماع حقيقته

من اخس الحاج الراجى عفو ربه الغنى عبده الحسينى ابرهيم الرازى من رؤياها وفيها انهاه وطبعه حثيثة بانطباع على

طباع لينتفع من العلماء العاملين وذخرا وذخيرة ليوم فاقتى يوم الدين من رب العالمين تمت احوال المصنف فى كتاب

ضوابط الاصول ويأتى احواله فى نتايج الاصول

يكاد يخفى على اولى الاذهان السليمة والافهام المستقيمة ان كتاب نتايج الافكار هذا ايضا مصنف شريف مؤلف منيف كاف مع ايجازه

لجميع مهمات علم الاصول التى سابقوا اليها العلماء الفحول باحسن اشارة وافى بغرائب فوائد مبتكرة لم تتبادر اليها من احد من الاصول بانفس عبارة وهو

ايضا من مصنفات الامام الهمام المولى المتقى البدل التمام شمس الظلام قدوة الانام من الخواص والعوام سليل الكرام عمدة العلماء الاعلام

كهف الارامل والايتام حجة الاسلام زبدة الايام السائر فى ضوابط مسائل الحلال والحرام الغائر فى اسرار دلائل الاحكام حائز حيا

المسالك وحائز رياض المدارك كشاف معضلات التحقيق ومفتاح مقفلات التدقيق مهذب شرايع الاسلام بموجز بيانه الكا

وممهد قواعد الاحكام بمختصر تبيانه الوافى محيى مراسم الفقه بتنقيح الدروس ومجلى حقائق العلم بايضاح الناموس غنية

كل نحرير بنيه وكفاية من لا يحضره الفقيه مصباح مسالك الهداية والارشاد ومقتبس مناهج غاية المراد

وسيلة ذخيرة المعاد وذريعة يوم التناد اذ ينادى المناد الذى منه تهذيب لقوانين المحكمة

الشيعة ونهاية منية الشريعة

وتحرير الآثار المبهمة معتبر وسائل الشريعة منزه حدائق الدين بلمعة من نجد انواره منبه

معارج اليقين بزبدة من نتايج ابكار افكاره رافع معالم الفروع والاصول جامع المقاصد

العلائية باحكام المحصول عز الادب دين الكرم وفخر العرب والعجم قطب فلك العلاء

والسنا ونقطة دائرة الحلم والسعادة مجمع الفيوضات

ومنبع الافاضات فاتحة صحيفة السداد

والرشاد وخاتمة رقيمة

الفقاهة

جهبذ اعلم العلماء المتقدمين والمتاخرين افضل الفضلاء السابقين واللاحقين شمس الفقهاء والمجتهدين السيد السند الحبر المعتمد سيدنا الاستاد ومن عليه

الامور اعتماد العباد السيد ابرهيم القزوينى موطنا الحائرى مسكنا قدس الله سره العالى ثم لما كان المؤلف المزبور بالغا اقصى مرتبة التحرير والبيان سائرا بين

سائر المصنفات على كل لسان صار محط انظار الفضلاء لما حواه من نتايج افكار العلماء حاويا للفظ الكاشف عن الحقيقة باللباب جامعا لجميع المؤلفات الكتب جمة ان

بحرا اذا تموج تراخت المراكب والبدر اذا تبلج طمس نور الكواكب فكان احتشاد سهولة استنساخه واكثاره فى غاية القلة ونهاية الندرة بحيث لم يكد يكفى ايدى الكتاب

كفاية مع ما بهم من الجهد فى تكثير كتابته وكان فى انطباعه احتمال شياعه وكفاية الناسخ اخذه وانتفاعه منه وكان كانه متن لهذا الشرح ونتايج افكار تعديل الصنا

هذا الجرح اجبت نادر عه فى هوامش هذا الكتاب بجميع ما يتعلق منه بذلك الباب ملتمسا من الناظرين اليه طلب العفو والغفران للآمر والمباشر انه الغافر فى يوم الحساب

فهرست ما في المجلد الأول [يش]تمل على أربع وثمانين ضابطة عشرين منها في المقدمة والباقي في الفصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى هدينا بترتيب عوائد موائد الايادى الى نهاية معارج الانعام وارشدنا بتهذيب فرائد فوائد المبادى الى غاية مناهج الحلال والحرام ووفقنا لتحصيل حصول ضوابط الاصول باتقان قوانين شريعة سيد الانام وبلغنا الى غاية المامول ونهاية المسئول باحكام الاحكام والصلوة والسلام على من ارسل لتمهيد قواعد الدين وتشييد معالم الاسلام وآله واصحابه الطاهرين مفاتيح الرحمة ومصابيح الظلام **وبعد** فيقول الراجى عفو ربه الكريم عبده الموسوى ابرهيم عفا الله عنه انى بعد ما انتخبت مما كنت حررته سابقا من المسائل الاصولية ونخبة الاحكام الشرعية الفرعية كتاب ضوابط الاصول اجابة لمسئول بعض الفحول ورايت كثرة رغبة المشتغلين فى ادراك مطالبه وشدة ميل المحصلين الى فهم مسائله لاشتماله على زوائد فوائد لم يحم حولها احد واحتوائه على عوائد موائد لم يدم لضبطها مدد ويبيانه كان لبسطه بعض الهمم قاصرا عن الوصول الى غوامض دقايقه والبلوغ الى معنا لو حقايقه سنح ببالى الفاتر ان اشمر عن ساعد الاجتهاد ثانيا واستانف العمل لا كسلا ولا متوانيا بتصنيف وجيزة تشتمل على امهات مسائل الاصول وتاليف مختصر يحتوى كل اصل منه على ما لا يحتوى عليه ابواب وفصول بعتزاع الايجاز المخل والاطناب الممل مبالغا فى الاختصار مد رجا فيه من المطالب الابكار ما لم تنل اليها ايدى اولوا الابصار وسميته بنتائج الافكار راجيا ان يكون بمحل القبول عند اهل العقول ورتبته على مقدمة وخاتمة واصول **المقدمة** فى تعريف العلم وفائدته وموضوعه فاعلم ان اصول الفقه علم لهذا العلم ومعرفته من جهة الاضافة تتوقف على معرفة جزئيه فالاصل لغة ما يبتنى عليه الشئ واصطلاحا يطلق على القاعدة والراجح والدليل والاستصحاب مشترك بينهما لفظا لفقد الجامع القريب والمناسبة ولعدم صحة السلب والتبادر الذى الاصل فيه كونه وضعيا اشتراكا تعيينيا لاصالة التاخر وعدم تعدد الوضع والفقه لغة وعرفا الفهم الذى هو اعم من العلم ومن جعله بمعنى العلم لعله زعم ترادفهما لكن العرف يابى

وضع الواضع له

بســـــم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على اشرف خلقه محمد وآله الطاهرين **وبعد** فيقول الراجى عفو ربه الكريم عبده الموسوى ابرهيم انى حين قرائتى كتاب معالم الدين على بعض اساتيدى المحققين عليهم الرضوان الى يوم الدين قد كنت اكثر مسائل العلم متفرقة غير مجموعة فى باب متشتتة غير منظومة فى كتاب فاردت ان اجمع ما كان من مسائله الغريبة فى هذا الكتاب بعبارة مختصرة وجيزة فجاء بحمد الله تعالى محررة المسائل محكمة الدلائل ينتفع منه المبتدى والواسط والواصل واسئل الله ان ينفعنى به وسائر الطالبين وان يجعله ذخرا لفاقتى يوم الدين وسميته بضوابط الاصول ورتبته على مقدمة وخاتمة وفصول **اما المقدمة** ففى تعريف العلم وبذة من المسائل اللغوية **فاعلم** ان اصول الفقه علم لهذا العلم وله جهة اضافية وجهة علمية ومعرفته من جهة الاضافة تتوقف على معرفة جزئيه اذ الكل لا يدرك الا بادراك اجزائه فاعلم ان الاصول جمع الاصل وهو موضوع لغة لما يبتنى عليه الشئ وفى الاصطلاح يطلق على معان كثيرة مرجعها اربعة القاعدة والظاهر والدليل والاستصحاب وهل هو مشترك لفظى بين الكل او مجاز او مشترك معنوى او حقيقة فى بعض ومجاز فى اخر وبيانه يحتاج الى رسم مقدمة وهى ان اللفظ اذا استعمل فى معنيين او اكثر فاما ان يكون بين المعنيين مناسبة معتبرة مع جامع قريب او لا يكون شئ منهما او يكون احدهما دون الاخر فان كان الاول فاما ان يكون اللفظ مستعملا فى القدر المشترك استعمالا غالبا او بقدر يعتد به فهو مشترك معنوى لان الغالب فى امثال ذلك الاشتراك المعنوى واما ان لا يكون مستعملا فى القدر المشترك اصلا او مستعملا فيه نادرا فاحدهما مجاز والاخر حقيقة وان كان الثانى تعين الاشتراك اللفظى اذ لا جامع قريبا حتى يكون مشتركا معنويا ولا مناسبة حتى يكون حقيقة ومجازا وكونهما مجازين بلا حقيقة ينفيه بعد التسليم امكان المجاز بلا حقيقة وقوعه كون الاشتراك اللفظى اغلب منه فيقدم وان كان الثالث بان كان بينهما جامع فقط فان كان مستعملا فى القدر المشترك بقدر معتد به فمشترك معنوى لما مر وان لم يكن مستعملا فيه اصلا او مستعملا فيه نادرا فمشترك لفظى اذ المفروض ان لا مناسبة بينهما حتى يكون احدهما حقيقة والاخر مجازا واما المجاز بلا حقيقة فمطروح بما مر وان كان الرابع اى عكس الثالث فهو حقيقة ومجاز اذ لا جامع حتى يكون مشتركا معنويا ولا يمكن المصير الى الاشتراك اللفظى لانه مغلوب بالنسبة الى الحقيقة **فاعلم** ان ما نحن فيه من القسم الذى لا جامع فيه ولا مناسبة فتعين فيه الاشتراك اللفظى بين الاربعة المذكورة لما ذكر ولعدم صحة السلب وللتبادر فان قلت لعل التبادر اطلاقى قلنا ان الاصل ان يكون وضعيا ثم هذا الاشتراك ليس تعيينيا بل تعينى لاصالة تاخر الحادث ولاستلزام الاول تعدد وضع واضع اللغة والاصل عدمه **والفقه** لغة وعرفا الفهم ومنه قوله تعالى لا يكادون يفقهون قولا ولا يفقهون تسبيحهم وذهب جمع الى ترادف الفهم والعلم

تعريف الاصول

تسليم له

الغالب له

والمجاز ولا الى المجاز بلا حقيقة لما مر اذا تبين ذلك

تعريف الفقه

الحق

واصطلاحا هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم خصوص التصديق للتبادر لا التصور ولا الاعم ولا يعارضه صحة التقسيم لا اعتنائهم بحال التصديق عن التصور ويكونه بالذات انوى منهما والاحكام جمع الحكم وهو يطلق لغة على الاسناد والالزام وامر الحاكم لرفع الخصومات وهو اصطلاحا خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير والمراد بالخطاب هنا نفس الكلام الملقى لا الالقاء والكلام منه لفظي وهو الصوت الخارج عن المقطع المفهم للمراد وان كان من نحو الشجرة كتكلمه مع موسى للعرب ونفسي وهو المفهوم الحاصل من اللفظي وكلامه تعالى عندنا لفظي وعند الاشعري نفسي لنا الاجماع وقوله تعالى وكلم الله موسى ولو كان متكلما معه بالنفسي لشمل سائر الانبياء ثم المراد من الحكم ان كان المعنى المصطلح الغائية الشرعية والفرعية الاان يجعل الافعال اعم من الاعتقاد على بعد فيلغو الاول مضافا الى ان من الادلة الكتاب فيتحد الدليل والمدلول هذا على مذهبنا وعلى مذهب الاشعري يرد استدراك القيد المذكور بينهما وان الحكم الشرعي طلب الشارع من المكلف فيحتاج الى الطالب المطلوب منه وكون المطلوب منه قديما باطل فيلزم وجود التكليف بلا مكلف هو سفه بل نحو مثل الصبي والنائم ونحوهما ان قال ببقاء التكليف كان تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح ولا ينبغي له تجويزه اياه او بارتفاعه لزم تغير القديم وهو من لوازم الحدوث بل قال ان الامر والنهي هو الطلب بقول مخصوص واو كان كلاما نفسيا لزم ان لا يكون الله سبحانه امرا وناهيا وهو باطل بالضرورة ونص الكتاب بل الوجه الاخيران واردان على من قال بالكلام النفسي وان لم يقل بان المراد من الحكم في التعريف هذا المعنى وان كان النسبة الخبرية احترازا عن الموضوعات فيلزمه خروج الانشائية.

والحق تغايرهما بالنسبة بينهما عموم من وجه متصادقان في العالم الفطن فيقال له فهيم وعالم وبعيد قالاول فقط على العامي الفطن فيقال له فهيم لا عالم والثاني فقط على البليد الذي علم شيئا او اكثر فيقال له عالم لا فهيم فان قلت كما نص اهل اللغة حيث كان بين المعنيين المتقدمين عموم من وجه بكون الفقه بمعنى الفهم كذا نصوا بكونه بمعنى العلم فما وجه تخصيصك اياه بالاول مع ان قاعدتهم لزوم العمل على التقليل من وجه كلفظ الغناء فقيل انه ترجيع الصوت وقيل انه الصوت المطرب العلماء عملوا بهما وجمعوا بينهما وقالوا ان الغناء صوت مطرب مع الترجيع قلنا سلمنا ذلك النص منهم على كونه بمعنى العلم لكن يحتمل كون الناص منهم بذلك من يزعم ان العلم والفهم مترادفان على ان العمل بقول اللغوي انما هو لاجل حصول الوصف حيث رجعنا الى العرف رأينا ان بناءهم على معنى واحد مطابق لاحد النصين ظننا بان اللفظ موضوع لهذا المعنى فقط بحيث لا يخل هذا الظن ولا يضعفه نصهم على خلافه فضلا عن نص والظن على الخلاف وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم هنا التصديق كما هو المفهوم منه عند الاطلاق لا خصوص التصور ولا الاعم كما هو مصطلح اهل الميزان كما قال بعض الافاضل واورد عليه انه ما ذكرت من كون العلم حقيقة في التصديق للتبادر منافي لصحة التقسيم اي صحة تقسيمه الى ذاما تصديق وصحة التقسيم علامة لكون اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين فيحصل التعارض بين التبادر وصحة التقسيم وكما يمكن كون التقسيم لفظيا لا معنويا كذا يمكن كون التبادر اطلاقيا فلا مرجح للعمل بالتبادر وطرح التقسيم ويمكن ان يجاب عنه ولا بان التبادر امارة قطعية والتقسيم امارة ظنية فيقدم الاول وثانيا بان التبادر فيما نحن فيه وضعي لشهادة صحة السلب عن التصور فيصح ان يقال المتصور انه ليس بعالم وثالثا ان العمدة في باب الالفاظ بناء العرف وبناؤهم هنا على كون العلم مجازا في التصور فتدبر والاحكام جمع حكم وهو يطلق لغة على معان شيء الى اخر بطريق القطع ايجابا او سلبا وعلى الزام الامر والنهي وعلى خصوص امر الحاكم بين المتخاصمين لرفع الخصام ولذا سمي حاكما وفي الاصطلاح خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير والخطاب يطلق على الالقاء الكلام نحو الغير وعلى نفس الكلام الملقى والمراد هنا الاخير والكلام على قسمين لفظي وهو الصوت الخارج عن المقطع المفهم للمراد سواء كان من الجارحة المخصوصة ام غيرها كالشجر فانه يتوهم ان الله تعالى تكلم على موسى عليه السلام مع ان الله تعالى اوجد الصوت في غيره ونفسي وهو المفهوم الحاصل من الكلام اللفظي وكلام الله تعالى عندنا لفظي وعند الاشاعرة نفسي لنا على ذلك اجماع الفرقة المحقة عليه وقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما فانه يرد النقض على الاشعري بانه تعالى لو كان متكلما مع موسى بالكلام النفسي للزم كون سائر الانبياء ايضا كليماله تعالى ايضا وليس كذلك اذا ظهر ذلك فالمراد بالحكم في التعريف ان كان المعنى الاصطلاحي لزم اولا استدراك قيدي الشرعية والفرعية الا ان يقال للاعتقادات ايضا الافعال على تكلف كما قيل انها الافعال الباطنية فيشملها الشرعية فقط ويكون توضيحا وهو خروج عن ضابطة التعريف وثانيا اتحاد الدليل والمدلول لان من الادلة الكتاب وهو نفس الكلام الموجه هذا على مذهبنا واما على مذهب الاشاعرة فيرد اجابات الاول استدراك القيدين فان الحكم على مذهبهم هو كلام الله النفسي المتعلق بافعال المكلفين وهو لا يكون الا شرعية فرعية والثاني ان المراد بالحكم الشرعي هو طلب الشارع عن المكلف ولا شك ان الطلب امر نسبي يحتاج الى المنتسبين الطالب والمطلوب منه فلو كان الحكم عبارة عن الكلام النفسي الذي يقولون بقدمه لزم كون المطلوب عنه عندهم قديما وهو باطل لا لزوم وجود التكليف بدون المكلف وهو سفه على الله تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا ولو سلم ذلك فنعارضه بما اذا كان المكلف جاهلا بالتكليف كالصبيان والمستضعفين او نائما فانهم ان قالوا ببقاء التكليف لزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا وشرعا وتجويز الاشاعرة اياه غير مسموع وان قالوا بعدم بقائه لزم تغير القديم وهو من لوازم الحدوث الثالث قالوا في بحث الامر والنهي ان الامر هو طلب الفعل بقول مخصوص والنهي طلب الترك كذلك وانكارهم الكلام اللفظي يستلزم عدم كونه تعالى امرا وناهيا مع انه امر وناه بالضرورة مضافا الى الايات الكثيرة ان الله يأمركم ولم يكره وينهى عن الفحشاء والمنكر والحق ان الايرادين الاخيرين واردان عليهم وان لم يقولوا فيما نحن فيه بان المراد من الحكم هو ذلك يعني عن المعاني لان ورود هذين الايرادين مسبب عن قولهم بكون كلامه تعالى نفسيا قديما وان كان مع قطع النظر عن التعريف وان كان المراد من الحكم النسبة الخبرية كما اختاره بعضهم وجعله احترازا عن موضوعات الاحكام ففيه ولا عدم الانعكاس بخروج النسب الانشائية كقوله تعالى اقيموا الصلوة فان قلت الفقيه اذا اعتقد بالانشاء انشاء من اعتقاده بها الاعتقاد بالنسب الخبرية فيعتقد من خطاب اقيموا الصلوة بوجوب الصلوة وهو الفقه قلنا يلزم من ذلك ان التصديق بالانشاء ان ليس فقها مع انه بنفسه من الفقه كالوازمه فتدبر وثانيا انه يلزم خروج جميع الموضوعات عن الفقه مع ان بعضها داخل في المعرف فان الموضوعات اما عرفية وهي الجزئيات للكليات المتعلقة للتكاليف واما مستنبطة وهي عبارة عن نفس تلك الكليات وهي على قسمين لغوية ان كانت مستندة الى اللغة وشرعية ان كانت مستندة الى الشرع والاولان خارجان عن الفقه واما الثالث فمن شان الفقيه البحث عنه كما جرى عليه ديدنهم فالقسم الاخير داخل في الفقه وخارج عن التعريف فان قلت ان معرفة الموضوع انما هي من المبادي وليست مقصودة بالذات بل المقصود الذاتي بيان الاحكام الخمسة والمبادي قد يذكر في العلوم وقد

كانهموا الصلوة وتوهم ان الفقه هو النسب الخبرية الحاصلة من تلك مدفوع بان لازمه عدم كون التصديق بالاثبات فيها وهو نفس الفقه وخروج كل الموضوعات صرفة ومستنبطة وشرعية مع كون الاخيرة من المعرف ومن شان الفقيه بيانها ولذا تعرضوا لها ولو قيل ان معرفة الموضوع من باب المبادي قلنا ان المراد بهذه المعرفة ان كان تصور الموضوع استدرك قيد الاحكام لان ظاهره ان المراد بالعلم التصديق فتصور الموضوع لم يكن داخلا في الجنس حتى يخرج بقيد الحكم او التصديق بموضوعية الموضوع او ان الموضوع هو هذا فهو نسبة خبرية كيف يخرج من قيد الاحكام الذي هو بمعنى النسب الخبرية فلا يطرد التعريف على مذهبه من كون الموضوعات خارجة او المسائل نكسا بقوا او النسب الجزئية لم يخرج الموضوعات

لم يخرج الموضوعات الشرعية او التصديقات ليكون الفقه تصديقا بالتصديقات نفسه لانه اريد من التصديقات المفسرة للاحكام تصديقات نفس الفقيه فتصديق الفقيه بتصديقاته الماخوذة من الشرع لا يسمى فقها بل الفقه نفس التصديقات الماخوذة والا لم يكن الفقيه العالم بالاحكام الشرعية الغير المتفطن لعلمه فقيها ويلزم ايضا فساد قيد عن ادلتها لانه ظاهر في الرجوع الى العلم والحال ان الحاصل من الادلة علم الفقيه لا علمه بعلمه وفساد قيد الشرعية لان تصديقات الفقيه ليس من شانها ان يوخذ من الشارع او تصديقات الشارع فتصديق الفقيه بتصديقات الشارع لا يسمى فقها بل الفقه تصديقه بمصدقاته ويلزم فساد قيد عن ادلتها لانه ان تعلق بالعلم كما هو الظاهر فالعلم بعلم الشارع ليس حاصلا من الادلة بل العلم بالمعلومات حاصل منها او بالاحكام لزم ان يكون علم الشارع ماخوذا من الادلة وفساد قيد الشرعية اذ ليس من شان الشارع بيان تصديقاته بل مصدقاته او الاحكام التكليفية استدرك قيد الشرعية وخرج الاحكام الوضعية مع انها من الفقه على قول لا يمكن تاويلها في بعض المقامات بالتكليفية فان النسبة عموم من وجه لانه اراد الاول الشامل او التكليفية والوضعية الخمسة اي الشرطية والجزئية والمانعية والصحة والفساد

نتايج

من المبادي

يذكره في غيرها فلا باس باخراج الموضوع عن التعريف قلنا سلمنا خروجه ولكن يلزم على ذلك احد المحذورين لان المعرفة في قولك معرفة الموضوع ان كان عبارة عن تصور الموضوع لزم استدراك قيد الاحكام فان هذا القائل قايل بكون العلم في التعريف عبارة عن التصديق كما هو الظ منه فتصور الموضوع ليس داخلا في الجنس حتى يخرج بقيد الاحكام وان كان عبارة عن التصديق بموضوعية الموضوع وان الموضوع هو هذا فهذا يكون من النسب الخبرية فكيف يخرج من قيد الاحكام الذي هو بمعنى النسب الخبرية فلا يطرد التعريف على مذهبه من كون الموضوعات خارجة وان اريد من الاحكام المسائل فيرد عليه ما ورد على فرض ارادة النسب الجزئية وان اريد من الاحكام النسب الجزئية لم يخرج الموضوعات الشرعية التي هي ليست من الفقه على مذهب القايل وهو الحق ايضا فلا يطرد التعريف وان اريد من الاحكام التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالتصديقات ففيه انه ان اريد من التصديقات المفسرة للاحكام تصديقات نفس الفقيه فيرد عليه اعتراضات **الاول** ان تصديق الفقيه بتصديقاته الماخوذة من الشرع لا يسمى فقها بل الفقه هي نفس التصديقات الماخوذة والا لزم ان لا يسمى الفقيه العالم بالاحكام الشرعية الغير المتفطن لعلمه فقيها وهذا واضح البطلان **الثاني** انه يلزم ان يكون قيد عن ادلتها فاسدا لانه ظاهر في الرجوع الى العلم المذكور في التعريف وعلى هذا يلزم ان يكون علم الفقيه بعلمه حاصلا عن الادلة وهذا غلط جدا لان الحاصل عن الادلة علم الفقيه لا علمه بعلمه **الثالث** انه يلزم ان يكون قيد الشرعية فاسدا لان تصديقات الفقيه ليس من شانها ان يوخذ من الشارع بل الذي من شانه ذلك هو متعلقات تصديقه اي المصدق به وان اريد بالتصديقات تصديقات الشارع فيرد عليه امور اربعة **الاول** ان تصديق الفقيه بتصديقات الشارع لا يسمى فقها بل الفقه هو تصديقه بمصدقاته **الثاني** انه يلزم ان يكون قيد عن ادلتها فاسدا لانه اما ان يكون متعلقا بالعلم كما هو الظ ففيه ان العلم بعلم الشارع ليس حاصلا عن الادلة بل العلم بالمعلومات حاصل منها او يكون متعلقا بالاحكام فيلزم ان يكون علم الشارع ماخوذا من الادلة وهو فاسد **الثالث** انه يلزم ان يكون قيد الشرعية فاسدا لان معناه ما من شانه ان يوخذ من الشارع التي من شانها ان توخذ من الشارع وهو باطل اذ ليس من شان الشارع بيان تصديقاته بل شانه بيان مصدقاته **الرابع** ان الاحكام التكليفية كلها حادثة وعلمه تعالى قديم ولا ربط بين الحادث والقديم فتامل وان كان المراد من الحكم الاحكام الخمسة التكليفية الشرعية لزم استدراك قيد الشرعية وان خرج بالفرعية العقايد وايضا يلزم خروج الاحكام الوضعية مع انها من الفقه على قول والقول بان الاحكام الوضعية كلها مؤلة بالتكليفية فان كون الدلوك مثلا سببا لوجوب الصلوة واجبة عنده وهكذا فلا يلزم عدم الانعكاس ففيه انه لا يمكن التاويل في بعض الوضعيات كما لو مات شخص عن ولدين صغيرين ووصى بكون التركة بينهما نصفين والحال انهما ليسا بمكلفين فيكون نصف المال لهذا الولد بالوصية لا يؤل الى الحكم التكليفي بالنسبة اليه كما لو اتلف صبي مال احد حكم بالضمان ولا حكم تكليفيا عليه فالنسبة بين الحكم التكليفي والوضعي عموم من وجه وان كان المراد بالحكم الخمسة التكليفية والخمسة الوضعية بناء على حصر بعض منهم الوضعيات في خمس وهي الشرطية والجزئية والمانعية والصحة والفساد ففيه ولا استدراك قيد الشرعية وثانيا لزوم عدم الانعكاس بناء على كون الوضعيات من الفقه وعدم انحصارها في الخمسة بل لا حصر لها ومرجعها وعلامتها التي تعرف بها كون الحكم وضعيا النسب المجعولة على سبيل الاقتضاء او التخيير ويكون مآلها ومرجعها الى الاحكام التكليفية بمعنى ان يكون من شانها ذلك فالمراد ما قلناه في مسئلة الضمان فان من شانها ان ترجع الى ذلك وان لم يكن راجعة بالفعل وان كان المراد بالحكم مطلق الاحكام الخمسة صادرة من الشارع ام من غيره كالاوامر العرفية والخمسة الوضعية فلا يرد عليه استدراك الشرعية ولكن يخرج بعض الوضعيات **فالحق** ان يراد بالاحكام مطلق الخمسة التكليفية فلا يرد استدراك قيد الشرعية ويحكم بخروج الوضعيات عن المعرف كما هو الحق عندنا وستعرف ان شاء الله بقي في الكلام شيء يناسب ذكره في هذا الكلام **اعلم** انهم قد اختلفوا في عدد الاحكام الوضعية فقيل خمسة وقد مر وقيل تلك الخمسة مع السببية والحق انه كلما يكون تحققه مشروطا بالامور الاربعة العقل والقدرة والبلوغ والعلم فهو تكليفي والا فوضعي من غير تحاش وقال بعض بعدم كون الصحة والفساد من الامور الشرعية الوضعية اي ليس من شانها الاخذ من الشارع لانهما امران عقليان فان اتى المكلف بالمامور به حكم العقل بالصحة وان لم يات به على وجهه حكم بالفساد ولا مدخلية للشرع فيهما وفيه ولا ان صحة المعاملات وفسادها عبارة موقوفان ببيان الشرع الشارع والعقل لا يدرك ترتب الاثار وعدمه وليس الصحة فيها عن الامتثال بالامر حتى يستقل العقل بها وثانيا ان المراد العقلية بالشرعية ما من شانه بيان الشارع وان استقل به العقل كما في ساير الاحكام التكليفية التي يستقل فيها واما الشرعية يحتمل معان خمسة **الاول** ما اخذ من الشارع ببيان الشرع **والثاني** ما اخذ من الشارع بلسان العقل او الشرع **الثالث** ما من شانه ان يوخذ من الشارع بلسان الشرع والعقل وان لم يوخذ بالفعل **الرابع** ما من شانه ان يوخذ من الشارع وقد اخذ سواء كان بلسان الشرع او العقل **والخامس** ما من شانه ان يوخذ من الشارع وقد اخذ منه بلسان الشرع والاول مع الخامس باطلان حتى على ما اخترناه في معنى الاحكام لعدم الانعكاس بخروج التكاليف التي استقل بها العقل ولم يرد من الشارع شيء مع دخولها في الفقه بداهة والثلثة الباقية كلها صحيح على ما قلناه في معنى

فعلى هذا ان المعنى ان الفقه هو العلم بتصديقات الشارع

معنى ان الصلوة

فقيد بعد اسناد ذلك القيد المذكور بعدم اختصاص الوضعية في الخمسة فلا تكسر نان كل ما يكون تحققه مشروطا بالامور الاربعة العقل والبلوغ والعلم والقدرة تكليفي وما عداه وضعي حتى مثل السببية دالة لا يصح ان يراد الاحكام التكليفية صدرت من الشارع ام غيره فلا يستند لذلك قيد الشرعية واما الوضعيات فالحق خروجها عن المعرف وعدم كونها مقصودة بالذات من الفن بل انما يتكلم فيها لرجوعها الى التكليف والمراد بالشرعية ليس ما اخذ من الشارع ببيان الشرع ولا ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وقد اخذ منه بلسان الشرع حذرا من خروج ما يستقل به العقل بل ما من شانه ان يؤخذ من الشارع بلسان الشرع او العقل او ما من شانه ان يؤخذ منه وقد اخذ بلسان الشرع او العقل او ما اخذ من الشرع بلسان العقل او الشرع هذا

الاحكام واما على القول بكونها عبارة عن النسب الجزئية فلا يصح قيد الشرعية باحتمالاته الخمسة اما على الاول فلانتقاض التعريف عكسا بما استقل باثباته العقل وطردا بالقصص الواردة في الكتاب فانها يصدق عليها انها نسب جزئية ماخوذة من الشارع ببيان الشرع واما على الثاني فلعدم اطراده ايضا بما ذكر واما على الثالث فلعدم اطراده ايضا بمثل ما قلناه في سابقه واما على الخامس فلعدم انعكاسه بمثل ما قلناه في الاحتمال الاول وعدم اطراده بمثل ما قلناه في الاحتمال الثالث وكذا لا يصح قيد الشرعية بمعانيه الخمسة اذا اريد من الاحكام النسب الجزئية او التصديقات او المسائل اي المحمولات المنتسبة الى الموضوعات فان الاشكالات الواردة هناك آتية هنا واما الفرعية فيحتمل معان اربعة الاول ما يتعلق بعمل المكلف تعلقا حقيقيا اعم من ان يكون المتعلق الاعمال الظاهرية او الباطنية الثاني ما يتعلق بعمل المكلف تعلقا حقيقيا ام ظاهريا مع كون المتعلق اعم من الاعمال الظاهرية او الباطنية الثالث ما يتعلق بعمل المكلف سواء كان التعلق حقيقيا ام ظاهريا ويكون المتعلق الافعال الظاهرية الرابع ما يتعلق بكيفية عمل المكلف تعلقا حقيقيا وكان المتعلق من الافعال الظاهرية لا سبيل الى الاول اما اولا فللزوم عدم اطراد التعريف بالنسبة الى بعض مسائل اصول العقايد كوجوب الاعتقاد بالمعاد فانه من مسائل الكلام واما ثانيا فلعدم انعكاسه بالنسبة الى الاحكام الوضعية بناء على كونها من المعرف ولا الى الثاني لعدم الاطراد ايضا كما عرفت وان انعكس بالنسبة الى الوضعيات ولا الى الثالث لعدم الاطراد بالنسبة الى بعض المسائل الاصولية كجواز العمل بالظن ووجوب التقليد ونحوهما فان لها تعلقا بعيدا بالاعمال الظاهرية فتعين الرابع وخروج الاحكام الوضعية غير مضر كما مر وتحقيقه يقتضي تحقيق المسائل الفقهية التي هي نفس المعرف فنقول مسائل كل علم ما دون العلم لاجل بيانها ويكون المقصود بالذات من تدوين العلم متعلقا بها كما هو المعلوم من الاستقراء والوجدان والمقصود بالذات من تدوين علم الفقه بيان الاحكام الخمسة التكليفية الشرعية المرتبة عليها الثواب والعقاب ليستخرجها المستنبط عن ادلتها ويعمل هو ومقلده بها فالاحكام الوضعية ليست مقصودة بالذات من تدوين هذا العلم وانما يبحث عنها فيه لكونها راجعة الى ما هو المقصود بالذات فان نجاسة البول لو لم يكن راجعة الى وجوب الاجتناب عنه وعدم جواز الصلوة معه لم يصح للفقيه البحث عنه والتعرض له وكذا سببية دلوك الشمس ونحوها فثبت خروج الاحكام الوضعية عن المعرف واما قوله عن ادلتها التفصيلية فيحتمل كون الظرف فيه متعلقا بالعلم كما هو الظاهر او متعلقا بعامل مضمر كالماخوذة او المستنبطة او متعلقا بالفرعية بمعنى المتفرعة وعلى الاول خرج من جنس الادلة علم الله تعالى لان علمه غير مسبب عن سبب وخرج عن خصوص الادلة علم الانبياء والملائكة وعلمنا بالضروريات لان علم الانبياء والملائكة وان كان مسببا عن سبب لكن ليس مسببا عن خصوص الادلة بل من جهة اخرى كالكشف والالهام من جانب الملك العلام وخرج ايضا من قيد عن ادلتها علم المقلد اذا كان الاضافة للعهد اي الادلة المعهودة عند الاصوليين فاذن صار قيد التفصيلية مستدركا واما جعل الاضافة للجنس بمعنى ان المراد من الادلة معناها الاعم من التفصيلية والاجمالية وقيد التفصيلية لاخراج علم المقلد ففاسد لان علمه لم يخرج من التفصيلية فان علم بعض المقلدين ايضا ناش عن دليل تفصيلي نادرا او ورد عليه مسئلة من مسائل الجزئية لزم عليه اجراء الدليل بان هذا ما افتى به المفتي وكلما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقي اللهم الا ان يوقع بعهدية التفصيلية فحينئذ فلا يقول بعهدية الادلة حتى لا يحتاج الى القيد الزائد ثم اعلم ان في المقام ايرادين مشهورين اولهما ان الظاهر من العلم هو القطعي ومن الحكم الواقعي فيخرج عن التعريف اغلب ابواب الفقه لابتنائه غالبا على الادلة الظنية وكذا يلزم خروج الشكيات والوهميات عنه واجيب عنه بوجوه سبعة كلها مخدوشة الاول التصرف في لفظ العلم بجعله بمعنى الظن وفيه عدم صحة التعريف حينئذ طردا وعكسا لدخول الظنون الحاصلة للمقلد العامي من الادلة المعهودة مع انها ليست فقها وخروج القطعيات النظرية والشكيات والوهميات مع انها من الفقه الثاني التصرف في لفظ العلم بجعله بمعنى الاعتقاد الراجح وفيه عدم اطراد التعريف بمثل ما قلناه وعدم انعكاسه بخروج الشكيات والوهميات الثالث والرابع والخامس اضمار وجوب العمل وجعل العلم العلم بمعنى الظن فيكون المعنى الفقه هو الظن بوجوب العمل بالاحكام الشرعية والاعتقاد الراجح او ابقائه على ظاهره وفيها مع لزوم عدم طرد التعريف وعكسه بمثل ما قلناه في الاول والثاني عدم صحة التعريف راسا اذ العلم او الظن بوجوب العمل من المسائل الاصولية لا الفقهية السادس اضمار لفظ المدلولية وابقاء العلم والاحكام بمعنيهما الظاهر فاذن الفقه هو القطع بمدلولية الاحكام الواقعية وفيه اولا ان العلم بمدلولية الاحكام لا يسمى فقها بل الفقه هو العلم بنفس المدلولات ولو سلم فلا ينعكس التعريف بخروج الظنيات لانه اذا كان الدليل ظنيا كان مدلوله ظنيا ومعناه عدم القطع بكون الحكم النفس الامري مدلولا له ولو سلم لم يطرد التعريف لامكان ان يكون المقلد عالما بكون الاحكام مدلولات للادلة فتامل وثانيا لزوم عدم اطراد التعريف بالنسبة الى الشكيات والوهميات فان العلم بمدلولية الاحكام لادلة فرع وجود الادلة ولا دليل على الحكم المشكوك والموهوم بل هما مجرى الاصول الفقاهتية كاصل البراءة ونحوه مما يرجع اليه عند عدم الدليل فكيف يحصل القطع بمدلولية تلك الاحكام النفس الامرية من تلك الاصول التي تجري في الاحكام بدليل اجمالي صغراه هذا مما حجب الله تعالى علمه عني وهو ثابت بالوجدان وكبراه وهو كل ما حجب الله تعالى علمه عني فهو موضوع عني ثابت بالنص السابع التصرف في

على المختار في معنى الحكم وان جعلناه النسبة الخبرية او الجزئية او التصديقات او المسائل لم يصح قيد الشرعية باحتمالاته الخمسة بل ينتقض التعريف طردا او عكسا وبالفرعية ما تعلق بكيفية عمل المكلف تعلقا حقيقيا وكان المتعلق من الافعال الظاهرة وخروج الوضعيات لا يضر لما مر ويتصور لها معان ثلاثة اخر لا يطرد معها التعريف والظرف في قولنا عن ادلتها التفصيلية يمكن ان يكون متعلقا بالعلم كما هو الظاهر وبعامل مضمر كالمستنبطة وبالفرعية بمعنى المتفرعة وعلى الاول خرج من جنس الادلة علمه تعالى لانه غير مسبب عن سبب ومن خصوصها علم النبي والملائكة وعلمنا بالضروريات بل وعلم المقلد ايضا اذا كانت الاضافة للعهد فيستدرك قيد التفصيلية وجعلها للجنس حتى يخرج به علم المقلد فيه ان علمه ايضا قد ينشا عن دليل تفصيلي الا ان يقول بعهدية التفصيلية فلا يقول بعهدية الادلة حتى لا يحتاج الى قيد زائد ولو قيل ان العلم ظاهر في القطعي والحكم في الواقعي فيخرج اغلب الابواب لانها ظنيات او شكيات فان جعل العلم بمعنى الظن انتقض طردا بدخول ظن المقلد اذا حصل من الادلة المعهودة وعكسا بخروج القطعيات النظرية والشكيات او بمعنى الاعتقاد الراجح انتقض طردا بما مر وعكسا بالشكيات او اضمر فيه وجوب العمل مع جعل العلم بحاله او بمعنى الظن او الاعتقاد الراجح انتقض طردا بما مر بل فسد راسا اذ العلم او الظن بوجوب العمل مسئلة اصولية لا فقهية
نتايج الافكار

او لفظ المدلولية مع ابقاء العلم والحكم بمعناهما الظاهر فيصير الفقه هو القطع بمدلولية الاحكام الواقعية او انه اندفع بان العلم بمدلولية الاحكام لا يسمى فقها بل هو نفس العلم بالمدلولات وبخروج الظنيات بل الشكيات اصلا وبدخول علم المقلد بكون الاحكام مدلولات للادلة او جعلت الحكم اعم من الظاهري والعلم بمعناه الظاهر فيرد ان العلم بالحكم النفس الامري من حيث هو ليس فقها الا اذا صار مقرونا بوصف الظاهرية مع ايراد اخر سيظهر قلنا ههنا وجه ثامن اقل محذورا وهو جعل الاحكام بمعنى الاحكام الظاهرية والعلم بمعناه الظاهر وظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم لان المظنون هو الحكم الواقعي والمقطوع هو الحكم الظاهري ولا يرتبط ذلك بمذهب المصوبة وتوهم ان العلم بالحكم الظاهري من حيث انه حكم ظاهري لم ينشأ عن الادلة التفصيلية مدفوع بجعل العلم عند تعلق القيد به لا بشرط

لفظ الاحكام بجعله اعم من النفس الامرية والظاهرية وابقاء الحكم بمعناه الظاهر وفيه ان العلم بالحكم النفس الامري من حيث انه حكم النفس الامري ليس فقها بل اذا صار مقرونا بوصف الظاهرية ويرد عليه ايراد اخر سيجيء ان شاء الله وههنا وجه ثامن اقل محذورا من سوابقه وهو ان تيصرف في لفظ الاحكام بجعله بمعنى الاحكام الظاهرية فقط والتفصيل ان لله تعالى حكمين واقعي وهو المجعول من الشارع المقدس على طبق صفات الكامنة وظاهري وهو ما اعتقد المجتهد انه حكم الله تعالى بعد استفراغ وسعه في الادلة سواء كان ذلك مطابقا للواقع ام خطاء هذا على طريقة الامامية رضوان الله عليهم واما الاشاعرة خذلهم الله تعالى القائلون بالتصويب فلا ينقسم الحكم عندهم على هذين القسمين ويقولون ان احكام الله تعالى تابعة لاراء المجتهدين وكلامهم هذا يحتمل احتمالات ثلث الاول انه لا حكم لله اصلا فيصير راى المجتهد محاله الثاني انه لما علم الله بان راى المجتهد يتعلق بالحكم الفلاني اوجد الحكم قبل وجود رايه الثالث انه تعالى خلق احكاما فيطابقها اراء المجتهدين من باب القضية الاتفاقية وعلى الاحتمال الاول كما هو ظاهرهم يلزم فساد اخر في التعريف وهو عدم صحة قولهم ان الفقه هو العلم بالاحكام عن الادلة لان ما لا يكون له وجود لا يمكن طلبه وتحصيله من الادلة اذ الدليل على الشيء فرع وجود ذلك الشيء اذا عرفت ذلك فالمجتهد اذا استنبط الحكم عن دليل ظني يكون مظنونه حكما ظاهريا له ويقطع بانه مكلف بما ادى اليه ظنه للعقل القاطع والضرورة الدالة على قبح التكليف بما لا يطاق اذ لا يمكنه تحصيل العلم وهذا الاحتمال المذكور مراد العلامة ره من قوله ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم فالايراد عليه بانه يناسب مذهب المصوبة لا المخطئة فاسد اذ المراد بالحكم الذي طريقه ظني الحكم النفس الامري وبالحكم في قوله قطعية الحكم الحكم الظاهري وهذا حكم صحيح لا غبار عليه بل لو كان مراده من الحكم في المقامين شيء واحد ايضا لم يناسب مذهب المصوبة لانه اذا لم يكن نفس الحكم موجودا فكيف يكون طريقه الظن اليه موجودا حتى يكون ظنيا ام قطعيا فلا بد ان يكون الحكم على مذهبهم ايضا غير الحكم الحاصل بعد الراي كالحكم الثابت للشافهين مثلا فلا بد من الخروج عن الظن قطعا ثم هذا الاحتمال وان كان محذورشا بان العلم بالاحكام الظاهرية او نفس الاحكام الظاهرية بوصف الظهور كما هو الظاهر ناشيا عن الادلة التفصيلية لكنه يمكن التفصي عنه بجعل العلم عند تعلق القيد له لا بشرط بناء على تعلقه معه او بجعل الاحكام عند تعلق القيد اليه معري عن وصف الظهور بناء على الاحتمالات الاخر فيصير المعنى الفقه هو العلم بالاحكام الظاهرية الحاصلة او المستنبطة او الناشية او المتفرعة او المأخوذة ذاتها عن الادلة التفصيلية فتدبر وثانيهما ان الظاهر من لفظ العلم الفعلي ومن لفظ الاحكام الجميع لانه جمع محلى باللام فيصير التعريف ان الفقه هو العلم الفعلي بكل الاحكام ولا زمه ان لا يوجد مصداق للفقيه في الخارج لان المسائل تتجدد يوما فيوما فكيف يحيط بها المجتهد بل لا يصح التعريف لشيء من معاني الجمع المحلى اما على الاستغراق فلما عرفت واما على العهد الذهني او جنس الجمع او جنس المفرد فلدخول المقلد المتجزي بناء على عدم حجية ظنه فلا يطرد التعريف فانهم اختلفوا في امكان التجزي في الاجتهاد وعدمه عقلا والقائلون بامكانه اختلفوا في حجية ظنه وعدم حجيته والقائلون بحجية ظنه اختلفوا في جواز تقليد الغير اياه وعدمه لكن الحق في المقام الاول الامكان وشاهده العيان وسيجيء ان شاء الله زيادة بيانه وفي المقام الثاني هو الحجية وجواز عمله بظنه وفي المقام الثالث عدم جواز تقليد الغير اياه فنقول على ما اخترناه من امكان التجزي واعتباره لا يمكن القول بكون الاحكام في التعريف باقيا على ظاهره وهو الاستغراق ولا حمله على العهد الخارجي وهو ظاهر ولا على الذهني ولا جنس الجمع لعدم انعكاس التعريف بالنسبة الى المتجزي الذي يقدر على استنباط حكم واحد فتعين الاخير وهو جنس المفرد فيصير الاحكام بمعنى الحكم ويستقيم التعريف واما على القول بامتناع التجزي بعدم انفكاك الاجتهاد عن الاطلاق صح في الجميع وكذا على القول بوقوعه وعدم حجيته واعتباره بناء على ابقاء العلم على معناه الظاهري يصح في الجميع اذ العلم لا يمكن حصوله للمتجزي ولو في مسئلة واحدة وايضا على ما اخترناه من وقوع التجزي واعتباره يستقيم التعريف بالنسبة الى كل المحتملات المتقدمة في دفع الايراد الاول من كون العلم بمعنى الظن او الاعتقاد الراجح او الظن بوجوب العمل او الاعتقاد او القطع به او المدلولية او بالاحكام اعم من الظاهرية والواقعية او بالظاهرية فقط وكذا على القول بامتناعه واما على القول بوقوعه وعدم اعتباره شرعا فلا يصح ثلثة من الاحتمالات الثمانية الاول والثاني والسادس لدخول علم المتجزي مع انه ليس بفقيه عنده والعجب من صاحب لم انه كيف جعل العلم بمعنى الاعتقاد الراجح مع ان مذهبه في مسئلة التجزي على وقوعه وعدم اعتباره فان التعريف لا يطرد ح واعلم ان الظاهر من كلماتهم في الاحتمالات المذكورة في دفع الايراد الاول كون العلم في التعريف فعليا والحال انهم جعلوه في دفع الايراد الثاني ملكيا وهذا تناقض الا ان يكون نظرهم في المقام الاول متعلقا بدفع الاشكال الوارد من حيث كون الاحكام في الاغلب ظنيا ولم يكن نظرهم في فعلية العلم وعدمها اصلا وفي المقام الثاني جعلوا العلم ملكيا دفعا للايراد الثاني فمن جعل العلم هناك بمعنى الظن جعله هنا بمعنى ملكة الظن ومن جعله بمعنى الاعتقاد الراجح جعله هنا ملكة الاعتقاد وهكذا لكن يلزم على هذا في الاحتمالات الاربعة الاول من الثمانية سبك مجاز من مجاز ثم انك قد عرفت سابقا ان معرفة اصول الفقه باعتبار الاضافة موقوف على معرفة جزئيه وبعد ما عرفت الجزئين فاعلم ان من العلماء من قال ان نفس اضافة الاصول الى الفقه تعريف لهذا العلم باعتبار

بناء على تعلقه به او جعل الاحكام عند تعلق القيد بها معراة عن وصف الظهور بناء على الاحتمالات الاخر بالمعنى الفقه هو العلم بالاحكام الظاهرية الحاصلة او المستنبطة او الناشئة او المتفرعة او المأخوذة ذاتها عن الادلة التفصيلية فتدبر ولو قيل ان ظاهر العلم هو الفعلي وظاهر الاحكام الجميع فلا يوجد للفقيه مصداق فان حملت لام الاحكام على العهد الخارجي فلا معهود او الذهني او جنس الجمع او المفرد دخل ظن المتجزي قلنا على المختار من امكان التجزي واعتباره وحجيته في مسئلة واحدة نجعل الاحكام بمعنى الحكم ولا نقض وان قلنا بامتناعه او عدم اعتباره لم يمكن حصول العلم للمقلد ولا للمتجزي ولو في مسئلة واحدة وايضا على ما اخترناه يستقيم التعريف بالنسبة الى كل المحتملات الثمانية المتقدمة في دفع الايراد السابق وكذا على القول بامتناعه وعلى القول بامكانه ووقوعه وعدم اعتباره شرعا لم يصح الاول والثاني والسادس لدخول علم المتجزي مع انه ليس بفقيه عنده والعجب من صاحب المعالم حمل العلم بمعنى الاعتقاد ومذهبه في التجزي على وقوعه وعدم اعتباره فالتعريف لا يطرد ثم اعلم ان ظاهر كلماتهم في دفع الايراد السابق كون العلم فعليا وهنا جعلوه ملكيا وهو تناقض الا ان يكون نظرهم هناك الى دفع ذلك الايراد من حيث هو مع قطع النظر عن فعلية العلم وعدمها وهنا الى دفع هذا الايراد فمن جعله هناك بمعنى الظن جعله هنا بمعنى ملكة الظن وهكذا لكن يلزم على هذا سبك مجاز من مجاز في اربعة من الثمانية تأمل

ثم اذا عرفت ناعلم انه قد يقال ان نفس اضافة الاصول الى الفقه تعريف لهذا العلم باعتبار الاضافة ومبنية ان معنى الفقه ظاهر والمراد من الاصول ان معناه اللغوي لم يطرد اذ لا ينحصر ابتناء
الفقه في هذا العلم ولو سلمنا افادة الاضافة الاختصاص لم يخرج مثل علم الرجال ايضا او الادلة فلانه كون هذا الفن باحثا عن ادلة الفقه لا عوارضها او القواعد يشمل قواعد الفقه التي
ليست داخلة في الفن او الظواهر او الاستصحاب ففساده عند اولى الالباب ويمكن جعله بمعنى القواعد مع جعل الاضافة للعهد اي القواعد المعهودة المذكورة في الفن المقصودة بالذات
من تدوين هذا العلم التي هي عوارض الادلة واما بيان مثل مبادي اللغة ونحوها فانما هو استطرادا ومن باب المبادي لكن على العهد يصح ارادة معنى اللغوي ايضا ثم انه باعتبار المعنى العلمي
علم باحوال الادلة من حيث هي
احوالها من جهة ابتناء الفروع
عليها فهو العلم باحوال الادلة
الاحكام الشرعية الفرعية من
حيث انها ادلتها فخرج احوال
غيرها كالنحو ونحوه والعلم ب
كون الكتاب معجزة وباحوال الادلة
غير الاحكام التكليفية للعلم
مر ان الاحكام عبارة عن الخمسة
وخرج غير الاوامر الشرعية
كامر المولى عبده والاعتقاديات
وقد يعرف بانه العلم بالقواعد
الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية
الفرعية ويرد عليه خروج ما لم
يمهد بعد من مسائل هذا
الفن مطلقا او خروج ما مهد
بعض العلماء دون بعض ان
اريد ما مهده الكل ودخول
بعض المسائل اللغوية المذكورة
في الفن وان اخراج ما يستنبط
منه الماهيات بقيد الاحكام لا
يلائم مذهبه اذ الاحكام عنده
عبارة عن النسب الخبرية و
العلم عن التصديق فان كان
المراد بالاحكام التصورات
خرجت عن قيد العلم والا لم يخرج
بقيد الاحكام ايضا لانها نسب
خبرية ويخرج ايضا مثل العلم
بحجية الظن لان اريد من التعريف
كون القواعد الممهدة سببا
قريبا للاستنباط وان اريد الاعم
دخل الاسباب البعيدة مثل
ما يستنبط منه الماهيات كمسألة
الصحيح والاعم ونحوها مما لا
معنى لتعلق معرفته مسائل
الاصول بتمهيد العلماء ثم ان
موضوع هذا العلم الادلة اذا
يبحث فيه عن اثبات دليليتها
وعوارضها لا مطلق الدليل
الفقه وان كان غير الاربعة
فلا وجه لتخصيص الموضوع
بالاربعة ولا لجعل الموضوع
نفس الاربعة لا كلي الدليل
تأمل

الاضافة فنقول ان معنى الفقه ظ ومراده من الاصول يحتمل ان يكون معناه اللغوي ويحتمل ان يكون احد المعاني الاربعة المصطلحة ولا يصح التعريف
بشيء من الاحتمالات اما على الاول فلان المعنى ح ما يبتني عليه الفقه ولا ريب ان ابتناء الفقه لا ينحصر بهذا العلم بل هو مبتن عليه وعلى غيره من
العلوم ايضا كالنحو والصرف والرجال وغيرها فلا يطرد التعريف وتوهم ان الاصول اسم معنى اذا اضيف افاد الاختصاص فالمعنى المباني المختصة
بالفقه فيخرج مثل النحو والصرف وغيرهما مما ليس من المباني المختصة بالفقه بل يكون من مباني الفقه وغيره ايضا مدفوع بانا سلمنا
خروج مثل النحو لكن علم الرجال لكونه من المباني المختصة بالفقه لا يخرج بالاضافة ايضا فلا يطرد التعريف [illegible] ان منع كون الاضافة
مفيدة للاختصاص واما على الاحتمال الثاني فان اريد من الاصول الادلة فلازم كون المذكور في علم الاصول ادلة الفقه وليس كذلك اذ
المقول فيه هو عوارض الادلة لا انفسها وان اريد به القواعد يشمل قواعد الفقه التي ليست داخلة في علم الاصول [illegible] ايضا وان اريد به
الظ او الاستصحاب ففساده غني عن البيان والتحقيق انك عرفت سابقا ان مسائل كل علم ما دون العلم لاجل بيانه وبرهن المطالب
لتحقيقه وكان هو المقصود الاصلي والغرض الذاتي من التدوين وهذا ماخوذ من الاستقراء فنقول ان مسائل اصول الفقه انما هي عوارض
الادلة اذ المقصود من تدوين العلم بيان ذلك واما بيان غير العوارض كمبادي اللغة وبعض المسائل الكلامية فانما هو استطرادا ومن باب المبادي
فالمراد من الاصول هو القواعد والاضافة للعهد اي القواعد المعهودة المذكورة في العلم فيطرد التعريف وينعكس لكن لو جعلنا الاضافة
للعهد صح التعريف حتى اذا جعلنا الاصول بمعناه اللغوي فلا يختص صحة التعريف بجعله بمعنى القواعد واذا عرفت معنى اصول الفقه
من جهة الاضافة **فاعلم** انه باعتبار العلمية هو العلم باحوال الادلة من جهة ابتناء الاحكام الشرعية الفرعية عليها وبعبارة اخرى هو العلم
باحوال الادلة الاحكام الشرعية الفرعية من حيث انها ادلتها فالعلم بمنزلة الجنس وباحوال الادلة خرج احوال غيرها من النحو وغيره وبقيد
الحيثية خرج العلم باحوال الادلة لا من تلك الحيثية كالعلم بكون الكتاب معجزة ونحو ذلك وبقولنا الاحكام يخرج العلم باحوال ادلة غير الاحكام
التكليفية بعدما عرفت من ان المختار جعل الاحكام عبارة عن الخمسة التكليفية وبقولنا الشرعية خرج غيرها ككون امر مطلق المولى حجة على عبده
وبالفرعية خرج الاصولية الاعتقادية فالعلم باحوال ادلتها خارج عن هذا العلم وقال ـــــ المشهور انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام
الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وقول بعض بان العلم كما هو المختار عبارة عن التصديق والجزئيات عبارة عن التصورات فهي
خارجة بقيد العلم فاسد اذ ليس المراد بالجزئيات الذوات حتى يكون العلم بها تصورا بل المراد بها جزئيات القواعد وهي التصديقات الشخصية
نعم الجزئيات التصورية خارجة من لفظ العلم لما ذكر وخرج بالممهدة للاستنباط علم العربية والمنطق وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام لكن لم يمهد
لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات ونحو كمسئلة الصحيح والاعم ومسئلة جريان الاصل في ماهية العبادة وعدمه وبالشرعية العقلية
وبالفرعية الاصولية وهذا التعريف فاسد من وجوه الاول ان المراد بالممهدة ان كان الممهدة مط في السابق واللاحق لزم انه لو مهد شخص
المسائل اللغوية وغيرها للاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية لكان داخلا في هذا العلم وهو بط وان كان المراد الممهدة سابقا لا غير فان كان
المراد ما مهده كل العلماء او ما مهده السابقون الذين كانوا في صدد بناء هذا العلم لزم خروج اكثر المسائل الاصولية وان كان المراد ما مهد
البعض لزم انه لو مهد مسئلة في زماننا السابق هذا بقليل يكون داخلا وما سيمهد بعد ذلك بقليل يكون خارجا وهو بعيد جدا الثاني
ان اخراج ما يستنبط منه الماهيات بقيد الاحكام على مذهبه ليس صحيحا فان الاحكام عنده عبارة عن النسب الخبرية والعلم عنده عبارة عن
التصديق فان كان المراد بالماهيات التصورات فخرجت من العلم والا لم تخرج بقيد الاحكام لانها ايضا نسب خبرية الثالث انه لا يطرد بالنسبة الى
بعض المسائل اللغوية المذكورة في هذا العلم فان التعريف صادق عليه مع انه خارج عن العلم الرابع انه لا ينعكس بالنسبة الى بعض مسائل العلم
كحجية الظن لان الظ من التعريف كون القواعد الممهدة سببا قريبا للاستنباط والعلم بالمسئلة المذكورة ليس علما بقاعدة الممهدة لاستنباط
الاحكام الشرعية الفرعية قريبا وان قيل الخروج عن الظ بجعل السبب اعم من البعيد والقريب لزم دخول الاسباب البعيدة للاستنباط مثل
ما يستنبط منها الماهيات كمسئلة الصحيح والاعم والمسائل اللغوية والكلامية على انه لا معنى لتعلق معرفة مسائل الاصول بتمهيد العلماء فانه سخافة
جدا واذا عرفت تعريف العلم فلا بد لك من معرفة موضوعه لان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ومن معرفة غايته لعدم حصول زيادة البصيرة
الا بمعرفتها **فاعلم** ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي دون العلم بسببها كما مر فموضوع اصول الفقه هو ادلة الفقه
لان تدوين العلم انما هو لبيان دليلية الادلة وعوارضها وح يرد على القوم ابحاث الاول انهم خصوا الموضوع بالادلة الاربعة المشهورة و
هو بط لما قلنا من ان الموضوع هو مطلق الدليل وهو غير منحصر في الاربعة فلو حصل العلم من الجفر فهو ايضا دليل وكذا الاستصحاب بناء على
السببية المطلقة فانه دليل وليس من الاربعة وان كان ماخذه منها فان هذا لا يوجب كونه منها وسيجيء ان شاء الله زيادة تحقيق في محله
الثاني انهم جعلوا الموضوع نفس الاربعة المذكورة وهو فاسد لما قلناه من ان الموضوع انما هو كلي الدليل لا خصوص المذكورات الثالث

ولا يجعل الموضوع الدليل بوصف كونه دليلا حتى يخرج مثل حجية الكتاب وذلك لان الحجية ايضا حال من احوال ذات الدليل فالموضوع هو الدليل لا بشرط اتصافه بالحجية وغايته الترقي عن حضيض
التقليد والفوز بعليين لحصول في تقسيم اللفظ والمعنى مدلول اللفظ ان كان قابلا للصدق على كثيرين فكلي وان لم يكن له فرد بالفعل والا فجزئي ثم الكلية والجزئية وصفان للمفاهيم
بنفسها وان لم يلاحظ استفادتها من لفظ موضوع لها العدم صحة السلب لذا يقال ان الواضع تصوره كليا او جزئيا ومن هنا يظهر ان اتصاف المفاهيم بهما ليس بشرط تصورها او
حصولها في الذهن بل لنفس المفهوم لا بشرط ويصح اتصاف اللفظ بهما من دون ان يتصور له معنى فوزن فاعل كلي له انواع ولفظ زيد كلي له افراد وخصوص ما تلفظ به عمرو جزئي وكذا
المهملات ثم الكلي باعتبار تفاوت
افراده في الظهور والخفا من حيث
الفهم من اللفظ اما متواطئ او
مشكك بالتشكيك البدوي
او المضر الاجمالي او المضر المبين العقد
ثم اللفظ والمعنى ان اتحدا فهو
متحد اللفظ والمعنى ولم يجد له
مثالا وان تعدد اللفظ فقط
فهما مترادفان كالانسان و
البشر بخلاف الناطق والضاحك
فانهما متساويان او المعنى
فقط من غير تعدد الوضع
فهو حقيقة ومجاز او مع
تعدد الوضع وهجر الاول
لكن مع كون المناسبة ملحوظة
عند الوضع الثاني فمنقول
ونقضه عكسا بانه اذا اشتهر
احد المعنيين بحيث صار الاخر
مهجورا يسمى لذلك منقولا
وان لم تلاحظ المناسبة فلا بد
من عدم اشتراط ملاحظة
المناسبة فيه مدفوع بان
الطلاق المنقول عليه مجاز
لانه شبه منقول او مع عدم
ملاحظة المناسبة عند الوضع
الثاني لكن مع هجر الاول
فمرتجل فينفسخ القول
باشتراط ملاحظة عدم
المناسبة في المرتجل انفلا
الواضع ذلك بعد تحد
او مع علم الهجر فمشترك
تنتج

ما يرد على بعض حيث جعل الموضوع الدليل على كونه متصفا بوصف الحجية وجعل النزاع في حجية اصل الدليل كحجية الكتاب من مسائل الكلام
وتقرير البحث ان الحجية ايضا حال من احوال ذات الدليل فيكون من مسائل الاصول فالموضوع هو الدليل لا بشرط اتصافه بالحجية اذا عرفت
ذلك **فاعلم** ان اصول الفقه مقدمة للفقه اذ به يعرف كيفية استنباط الاحكام وبه يترقى عن حضيض التقليد وبه يتشبث بالفوز و
السعادة الابدية فغايته اشرف الغايات **ضابطة** مدلول اللفظ ان كان قابلا للصدق على الكثيرين سمي كليا والا فجزئيا وخرج
بقولنا قابلا من خروج كلي الافراد له في الخارج وكذا الجزئي وهذا اصطلاح اهل الميزان وعليه انعقد اصطلاح جل العلماء حتى الاصوليين
ثم ان الكلية والجزئية هل هما من صفات المفاهيم لا بشرطيته وان لم تكن مستفادا من لفظ ام يشترط في اتصاف المفهوم باحدهما كون اللفظ
موضوعا له وكان ذلك المفهوم مستفادا منه حتى يتصف باحد الامرين فعلى الاول هما من صفات المفاهيم انفسها وعلى الاخر من اقسام ما
يستفاد من اللفظ ظاهر العلماء **والحق** الاول لعدم صحة السلب لذا يقال مثلا ان الواضع تصوره كليا ووضع اللفظ بازائه وهذا
شاهد على كونهما وصفين للمفاهيم بنفسها الا من حيث وضع اللفظ لها ثم ان اتصاف المفاهيم بهما هل هو لشرط تصورها وحصولها في الذهن
ام لنفس المفهوم لا بشرط الحق الاخير الا ترى انه يصح ان يقول تصورت امرا كليا ثم انه يصح اتصاف اللفظ بهما من دون ان يتصور له معنى بل يجري
ذلك في الالفاظ المهملة ايضا الا ترى انه يصح ان يقال ان لفظ الفاعل وهيئته كلي له افراد وكذا لفظ زيد الذي تلفظ به عمرو في الساعة الفلانية
جزئي وان كان لفظ زيد كليا له افراد كثيرة وكذا لفظ ديز فتوهم اشتراط الاتصاف بوجود مفاهيم في ازائها غلط لما عرفته من عدم صحة السلب
ضابطة الكلي عندنا سوى ما اصطلح عليه اهل الميزان قسمان متواطئ ومشكك فان هذا التقسيم عند اهل الميزان باعتبار
التفاوت في الوجود تقدما وتاخرا شدة وضعفا زيادة ونقصانا وعدمه وعندنا باعتبار تفاوت الافراد في الظهور والخفاء بالنسبة
الى فهمها من اللفظ ودلالته عليها فما تساوت افراده ظهورا وخفاء فمتواطئ والا فمشكك وربما قيل ان الاخير ما يكون سببا للتشكيك
بين ان يكون اللفظ حقيقة ومجازا او مشتركا معنويا ولا باس به **وفايدة** هذا الاصطلاح كثيرة منها ما يظهر في قولهم ان شرط حمل
المطلق على العموم التواطئ والسر في ذلك الاصطلاح وتجديده ومخالفة اهل الميزان ان غرض الاصولي استنباط الحكم من الدليل والدليل في الغالب
هو اللفظ فاصطلحوا ما يرجع الى عالم اللفظ بخلاف اصطلاح اهل الميزان فانه راجع الى عالم اللب ثم التشكيك اما بدوي غير مضر كالواسر بالنسبة الى
الماء للشرب فبمجرد السماع يشك ابتداء في ارادة الماء الغير الصافي عن اللفظ ثم بعد التامل يعلم ان الماء الغير الصافي بقليله يشمله اللفظ
وانه مراد من اللفظ كالماء الصافي فهذا شك بدوي ابتدائي غير مضر في دلالة اللفظ واما تشكيك مضر اجمالي موجب لاجمال اللفظ بمعنى ان خفاء
الفرد جعله بحيث اذا اطلق اللفظ شك المخاطب شكا مستمرا في ارادته من اللفظ وعدم ارادته فصار اللفظ بالنسبة اليه مجملا فقد اضر التشكيك
بظ اللفظ المطلق واما تشكيك مضر مبين العدم اي وصل خفاء الفرد بمرتبة يتبين بالاطلاق بل يخرج عن المراد فيحكم المخاطب بمجرد سماع ان
هذا الفرد غير مراد في هذا الاستعمال كما لو نذر عدم الاكل في بيت زيد فانه لا ينصرف الى مثل اكل حنطة واحدة ويعلم ان هذا الفرد غير
مراد من اللفظ ثم ان التقسيم السابق انما هو باعتبار نفس المفهوم من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن وعدمه ودلالة اللفظ عليه و
عدمه وكون لفظ اخر معلم لا ودلالة اللفظ على المفهوم الاخر وعدمه فعلى هذا يمكن ان يكون المشترك اللفظي كليا بالنسبة الى جميع المعاني
وضده والبعض وكذا الحال في المرادف والمنقول والمرتجل واما هذا التقسيم فانما هو باعتبار دلالة اللفظ وظهوره بالنسبة الى افراده
ضابطة اللفظ والمعنى اما ان يتحدا او يتعددا او يختلفان اما الاول فيسمى بمتحد اللفظ والمعنى ولم يجد له مثالا وان تعدد اللفظ
فقط سمي مترادفا وليس المراد بالترادف التساوي بان يكون المرادف المساوي مترادفين لان الاول يطلق في ما اتحد فيه المفهوم والمصداق
وتعدد اللفظ كالانسان والبشر والاخير فيما تعدد اللفظ والمفهوم واتحد المصداق كالناطق والضاحك وان تعدد المعنى فقط فلا يخلو اما
ان يكون التعدد ناشيا عن تعدد الوضع او عن وجود المناسبة وملاحظتها والاخير يسمى حقيقة ومجازا والاول اما ان يكون المناسبة ملحوظة
فيه عند الوضع الثاني ام لا والاول منقول ويرد بناء على اشتراط ملاحظة المناسبة في المنقول عدم انعكاسه فان اللفظ الذي كان له
معنيان ثم اشتهر في احدهما بحيث صار الاخر مهجورا يسمى منقولا وان لم يلاحظ المناسبة كما ان المرتضى ره حكم بكون الامر في عرف الشرع منقولا
الى الوجوب مع انه يقول باشتراكه لغة بينه وبين الندب ويمكن الجواب بان اطلاق المنقول على مثل ذلك مجاز لانه شبه المنقول والثاني اما
ان يكون المعنى الاول فيه مهجورا ام لا والاول مرتجل فيفسد القول باشتراط ملاحظة عدم المناسبة في المرتجل اذ ملاحظة الواضع عند الوضع
عدم المناسبة مستبعد جدا والثاني مشترك ويرد بناء على تعريفه بانه لفظ له معان متعددة باوضاع متعددة مع عدم ملاحظة المناسبة
عدم انعكاس التعريف بخروج المشتركات التعيينية مع كون المناسبة ملحوظة وبخروج المشترك الذي لم يتعدد وضعه كان يقول الواضع وضعت
لفظ العين للذهب والفضة فالوضع مرة واحدة مع انه مشترك قطعا ويمكن الجواب بان مقصودهم من تعريف المشترك هو التعييني منه لا التعيني

فيرد على تعريفه بانه لفظ له معان متعددة باوضاع متعددة مع عدم ملاحظة المناسبة خروج المشترك التعيني مع كون المناسبة ملحوظة الا ان يكون الغرض تعريف التعييني وخروج ما لو قال الواضع وضعت العين للذهب او الفضة فانه مشترك والوضع واحد الا ان يراد من تعدد الوضع تعدد التخصيص وان تعدد اللفظ والمعنى فالالفاظ متباينة تكون ومترادفة يعني مثل اسم الاشارة قسما خامسا اذ لا مناسبة حتى تكون حقيقة ومجازا ولا تعدد في الوضع حتى تكون مشتركا او منقولا او مرتجلا ولا يتوهم على مذهب المتقدمين دخوله في متحد اللفظ والمعنى . مراد من المعنى اعم من المجاز **اصل في الوضع واركانه** للوضع معنى مشهور هو تعيين اللفظ بازاء شئ للدلالة عليه بنفسه يخرج باللفظ مثل الخط والاشارة واورد

عليه بان المشترك اللفظي لا يدل على معانيه بنفسه ورد بان ذلك ناش عن تعدد الوضع والا فالواضع عند الوضع وضعه للدلالة على المعنى بنفسه وفيه انه يتم اذا تعدد الواضع وكان الواضع الثاني جاهلا بالاول او اتحد وكان غير ملتفت الى الوضع الاول والاصح في الجواب ان المعاني مفهومة من نفس اللفظ والقرائن فيه معينة للمراد لا مفهمة للمعنى وغير مشهور وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى وهذا يشمل الوضع النوعي الحاصل في المجازات فهو اعم من الاول لكن لفظ الوضع حقيقة في الاول للتبادر وصحة السلب عن الاعم من حيث هو وقلة الاستعمال فيه ثم لهم في تشخيص الواضع كلام اسقطناه لعراه عن الفائدة ثم الوضع باعتبار الواضع اما لغوي او عرفي عام او خاص وباعتبار الموضوع اما شخصي ان كان شخصا خاصا من اللفظ كزيد او نوعي ان كان امرا عاما كهيئة فاعل ونحوها مما تندرج تحته انواع مختلفة الحقيقة سوا استفيد ذلك من جعل الواضع او من التتبع الكاشف عن رضى الواضع ورخصته تتابع

يرد ما ذكرت وبان المراد بالوضع وتعدده كثرة التخصيص وتعدده وهو حاصل في امثال ما ذكرته من العبارة وان كان الوضع فيه عرفا واحدا لا متعددا وان تعدد اللفظ والمعنى فالالفاظ متباينة تكون ومترادفة والاول كان يوضع لفظ العنب لمعنى والخمر لآخر والثاني كان يضع لفظ الليث للاسد والارنب ولفظ الغضنفر للاسد والثعلب فهما بالنسبة الى الاسد مترادفان والى الاخيرين متباينان وكلا بالنسبة الى كل من معنييهما مشتركان ان اعتبرنا وضعهما لهما اولا والا فمنقولان ان كان الوضع ثانيا بملاحظة المناسبة ومرتجلان ان لم يلاحظ النسبة مع هجران المعنى الاول او مختلفان كان يكون للفظ سابقا معنيان ثم هجرا ووضع اللفظ لمعنيين اخرين بالنسبة الى احدهما بالمناسبة والى الاخر بعدمها فصار احدهما منقولا والاخر مرتجلا بقي الكلام في ان ما يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا كاسماء الاشارة يكون قسما خامسا لعدم المناسبة حتى يكون حقيقة ومجازا وعدم تعدد الوضع حتى يكون مشتركا او مرتجلا او منقولا لا يبقى ان ذلك وارد على مذهب المتاخرين واما على مذهب المتقدمين فداخل في قسم متحد اللفظ والمعنى لانا نقول ان المراد من المعنى في قولهم اللفظ والمعنى ان اتحدا هو الاعم من الحقيقة والمجاز والا فيكون الحقيقة والمجاز ايضا من اقسام متحد اللفظ والمعنى مع انهم عدوه من متكثر المعنى **ضابطة** لما كان علم الاصول مشتملا على نبذ من المسائل اللغوية فلا بد في معرفتها من معرفة الوضع والواضع والموضوع والموضوع له وآلة الملاحظة وههنا مقامات خمسة الاول في الوضع وله معنيان مشهور وغير مشهور اما الاول فهو تعيين اللفظ بازاء شئ للدلالة عليه بنفسه ويرادفه قولهم الوضع تعيين الواضع اللفظ بازاء شئ متى اطلق او احس الاول فهم منه الثاني فعما لاختصاص باللفظ خرج غيره من الخطوط والاشارات ونحوهما فان ذلك لا يسمى وضعا وان كان فيه تعيين شئ بازاء شئ واورد عليه بعدم انعكاسه بخروج المشتركات اللفظية لعدم دلالتها على معانيها بانفسها واجيب عنه بان عدم دلالة المشترك على معانيه بنفسه ناش عن تعدد الوضع والا فالواضع عند الوضع وضعه للدلالة على المعنى بنفسه وفيه ان ذلك يتم فيما اذا كان الواضع متعددا وكان الواضع الثاني جاهلا بالوضع الاول وكان متحدا ولكن غير ملتفت الى الوضع الاول اذ كان ملتفتا مع الوحدة او عالما مع التعدد فلا يتم **والحق** في الجواب انه لا بد من معرفة المراد من الفهم والدلالة الماخوذين في التعريف اما الدلالة فهي كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ اخر واما الفهم فله معنيان احدهما انتقال المعنى الى الذهن وان لم يعين المراد وثانيهما انتقاله اليه مع تعيين المراد فان اريد من الفهم الاول فلا ايراد اذ المعاني يفهم منها بانفسها وانما القرائن فيها معينة لا مفهمة وان اريد الثاني فالايراد بحاله والاول اولى لان الشرح مقدم على الجرح واما غير المشهور فهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى وقولهم ان للمجازات وضعا نوعيا ماخوذ من هذا فهذا التعريف شامل لهما وايضا اعم من المعنى السابق وهل لفظ الوضع حقيقة في المعنيين او في الاعم منهما فيكون استعماله في الاخص استعمالا للكلي في الفرد او في الاخص منهما الحق الاخير للتبادر وصحة السلب عن الاعم من حيث هو وللاصل اي القاعدة المقررة من لزوم الرجوع الى ما هو اغلب استعمالا وحمله على الحقيقة وحمل الاقل استعمالا على المجاز عند الشك ولا ريب ان الغالب استعمالا هو الاخص وايضا كونه حقيقة في الاخص قطعي بعد نفي الحقيقة في الاشتراك القدر الاعم فقط لا قلة استعماله الا على سبيل الانفراد بان يراد القدر المشترك منفردا من دون ارادة احد الفردين ولو من الخارج ولا قائل بالمجازية في الاخص والحقيقة في الاخر بعد نفي القدر المشترك واذا ثبت الحقيقة في الاخص بعد ما ذكرنا ثبت المجازية في الاخر لان الحقيقة والمجاز اولى من الاشتراك **المقام الثاني** في الوضع من جهة الواضع والكلام فيه يقع في مقامين الاول في تعيين الواضع انه الخالق او المخلوق ولعرائه عن الفائدة اسقطناه من البين الثاني في بيان اقسامه بالنسبة الى الواضع فنقول ان الوضع بالنسبة الى الواضع ينقسم الى اللغوي والعرفي الخاص والعام لان الواضع اما ان يكون واضع اللغة ام لا وعلى الثاني اما ان يكون الواضع شخصا معينا او جمعا معينا بان حصل الوضع من اتفاقهم على استعمال اللفظ في معنى واما ان يكون كل اهل اللسان ولا يختص بطائفة دون طائفة اخرى كوضع الدابة لذي القوائم الاربع فان كان الاول وان كان الثاني بقسميه فهو الثاني والا فهو الثالث **المقام الثالث** في الوضع من جهة الموضوع والكلام فيه يقع في مقامين الاول في اقسامه بالنسبة الى الموضوع والثاني في تعيين الموضوع في الاوضاع النوعية اما الاول **فاعلم** ان الوضع باعتبار الموضوع ينقسم الى شخصي ونوعي لان الموضوع ان كان شخصا خاصا من الالفاظ كلفظ زيد فالوضع شخصي وان كان امرا عاما كهيئة فاعل فالوضع نوعي فالمراد من كون الموضوع شخصيا ان يكون تحته افراد متفقة الحقائق فان لفظ زيد له افراد متصورة صادرة من اللافظين فهو نوع لافراد المتفقة الحقيقة والمراد من كون الموضوع نوعا ان يكون تحته انواعا مختلفة الحقائق كهيئة فاعل فان لها مصاديق كثيرة كضارب وعالم وقاتل ونحوها من الالفاظ المختلفة المندرجة تحت تلك الهيئة العامة فالاعلام الشخصية واسماء الاجناس وضعها شخصي والمشتقات والمركبات اسمية او فعلية خبارية او انشائية والاسماء الداخلة عليها اللام واللاحقة لها التنوين والمجازات وضعها نوعي ثم ان الوضع النوعي اما ان يكون بجعل الواضع كالامثلة المذكورة واما ليس بجعله بل نفهم بالتتبع في مثل الاوضاع ان الواضع راض باستعمال اللفظ في هذا المعنى ولا يبعد ان يكون الوضع النوعي في غير المجازات مما ذكرناه انفا من المشتقات وغيرها من قبيل الاول ووضع المجازات من قبيل الثاني وبذلك يظهر الفرق بين المقامين ويندفع ما توهم في المقام من ان

وضع

في الوضع وأقسامه

وقد يهذا الباب وضع المجازات ثم الموضوع في الوضع النوعي هل هو العام المنطقي كما يقتضيه لعرفانه العام الاصولي خذ دامن عدم كون الاستعمال الخاص لاحقيقة ولا مجازا ويحتهان ثم اذا شك في كونا لوضع نوعيا ام شخصيا فالاصل هو الاول لقلة الحادث فيه وخذ دامن اللغوية بل العسر ايضا ان كان الواضع بشرا ثم كل من الموضوع له والة الملاحظة اما عامان او خاصان ولا اشكال في وجود القسمين والاول عام والثاني خاص ولا ريب في عدم وجوده او العكس فالقدماء على عدم وجوده والمتاخرون على وجوده في مثل الضماير والحروف واسم الاشارة فيدعون ان وضعها عام والموضوع له خاص لا انهما عامان وهو الحق للتبادر والاصل فيه كونه وضعيا وكاشفا عن اللغة والاصل عدم الالتفات الى الشهرة وللزوم المجاز بلا حقيقة ولعدم انقسام الكلمة الى ثلاثة نتايج

وضع المشتقات نوعي وكذا المجازات ووضعها نوعي فلم يكن استعمال المشتق حقيقة بخلاف استعمال المجازات مع وجود الوضع النوعي فيهما وذلك لما عرفت من ان الوضع في المشتقات جعلي من الواضع فيكون حقيقة بخلاف المجازات فتدبر **واما الثاني** فاختلفوا في ان الموضوع في الوضع النوعي هل هو العام المنطقي ام الاصولي بمعنى ان الموضوع نفس النوع المتصور او جزئياته المتصورة في ضمنه اجمالا ويكون هذا النوع المتصور عنوانا لها لا نفس الموضوع وقيل بالاخير لانه لو لم يكن كك لزم ان يكون استعمال المشتق في معناه لا حقيقة ولا مجازا الا ان الافراد اذا لم يكن موضوعة فلا يكون نحو ضارب موضوعا واذا لم يكن موضوعا لم يكن استعماله حقيقة وهو واضح ولا مجازا لاتفاقهم على توقف صحة المجاز على الوضع وان المجاز بلا وضع باطل وفيه ولا بالنقض بالاعلام الشخصية فان لفظ زيد الصادر من المتكلم يجوز استعماله في المسمى على هذا لا يكون حقيقة ولا مجازا الان الواضع لم يضع كل لفظ زيد صدر عن اي شخص للرجل الخاص فالاستعمال الخاص ليس حقيقة ولا مجازا بل لو سلمنا في المشتقات ان الموضوع هو الجزئيات اعني ضارب وناصر قلنا ان كلا منهما متعدد باعتبار صدوره من المتكلمين فما يكون موضوعا هو ما صدر عن الواضع والبواقي لا يكون حقيقة ولا مجازا على زعمك الفاسد الا ان يقول الخصم في الاوضاع الشخصية بان الموضوع هو كل فرد من افراد زيد وفي النوعية كل فرد من افراد المشتقات التي يكون على هيئة الفاعل مثلا من اي قايل صدر فيكون كل جزئي من الجزئيات موضوعا في المقامين فلا يرد النقض كما لا يرد انه على هذا لا فرق بين الاوضاع الشخصية والنوعية لوجود الفرق بكون الموضوع في الشخصي هو شخص اللفظ معلوما وملحوظا بالتفصيل من غير ملاحظة امر آخر بخلاف النوعي فان الموضوع فيه وان كان تلك الجزئيات لكنها ملحوظة اجمالا في ضمن امر عام لا تفصيلا لكن هذا مخالف لفهم العرف لانا نرى ان القائل باني وضعت لفظ زيد لابني لا يعني ان كل زيد صدر من اي قائل موضوع لابنه بل لا يتخيل ذلك اصلا وثانيا الحل لان الوضع اذا وضع هيئة الفاعل لذات صدر منه المبدأ فهذا الموضوع لكونه كليا لا وجود له اصلا الا في ضمن الافراد فجعله موضوعا مستلزم لكون الافراد موضوعا فظهر فساد مدرك هذا القول لكن لا دليل على بطلان اصل قوله فيكون كل من الاحتمالين صالحا لان يكون موضوعا ولا دليل على تعيين احدهما ثم لو شككنا بعد ثبوت وضع في انه نوعي او شخصي فالاصل تقتضي الحكم بالاول لان النوعي اقل تعددا وحادثا من الشخصي على ان الواضع اما الخالق ام المخلوق وعلى التقديرين يكون النوعي اولى من الشخصي لانه ان كان الاول لزم اللغوية لان الوضع الشخصي لا يفيد الا فايدة النوعي فبعد امكانهما معا يكون ارتكاب التعدد لغوا فان كان الثاني فيضاف الى اللغوية ما يلزم عليه العسر والتعذر في وضع الاشخاص لكثرتها **المقام الرابع والخامس** في الوضع من جهة الموضوع له والة الملاحظة فكل واحد منهما قد يكون عاما وقد يكون خاصا فهذه صور اربعة العامان والخاصان والمختلفان ولا اشكال في وجود العامين والخاصين وفي عدم وجود ما كان الوضع فيه خاصا والموضوع له عاما وانما الاشكال في عكس ذلك فالقدماء على عدم وجوده والمتاخرون على وجوده وهو الاظهر لوجوه الاول ان المتبادر من كلمة هو المسموعة من وراء الجدار هو الشخص الخارجي من الغايب المذكر لا المفهوم فثبت كون الموضوع له جزئيا واما كون الوضع عاما فلانه مسلم عند الخصم مع ان الوضع الخاص للجزئيات الغير المتناهية متعذر على الواضع اما اصلا او لغوا فان قلت ان هذا الدليل يدل على وجود القسم الرابع في العرف لا للغة قلنا بضميمة اصالة عدم النقل تم المطلوب فان قلت مرجع هذا الدليل الى اصالة عدم رفع المؤانسة بين اللفظ والمعنى اللغوي ولا يجري هذا فيما نحن فيه لان القدماء على فريقين منهم من يقول بان هو مثلا موضوع للمفهوم الكلي بشرط استعماله في الخصوصيات ومنهم من يقول انه موضوع للمفهوم الكلي اللابشرط ولكن اتفقوا استعماله في الخصوصيات لا غير وعلى التقديرين لا يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي اصلا فلا يكون مؤانسة في البين حتى يبقى الأصل عدم رفع تلك المؤانسة اذ المؤانسة انما يحصل من كثرة الاستعمال ولا استعمال هنا فلا يجري الاصل قلنا ان كان النقل المفروض تعيينيا فيجري فيه اصالة عدم تعدد الوضع وان كان تعينيا فيجري فيه اصالة عدم ارتفاع الارتباط الحاصل بين اللفظ والمعنى اللغوي اذ لا شك ان بين اللفظ ومعناه اللغوي ارتباطا يوجب عدم جواز الاستعمال في الخصوصيات الا مع ملاحظة ذلك المعنى اللغوي وان لم يستعمل اللفظ فيه اصلا ولا شك ان حصول الوضع الثانوي لكثرة الاستعمال يوجب ارتفاع هذا الارتباط والاصل عدم ارتفاعه فالاصل جار مطلقا فان قلت هذا التبادر اطلاقي ناش من كثرة الاستعمال في الخصوصيات قلنا الأصل ان يكون وضعيا فان قلت قرينة الشهرة موجودة قطعا فلا معنى للتمسك باصالة الوضع قلنا الأصل عدم الالتفات اليها وبمجرد وجودها غير كاف **الثاني** انه لو لم يكن كك لزم كون الضماير واسماء الاشارة والمبهمات من المجازات بلا حقيقة لانها لا تستعمل في المفاهيم الكلية حتى عند القدماء والمجاز بلا حقيقة اما ممتنع او غير واقع او نادر الوقوع وعلى التقادير لا يحمل ما نحن فيه عليه اما على الاولين فواضح واما على الاخير فلان الظن يلحق المشكوك بالغالب لا النادر **الثالث** انه يلزم على قول القدماء عدم الفرق بين الحروف والاسماء وعدم انقسام الكلمة الى الاسم والفعل والحرف اذ المميز بينهما هو استقلال المعنى في الاسم دون الحرف فلو كان الموضوع له في الحرف المفهوم الكلي لا الجزئيات الخاصة لكان الحرف ايضا مستقلا كالاسم من غير فرق بينهما ولو كان الموضوع له فيه الجزئيات الخاصة

ثم

وعدم جواز استعمال تلك الالفاظ في المعنى العام حتى مجازا او تنصيص اهل اللغة بان نحو مثلا حقيقة في الظرفية ولا حقيقة الا بعد الاستعمال ولا استعمال الا في الخصوصيات
وللخصم وجوه ضعيفة يظهر ضعفها بادنى تامل **اصل في وضع المشتق** المشتق يطلق على ما اخذ من شئ اخر كان له ماخذ من الالفاظ يدخل فيه المصادر
على خصوص الاسماء المشتقة والكلام هنا في الاخير نتيج

ثبت المطلوب وهو وجود القسم الرابع من اقسام الوضع فان قلت الفرق بينهما هو استقلال الاسم في اللفظ دون الحرف قلنا ان من الاسماء
ما يكون على حرفين ومن الحروف ما يكون على ثلثة احرف فان قلت ان ذلك يثبت كون الحرف كك خاصة قلنا غرضنا اثبات الايجاب الجزئي
مضافا الى انه لا قائل بالفصل بين الحروف وغيرها من المبهمات الاسمية فان قلت تقسيمهم الكلمة على الثلثة انما هو بالنسبة الى الوضع الثانوي
او الاستعمال الان لم نقل ببلوغها حد الوضع التعيني والكلام انما هو بالنسبة الى الوضع الاول والتقسيم الى الثلثة فيه غير معلوم وعليه لا يلزم
ما ذكرت قلنا كون التقسيم بالنسبة الى الوضع الثانوي والاستعمال الان فاسد لان الخصم ايضا لا يقول بحصول الوضع الثانوي في الخصوصيات ثم
مضافا الى ان ثبوت الوضع الثانوي مدفوع بالاصل **الرابع** ان قول القدماء مستلزم لجواز استعمال تلك الالفاظ في المفهوم الكلي
ضرورة صحة استعمال اللفظ فيما وضع له مع ان استعمالها في الكلي مما يستنكره العرف بل هو مستهجن وذلك كاشف عن عدم كون الكلي موضوعا
له والا لصح الاستعمال فيه عرفا فان قلت اللفظ مستعمل في الكلي ويفهم الخصوصية من الخارج قلنا ان الخصم ايضا يسلم انه لم يستعمل في الكلي لما عرفت
سابقا من ان القدماء على فريقين ولا يقول احد منهما باستعماله في الكلي مضافا الى ما تقرر من تبادر الخصوصيات وهذا التبادر لو لم
يثبت الوضع فلا اقل من اثباته الاستعمال في الخصوصيات فان قلت لو كان تلك الالفاظ موضوعة للخصوصيات لزم صحة استعمالها في
الكلي مجازا لوجود علاقة الجزئي والكلي مع انه لا يصح كما اعترفت به قلنا نمنع الملازمة لان مجرد وجود نوع العلاقة لا يكفي حتى على مذهب من يقول
في المجاز بكفاية نوع النوع لانه يقول بكفايته بشرط عدم الاستنكار عرفا والشرط هنا مفقود **الخامس** تنصيص اهل اللغة بان في مثلا
حقيقة في الظرفية ومجاز في غيرها والحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمفروض انه على مذهب القدماء لم يستعمل اصلا في الكلي الموضوع
له فلا يصدق عليه الحقيقة اصلا فالتسمية بالحقيقة لا يتم الا اذا كان حقيقة في الخصوصيات التي استعمل اللفظ فيها اذ لم يستعمل في غيرها حتى
تكون حقيقة فيه فان قلت لو لم يكن وضع الضماير واسماء الاشارة عاما والموضوع له كك لزم كونها من باب متكثر المعنى ضرورة اتحاد لفظها
بمتحد المعنى والمتكثر المعنى منحصر باتفاق العلماء في المشترك والحقيقة والمجاز والمرتجل والمنقول وهذا خارج عن الكل اما عن غير المشترك فظ
واما عن المشترك فلفقد الاوضاع المتعددة التي هي شرط الاشتراك واذا بطل كونها من متكثر المعنى لزم كون وضعها عاما والموضوع له
خاصا ليتحد المعنى قلنا اولا ان المحذور مشترك الورود بيننا وبين الخصم لان المراد من المعنى في قولهم المعنى اما متحد او متعدد واما مطلق
المستعمل فيه ومطلق الموضوع له او الموضوع له المستعمل فيه فان كان الاول كان ما نحن فيه متعدد المعنى وليس داخلا في الاربعة فيلزم
بطلان الحصر وان كان الثاني لزم كون الحقيقة والمجاز من متحد المعنى وقد عدوها من متعدد المعنى وان كان الثالث لزم خروج ما نحن
فيه من الاقسام نسخا لعدم الموضوع له المستعمل فيه عند الخصم وثانيا ان ذلك قسم خامس لمتكثر المعنى والحصر في الاربعة ممنوع والتقسيم بالاربعة
مبني على طريقة القدماء والمتاخرون مشوا في التقسيم على طريقتهم محافظة الى ما استقر عليه عادتهم واشاروا الى ما هو المختار عندهم
في طي المطالب فان قلت لو كان قسما خامسا فلم صرح صاحب لم بكونه مشتركا معنويا قلنا اولا انه اراد ان هذا مثله في عموم الذ الملا
وثانيا انه اقتدى بالقدماء في التسمية كما اقتدائهم بهم في التقسيم بالاربعة مع قولهم بوجود القسم الخامس فان قلت لو كان الموضوع له خاصا
لزم تصور الامور الغير المتناهية وهو بط قلنا ان اردت التصور التفصيلي منعنا الملازمة لكفاية الاجمالي وان اردت الاجمالي فبطلانه
ممنوع هذا ان قلنا بان الواضع هو البشر والا فلا ايراد من اصله فان قلت اهل اللغة صرحوا بان هذا للمفرد المذكر وانا للحاضر المتكلم و
انت للمخاطب ومن للابتداء وهكذا وتلك المذكورات معان كلية قلنا كلامهم محمول على ارادة المصداق لا المفهوم الكلي ويؤيده ان الغرض
الاصلي من معاني الالفاظ تصحيح الاستعمال وتميز الصحيح من الفاسد وهذا انما يحصل لو اريد المصداق لا المفهوم لان المفهوم لا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق
ضابطة المشتق قد يطلق على ما اخذ من شئ اخر بان كان له ماخذ من الالفاظ ويدخل فيه كل الافعال والمشتقات بل
المصادر فان لها ايضا هي مادة ض ر ب مثلا بالترتيب وهيئة هي فتح الاول وسكون الثاني ولا ريب ان الافعال والمشتقات ليس موادها المصادر
اذ المصدر ليس ماخوذا في المشتقات لا لفظا ولا هيئة ولا معنى فان المعنى المصدري ليس في المشتقات كما ان وزن المصدر ليس فيها ايضا بل
مادة المشتقات هي مادة المصدر التي اشرنا اليها فالمصدر ايضا من المشتقات والمادة لا توجد في الخارج الا في ضمن واحد من تلك الهيئات
وقد يطلق على خصوص اسماء المشتقة ومحل الكلام هنا الاخير وفيه مقامات الاول في وضع المشتق ان الملاحظة فيها هي الموضوع لها الثبوت
ام لا الثالث في انها حقيقة في الماضي ام لا اما الاول **فاعلم** ان وضع المشتقات نوعي كوضع ساير الهيئات غير المصادر حذرا من لزوم
اوضاع لا تحصى مع ان الاصل عدمها مع لزوم اللغو والعسر او العذر في جعل الاوضاع شخصية بعد اتحاد مفاد الشخصي والنوعي وقلة الحاجة
في الاخير كما اشرنا سابقا واما الثاني **فاعلم** ان القائلين بوقوع الوضع العام والموضوع له العام اتفقوا على ان المراد بالخصوصيات
هنا ليس الجزئيات الحقيقية كما في المبهمات بل الخصوصيات الاضافية كضارب فان قلنا بان ما وضع له هيئة ضارب عام كان مفادها

من يقف

فاعلم ان وضع المشتق نوع جنس واحد من تعدد الاوضاع ولزوم اللغو والعسر والعذر والاصحاب وضعه قابل القسمين من الاقسام الستة المتصورة وهما كون الموضوع له

من اتصف بالمبدأ وان قلنا انه خاص كان مفادها من اتصف بالضرب لكن من اتصف بالضرب يضا كلي يصدق على زيد وعمرو وغيرهما

فهو جزئي اضافي بخلاف المشار اليه بهذا ثم ان كون الوضع عاما والموضوع له عاما في المشتقات يتصور على وجوه كون الطرفين كليا منطقيا

كان يضع ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ او كليا اصوليا كان يضع كل ما كان على زنة فاعل لكل من قام به المبدأ وكون الاول كليا منطقيا

والثاني اصوليا وعكسه ثم اذا كان الثاني عاما اصوليا فاما ان يراد به التوزيع او التعميم بمعنى انه وضعت ما كان على زنة فاعل وكل ما

كان على زنة فاعل لكل من قام به المبدأ اي مبدأ كان ولازمه صدق ضارب مثلا على كل من اتصف بمبدأ ما كالقتل والعلم وغيرهما

فيصدق كل واحد من المشتقات على كل مصاديق المشتقات الاخر اي وضعت لكل من قام به المبدأ بنحو التوزيع والتقسيم فينقسم كل من

هذين القسمين من الاربعة الى قسمين فيصير الاقسام ستة ولا ريب في بطلان القسمين اللذين ليس فيهما التوزيع فبقي صور اربعة فقيل ان

كلا منها صحيح لا ما بين به والمشتق قابل لكل منها او ان الوضع على التقادير الاربعة عام كالموضوع له ونحن نقول في صورة كون الموضوع له كليا منطقيا

سواء كان الموضوع ايضا كذلك ام عاما اصوليا نمنع الصغرى اي كون الموضوع له في المشتقات كليا منطقيا ولا نم الكبرى على ذلك التقدير اي

كون الوضع والموضوع له ح عامين وفي صورة كون الموضوع له عاما اصوليا فالصغرى اي كون وضع المشتقات من هذا الباب مسلمة واما

الكبرى اعني كون الموضوع له ح عاما كالوضع فممنوع بل الوضع ح عام والموضوع له خاص اما الاول اعني منع كون الموضوع له في المشتق كليا

منطقيا فلوجهين الاول تبادر المبدأ الخاص من هيئة ضارب عند الاطلاق فان المتبادر من الهيئة شخص متصف بمبدأ خاص ومن

المادة يعلم ان هذا المبدأ الخاص الغير المعين المدلول عليه بالهيئة هو الضرب واما على ما يقول هذا القائل فلا بد ان يتبادر من الهيئة شخص

متصف بالمبدأ الكلي ويفهم من المادة ان ذلك الكلي موجود في ضمن الضرب من دون تقييد المبدأ الكلي بمبدأ خاص معين في الخارج غير

معين من الهيئة كما قلناه والحاصل انه على طريقة هذا القائل معنى هيئة ضارب شخص متصف بالمبدأ وعندنا شخص متصف بمبدأ خاص

ولكن يعلم تعيين هذا الخاص المعلوم من الهيئة اجمالا من المادة تفصيلا وعلى طريقته لا يعلم الخصوصية من المادة لا اجمالا ولا تفصيلا

الثاني انه لو كان الموضوع له كليا منطقيا لجاز استعمال الهيئة فيه عرفا بلا استهجان مع انه لو استعمل الهيئة في ذلك المعنى لكان المستعمل

من ضارب هيئته ومادته الشخص المتصف بمبدأ الضرب هذا لغو وهجو واما الثاني اي منع كون الموضوع له عاما ان قلنا بانه العام الاصولي

فلما مر من ان المراد بالخاص على فرض كون الموضوع له خاصا هو الخصوصيات الاضافية لا الحقيقية والخصوصيات الاضافية هنا انما

هي افراد العام الاصولي الموضوع له بالفرض المتصورة اجمالا ولا ريب ان تصور افراد العام اجمالا لا يمكن الا بتصور الكلي المنطقي الجامع لتلك

الافراد فلا بد له من ملاحظة الكلي ليلاحظ تلك الافراد الموضوع لها اجمالا وليس هذا الا معنى الوضع العام والموضوع له الخاص لانه لاحظ

الكلي وجعله آلة لملاحظة الافراد ووضع اللفظ بازائها والحق ان وضع المشتق قابل للقسمين وهما كون الموضوع له عاما اصوليا

سواء كان الموضوع عاما اصوليا ام منطقيا وان الوضع عام والموضوع له خاص واما الثالث فاعلم انه قد يطلق المشتق ويراد

بالماضي وقد يراد به الاستقبال وقد يراد به الحال وقد يراد به حال التلبس وقد يراد به القدر المشترك بين الماضي والحال والحال و

الاستقبال وعلى التقادير المبدأ اما من الحاليات او الملكات او الحرف والنسبة بين الاخيرين عموم من وجه ثم ان استعمال المشتق

في الماضي يتصور على وجوه اربعة اولها ان يقع على من ضرب في الامس ضارب ويراد انه ضارب الان اي يراد به معنى ضرب بعلاقة ما

كان وثانيها ان يراد به انه كان ضاربا في الامس بارادة الزمان والربط من نفس اللفظ وثالثها ان يراد به انه ضارب في الامس بارادة

الربط من اللفظ والزمان من الخارج كقولك هو ضارب في الامس ورابعها ان يراد به هذا المعنى ايضا لكن يراد الزمان والربط من الخارج

ويستعمل المشتق في مطلق التلبس بالضرب بلا ارادة زمان وربط منه بل من الخارج واما المستقبل فتصور فيه تلك الاربعة ايضا

فذلك ثمانية واما الحال كان تقول زيد ضارب وتريد به انه ضارب حال النطق فاما يراد فيه الزمان من اللفظ ام الخارج واما حال

التلبس فهو ان يراد من لفظ المشتق مطلق المتلبس بالمبدأ من دون ارادة الربط والزمان من اللفظ كالرابع في الماضي وفي المستقبل والثاني

في الحال واما القدر المشترك بين الماضي والحال فهو ان يراد من المشتق مطلق صدور المبدأ من الذات حالا او ماضيا واما القدر

المشترك بين الحال والاستقبال فهو مطلق اتصاف الذات بالمبدأ حالا ام مستقبلا ثم الظاهر اتفاقهم على ان المبادي لا تفيد حقيقة

الا الحال المقابل للملكة والحرفة وان الهيئة تفيد اتصاف الذات بالمبدأ ان حالا فحالا وان ملكة فملكة وان حرفة فحرفة بان يستعمل

المبدأ في الحال والملكة او الحرفة ثم انه قد يتوهم ان كون المشتق حقيقة في حال التلبس اتفاقي وان كونه مجازا في القسم الاول من الماضي

والاستقبال كذلك وكذا القسم الثاني من الاستقبال اتفاقي ايضا كونه مجازا وان النزاع انما هو القسم الثاني من الماضي وقد يتوهم

المشتق حقيقة في حال النطق فقط وقد يتوهم ان القسم الثاني والرابع من الماضي الذي هو حال التلبس محل النزاع واما القسم الثالث

عاما اصوليا سواء كان الموضوع عاما اصوليا ام منطقيا او ان الوضع عام والموضوع له خاص ثم انه يطلق ويراد به الماضي او الاستقبال او الحال او حال التلبس او القدر المشترك بين الاول والثالث والثاني والثالث نتايج

ثم المبدء اما من الحاليات او الملكيات او الحرف والنسبة بين الاخيرين عموم من وجه ثم ان استعماله في كل من الماضي والمستقبل يتصور على وجوه اربعة وفي الحال على وجهين ومحل النزاع من تلك الاستعمالات غير محرر والاصل فيه التوقف لقاعدة التوظيف ان لم يكن في المسئلة قدر متيقن في كونه حقيقة والا نفينا الحقيقة فيما عداه باصالة عدم الاشتراك وثمرة النزاع تظهر في كراهة البول تحت الشجرة المثمرة فيختلف الحال بارادة المثمرة فعلا او ملكة او نوعا وكذا في مثل استعمال سؤر اكل الجيفة وقد ذكروا في استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدء اقوالا كثيرة واطالوا الكلام في نقضها وابرامها منه

من الماضي والمستقبل فيكون عنده في كلماتهم وقد يقال ان المشتق حقيقة في القسم الثاني من الاستقبال ايضا ثم ان القسم الاول لا ريب فيه في كون الاسناد مجازا اتفاقا لانه اسناد الى غير من هو له واما مجازيته لفظا الضرب فعلى القول بكون المشتق حقيقة في حال التلبس فان اريد الزمان من اللفظ فهو مجاز وان اريد من الخارج فان اشترط في حال التلبس مطابقة صدق النسبة الحكمية مع زمان الاتصاف بالمبدء فمجاز ايضا وان كان المراد من المشتق هو مطلق المتصف بالمبدء بحيث يكفي فيه مطلق ارادة مطلق التلبس بالمبدء وان لم يكن فيه هذا الشرط فحقيقة وعلى القول بكون المشتق حقيقة في حال النطق فقط فان اريد الزمان من الخارج فمجاز وان اريد من اللفظ فحقيقة عكس صورة كون المشتق حقيقة في القدر المشترك بين الماضي والحال فظهر من تضاعيف ما ذكر انه ليس مورد علم فيه تفصيلا بكون المشتق حقيقة فيه بالاتفاق من كل تلك الموارد المذكورة وكل كل مورد علم فيه تفصيلا بمجازيته لفظ المشتق اتفاقا وكذا محل الخلاف غير معلوم لوجود الخلاف نعم نعلم في الجملة بكون القسم الثاني من الماضي محلا للنزاع عند الكل فالاحسن التكلم في كل من تلك الموارد وتميز الحق من الباطل ثم ان ثمرة النزاع تظهر في مثل الشجرة المثمرة المكروه تحتها البول وتفصيله ان اطلاق المثمر على الشجرة يتصور على وجوه ارادة ان الشجرة مثمرة بالفعل وارادة انها مثمرة بالملكة وارادة انها مثمرة بالنوع فان كان المراد من اللفظ الاول فان قلنا بكون المشتق حقيقة في حال التلبس فزمان الكراهة زمان وجود الثمرة على الشجرة وان قلنا انه حقيقة في الماضي او القدر المشترك بينه وبين الحال فزمان الكراهة بعد ظهور الثمرة وان لم تكن موجودة بالفعل وهكذا فقس وان جعل المراد من اللفظ الثاني فان قلنا ان المشتق حقيقة في حال التلبس فزمان الكراهة زمان وجود الملكة الثمرة وان لم توجد فيها بالفعل ما لم ينتفي الملكة بيبس الشجرة وان قلنا انه حقيقة في الماضي فزمان الكراهة بعد وجود الثمرة الى زمان وجود الشجرة قائمة رطبة او يابسة وهكذا فقس وان جعل المراد من المثمرة الثالث فزمان الكراهة زمان وجود الشجرة قائمة وان لم تثمر ابدا سواء حال اليبس وقبل حصول الثمرة وغيرها وان جعلنا المشتق حقيقة في حال التلبس وان جعلناه حقيقة في الماضي خاصة او ايضا فزمان الكراهة زمان وجود الشجرة وصدق الشجرة عليه وهكذا يوجد الثمرة في الحديث الناهي عن استعمال سؤر اكل الجيفة فان اكل الجيفة قد يكون فعلا وقد يكون ملكة وقد يكون نوعيا فقس حاله على حال الثمرة السابقة وهكذا ثم ان الاقوال في المسئلة كثيرة اثنان منها للمتقدمين وهما كون المشتق حقيقة فيما انقضى عنه المبدء مط وكونه مجازا فيه كك وما سواهما من التفاصيل للمتاخرين منها انه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء اذا كان المبدء من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار ومجاز في غير ذلك كالضرب والظ ان مراده من كونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء في القسم الاول انه يقال لمن هو مشغول بالتكلم انه متكلم وان كان بعض الكلام منتفيا وليس مراده ان المتكلم في الامس يقال له حقيقة انه متكلم اذ لو كان مراده ذلك لم يكن فرق بين السيالة وغيرها ولم يجر دليله ولم يطابق مطلوبه فليتامل ومنها انه حقيقة في المنقضي عنه المبدء اذا كان من الثبوتيات كالمؤمن والكافر الذين يصدق عليهما هذان اللفظان حال النوم ايض دون ما اذا كان من الحدوثيات كالضرب والتكلم والاخبار وظهر من ذلك انه الحدوثي اعم من السيالة فان السيالة لا تطلق الا على ما تركب من افعال كالتكلم بحيث لو اراد الشخص الاتيان بالفعل الاخير انتفى الاول كالاخبار بخلاف الحدوثي فانه قد يكون فعلا واحدا غير قار ايض كضربة واحدة ومنها التفصيل بين ما طرء على المحل ضد وجودي فليس بحقيقة وبين ما لم يطرء فحقيقة ومنها التفصيل بين كون المشتق محكوما عليه فحقيقة او محكوما به فمجاز فيما انقضى عنه المبدء ثم الاصل في المسئلة التوقف لقاعدة التوظيف ان لم يكن في المسئلة قدر متيقن في كونه حقيقة والا حكمنا باختصاص الحقيقة به ونفينا الحقيقة في غيره باصالة عدم الاشتراك كما ان الظ ان اطلاق المشتق وارادة حال النطق نحو زيد ضارب مع كونه ضاربا حال النطق حقيقة عند الكل اما من جهة كونه حقيقة في حال النطق فقط او في حال التلبس او في القدر المشترك بين الماضي والحال والحاصل ان كون هذا في الجملة حقيقة اتفاقي ظاهر فعند الشك في كونه حقيقة في الماضي او المستقبل ايضا بطريق هو محل النزاع يصير بقاعدة الوضع مشكوكا فينفى بالاصل **واما تحقيق الحق فاعلم** انه يمكن ان يقال ان المشتق حقيقة في حال النطق فقط لوجهين احدهما عدم صحة السلب عن الضارب في الحال وصحة السلب عمن انقضى عنه المبدء فيصح ان يقال لمن ضرب امس انه ليس بضارب وكك المستقبل فمن تركب عدم صحة السلب وصحة السلب ثبت انه حقيقة خاصة في ذلك وثانيهما تبادر الحال من قولنا زيد ضارب وقائم او جالس وفيهما نظر اما الاول فلان الحالية مستفادة من الهيئة التركيبية لا من المشتق بل هو لم يستعمل الا في المتلبس بالضرب فاندرج ذلك في افراد التلبس وصحة السلب انما هو لاجل انفهام الحالية عن الجملة التي دخلها حرف النفي لا لاجل فهمها من المشتق والشاهد على فهم الحالية من الجملة الاسمية انك لو وضعت جامدا موضع المشتق فهم الحالية ايض كقولك هذا خمر واما الثاني فلما ذكر من ان تبادر الحالية ليس من نفس المشتق بل من الجملة ويمكن ان يقال بكون المشتق حقيقة في الماضي لوجوه الاول عدم التنافر في مثل قولنا زيد قاتل عمرو مع صدور القتل قبل ذلك الثاني عدم صحة السلب فلا يصح ان يقال ان زيدا ليس قاتل عمرو **الثالث** ان المشتق استعمل في الماضي وحال التلبس في اللفظ

والحق ان المشتق بنفسه لا يدل الا على اتصاف الذات بالمبدء وتلبسه به كائنا ما كان من دون مدخلية زمان من الازمنة وذلك للتبادر وعدم صحة السلب نعم اتفق النحاة على امتياز الاسم من الفعل بان الاول لا يدل على الزمان وضعا بخلاف الثاني وهذا نص بالنسبة الى قولهم اسم الفاعل بمعنى الماضي كذا وبمعنى المستقبل كذا لاحتمال ان يكون المراد المعنى المجازي بنفي الحقيقة فيه على ما ذكرنا الاصل حداً من الاشتراك وعلى التبادر الغير المستفاد من هيئة المشتق ليس الا التلبس بالمبدء لكن المبدء ان كان حالا كالتلبس به او ملكيا كالكتب هكذا لكن مقتضى القواعد اللغوية ان لا يفيد المشتق الا الحال المقابل للملكة والحرفة لما مر من ان الهيئة لا تدل الا على التلبس بالمبدء والمادة لا تدل الا على المبدء وكذا بيان الموارد كالضرب العارض نحو ما هاهنا الثبات لا ملكيات لكن في بعض المشتقات صار النقل الى الحرفة كما في اغلب صيغ فعال وفي بعضها الاستعمال في الحرفة والملكة بحيث صارت المستعمل في معنيين ان لم يوجد بينهما مناسبة فاللفظ مشترك لفظي بينهما وان وجدت وعلم بعدم ملاحظة المناسبة فكذلك وان شك في ملاحظة المناسبة حكم بعدم ملاحظتها للاصل ويلحق بما علم فيه عدم الملاحظة وان علم الملاحظة حكم بالمجازية فنقول ههنا المناسبة موجودة ومن الظن ان مستعمل المشتق في الماضي لا يلاحظ المناسبة بينه وبين التلبس وجدانا فيكون حقيقة في الماضي ايضا اعم من ان يكون بطريق خصوصية الماضي او القدر المشترك بينه وبين الحال فان الغرض اثبات الحقيقة في الماضي في الجملة **الرابع** ان النحاة قالوا ان اسم الفاعل بمعنى الماضي حكمه كذا وبمعنى الاستقبال حكمه كذا والظاهر من المعنى هو المعنى الحقيقي فيظهر من ظواهر كلماتهم الحقيقية في الماضي **الخامس** انه لو لم يكن حقيقة في الماضي لزم مجازية لا حقيقة في مثل المتكلم ونحوه من المصادر السيالة لانهم يطلقون المتكلم على المشغول بالكلام وان كان متنفسا او ساكتا قليلا او لم يكن ساكتا ولا متنفسا ولا ريب ان اطلاق المتكلم عليه بالنسبة الى الكلمات المتقدمة اطلاق له على الماضي ولا يمكن الاطلاق الحقيقي لانعدام الكلمة بمجرد وجودها فلا يمكن الاطلاق على وجه الحال فلو لم يكن في الماضي حقيقة لزم المجاز بلا حقيقة لعدم استعماله الا في الماضي فلا بد ان يكون حقيقة في الماضي وثبت الامر في غير المصادر السيالة بعدم القول بالفصل اذ تلك التفصيلات انما نشأت من المتأخرين والا فالمتقدمون مطبقون على عدم الفصل **السادس** انه لو كان مجازا في الماضي لزم عدم صدق المؤمن على النائم حقيقة والحال انه يصدق عليه حقيقة ويثبت الامر في الثاني بعدم القول بالفصل **السابع** انه لو كان مجازا في الماضي لزم عدم جواز الاسناد لا لا بآية السرقة والزنا اذ ليس المراد القطع والجلد حال السرقة والزنا ولا معنى لاجراء الاستصحاب ايضا

الجواب عن تلك الادلة يتوقف على بيان المختار مع ادلته **فاعلم** ان الحق ان المشتق بنفسه لا يدل الا على اتصاف الذات بالمبدء وتلبسه به كائنا ما كان من دون مدخلية زمان من الازمنة وذلك للتبادر فان المتبادر من لفظ الضارب المسموع من وراء الجدار كما في العالم والقائم والنائم وغيرها اذا سمعت مفردة معراة عن القرائن ولعدم صحة السلب عن المتلبس بالمبدء في الماضي بطريق يكون من افراد التلبس فلا يصح ان يقال لمن ضرب امس انه لم يكن ضاربا وكذا المستقبل فلا يصح ان يقال لمن يضرب غدا انه لا يصير ضاربا ولاتفاق النحاة على افتراق الاسم من الفعل بان الاسم لا يدل على الزمان وضعا بخلاف الفعل وهذا نص بالنسبة الى قولهم اسم الفاعل بمعنى الاستقبال كذا وبمعنى الماضي كذا لاحتمال ان يكون المراد المعنى المجازي اذا ظهر ذلك قلنا انه بعد ما ثبت كون المشتق حقيقة في حال التلبس بالتبادر فتبادر الغير بالنسبة الى الماضي علامة المجاز واذا ثبت الحقيقة هنا بعدم صحة السلب ثبت المجازية في الماضي باصالة عدم الاشتراك فبعد ثبوت الحقيقة في حال التلبس علمنا اجمالا ببطلان تلك الادلة السبعة المذكورة الحاكمة بالحقيقة في الماضي مضافا في الاول الى وجود التنافر ولكنه لعله لاجل كون المجاز مأنوسا فان دلالة عدم التنافر على الحقيقة اغلبي والا فقد يوجد في المجازات لحصول الانس فاذن يحصل التعارض بين التبادر الذي هو قطعي للقطع بعدم وجود القرينة وبين عدم التنافر الذي هو ظني فيقدم الاول وفي الثاني الى انه يفهم من قولك زيد قاتل عمرو المضي لاجل القرينة فلا يصح السلب لذلك كقولك زيد ليس باسد يرمي بخلاف عدم صحة السلب الذي قلناه فان كان ويكون في السلب ليس قرينة خارجة عن اداة السلب كما هنا وفي الثالث الى وجود الملاحظة ولكنه خفية لكون المجاز مرسلا وظهور الملاحظة انما هو في الاستعارة التي يكون فيها علاقة المشابهة ولذلك يتأمل فيما يحتج فيه في الملاحظة والعدم سلمنا عدم العلم بالملاحظة غاية الامر الشك فيها والاصل عدم الاشتراك واصالة عدم ملاحظة الغير غير معتنى به عند العقلاء وفي الرابع الى ان ظهور المعنى الحقيقي من لفظ المعنى الذي هو قد مشترك بين المعنى الحقيقي والمجازي مسلم الا ان حمل المطلق على الفرد الشايع انما هو لكونه قدرا متيقنا وذلك لا يتصور هنا لدوران الامر بين المتباينين اذ عند احتمال ارادة الفرد الغير الشايع اي ارادة الكلي في ضمنه لا يحصل اليقين في فرد الشايع سلمنا لكنه لا يعارض النص المذكور آنفا وفي الخامس الى ان هيئة المتكلم انما تدل على كون الذات متلبسا بالتكلم ومعنى التكلم ليس ايجاد الكلام حتى لا يصح ان يقال لمن تنفس في البين انه متكلم ولا الاشتغال به اشتغالا حقيقيا حتى لا يصح ان يقال متكلم لمن سكت قليلا اكثر من التنفس في البين بل هو الاشتغال بالكلام اشتغالا عرفيا فيصح ان يقال المتكلم للمتنفس بل الساكت في البين فالتلبس به انما هو بحسبه وليس ههنا مجاز بلا حقيقة بل حقيقة للارادة حال التلبس وفي السادس الى ان المؤمن من له الايمان وهو موجود حالة النوم ايضا في خزانة الاعتقاد وفي السابع الى ان فهم المعنى هنا للقرينة وهي ظهور ان القطع دائما او غالبا يكون بعد السرقة وكذا الجلد بعد الزنا **وتفصيلها** انا نقول ان المفرد من المشتق لا يتبادر منه الا حال التلبس وهو معناه الحقيقي ابدا ولكن اذا وقع في ضمن التركيب فقد يستفاد من التركيب حال النطق كما في زيد ضارب ونحوه من الجمل الاسمية والشاهد على فهم الحالية من التركيب الحالية تفهم وان وضعت موضع المشتق جامدا وقد يستفاد مطلق الاتصاف بالمبدء كقولك اكرم العالم واهن الجاهل وهذا يكون غالبا في الصفات التي لها دوام وثبات وقد يستفاد من الهيئة التركيبية المضي وهذا يكون غالبا في الصفات الغير الثابتة الغير الدائمة كالضرب والسرقة والزنا والاية من الاخير وذلك لا ينافي كون المشتق

مشترك بين الاثنين او الثلاثة كما في الفارغ فانه يراد منه الخالي والمكذوب والحرفة وذي منها استعمل كان حقيقة لعدم صحة السلب لابد من ملاحظة الموارد تتبع

ولكن يظهر كثيرا للانس ولذلك لو اتيت بلفظ امس المعين للزمان المستفاد من الامس كقولك زيد ضارب عمرو امس لحصل التنافي [illegible]

× اصل في ان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية او الخارجية الاصح وضع الالفاظ للمعنى لا بشرط لا المعاني الذهنية بوصف وجودها في الذهن ولا للامور الخارجية كذلك ولا التفصيل بين ما لا مصداق له كالمعدوم وغيره وذلك للتبادر والاستقراء والاختلاف في التسمية انما هو لاختلاف الاعتقاد بنفس الامر ولذا يصح السلب بعد تبين الحال ولم يحكم بامتثال المامور مضافا الى الاحتمال الثالث الى النقض بمثل المعدوم وتظهر الثمرة في التخطئة والتصويب وفي حصول الامتثال في الاتيان بالمعتقد اصل في ان الالفاظ موضوعة للامور النفس الامرية او المعلومة الاصح وضع اللفظ للامر النفس الامري لا المعلوم للتبادر والاستقراء وذم تارك الفحص ولزوم كون مجهول الحال واسطة بين الفاسق والعادل و في النسبة بين هذه المسئلة وسابقتها

عموم من وجه والثمرة تظهر في لزوم الفحص وفي الشبهة المحصورة

نتايج

حقيقة فيما ذكرنا ثم ان التمسك بعدم القول بالفصل في الثلثة الاخيرة من الادلة فاسد ثم ان الكلام الى هنا انما كان في افادة هيئة المشتق بالنسبة الى زمان الماضي والحال والاستقبال واما الكلام في المشتق من حيث افادته الحال احيانا ام الملكة او الحرفة فتفصيله ان المستفاد من الهيئة ليس الا التلبس بالمبدء لكن المبدء ان كان حاليا استفيد التلبس به او ملكيا فكذا وهكذا ولكن مقتضى القواعد اللغوية ان لا يفيد المشتق الا الحال المقابل للملكة والحرفة لما عرفت من ان الهيئة لا تفيد الا التلبس بالمادة ولا ريب ان المواد كالضرب والعلم والاجتهاد والصرف والنحو كلها حاليات لا ملكيات ولكن في بعض المشتقات حصل النقل الى الحرفة كما في اغلب صيغ فعال كالخياط والنجار ونحوها بحيث لو استعملت في الحال كانت مجازات وفي بعضها قد استعملت في الحرفة والملكة بحيث صارت مشتركة بين الاثنين او الثلثة كلفظ القارى فانه قد يراد منه الحال وقد يراد منه الملكة وقد يراد منه الحرفة وفي كل منها استعمل كان حقيقة لعدم صحة السلب وهكذا لا بد من ملاحظة الموارد ضابطة اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة بازاء المعاني الذهنية بوصف وجودها في الذهن ام للامور الخارجية كذلك ام لنفس المعنى لا بشرط شيء من الامرين ام الالفاظ التي لا مصداق لها كالمعدوم ولا شيء موضوعة للامور الذهنية بالوصف المذكورة وما سواها للخارجية كذلك على اقوال وتظهر الثمرة فيما لو قال اكرم زيدا فاعتقد المخاطب عمروا انه زيد فاكرمه فعلى الاول هو ممتثل بخلاف ما عداه وفي التخطئة والتصويب في موضوع الصرف كالصلوة الى الجهات الاربع فالتخطئة على مذهب القائل بالوضع للامور الخارجية والتصويب على مذهب القائل بالوضع للامور الذهنية والحق في المسئلة هو القول الثالث لوجهين احدهما ان المتبادر منها نفس المعنى لا بشرط بلا تقييد بحصوله في الذهن بطريق التصديق والاعتقاد ولا بحصوله في الخارج وثانيهما الاستقراء فانا لما تفحصنا وجدنا الواضعين حين الوضع لا يعتبرون الا نفس المعنى وان شئت فاختبر بنفسك في تسميتك ولدك زيدا بل يلحق المشكوك وهو واضع اللغة بالغالب فان قلت لو لم يكن موضوعة للامور الذهنية لما تغير الاسم فيما لو رأينا شبحا شبهناه من بعيد واعتقدنا انه زيد ثم ظهر انه عمرو فنسميه اولا بزيد ثم بعمرو وليس ذلك الا لتغير الاعتقاد والامر الذهني فالالفاظ تابعة للاعتقاد وموضوعة للمعتقدات قلنا ولا ان هذا لا ينافي كون الالفاظ موضوعة للمعنى النفس الامري لان تسمية المعاني النفس الامرية بتلك الالفاظ التعبير عنها بها انما هو باعتقاد المتكلم اذ لا سبيل الى الواقع في التعبير عنه الا بمطابقة الاعتقاد فهذا الاختلاف في التسمية انما هو لاختلاف الاعتقاد بنفس الامر ثانيا نقول ان مذهب الخصم اما ان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية بشرط المطابقة مع نفس الامر ام مطلقا فان قال بالاول فالدليل مقلوب عليه اذ لو كان كذلك لما تغير الاسم وان قال بالثاني ففيه انه خلاف المتبادر وانه لو كان كذلك لما صح سلب زيد عن عمرو المعتقد ولا انه زيد في الشبح المذكور مع انه خلاف البداهة ولكان العبد المامور باعطاء زيد درهما ممتثلا في المثال المذكور لو اعطى الدرهم عمروا المعتقد او لا انه زيد حتى بعد ظهور انه عمرو وهو خلاف البداهة فظهر بطلان القول بالوضع للامور الذهنية واما بطلان القول بالوضع للامور الخارجية فاولا بانه خلاف المتبادر وثانيا النقض بالفاظ لا مصاديق لها في الخارج كالمعدوم واما بطلان مذهب المفصل فالتبادر والاستقراء المذكور بل هو يجري جوابا عن الوضع للامور الذهنية والخارجية ضابطة اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامور النفس الامرية ام المعلومة وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقامات الاول في ان النسبة بين هذه المسئلة وسابقتها عموم من وجه بحسب الاقوال لان من يقول هنا بوضع الالفاظ للامور المعلومة يقول انه لو امر باعطاء درهم للعالم النحوي من الجماعة المعهودة لم يجب على العبد الاعطاء الا بعد علمه بالشخص المعين العالم النحوي ولا يجب عليه الفحص عنه اذ معنى الامر اكرم من الجماعة المعهودة من علمنا انه نحوي واما من يقول بالوضع للامر النفس الامري فهو يقول في المثال لوجوب الفحص عن العالم النحوي من باب المقدمة اذ معنى الامر اكرم من الجماعة المعهودة من كان في الواقع عالما نحويا علمت به ام لم تعلم فيجب تحصيل العلم من باب المقدمة فيمكن لمن قال في المسئلة السابقة بالوضع للامر الذهني ان يقول هنا بالوضع للامر المعلوم او بالوضع للامر النفس الامري المقابل للمعلوم فان قال بالاول لم يلزمه الفحص وان قال بالثاني لزمه وكذا من يقول بوضع الالفاظ للامور الخارجية يمكنه هنا القول بوضع الالفاظ للمعلومات فلا فحص عليه والقول بوضعها للامور النفس الامرية فلازمه الفحص فالنسبة بين الكل من الذهن والمعلوم عموم من وجه وكذا بين الخارجي والنفس الامري بحسب القول الثاني الثاني يظهر ثمرة النزاع في لزوم الفحص وعدمه في المثال المذكور ومثله اية النباء وفي الشبهة المحصورة فان الامر بالاجتناب عن الحرام مثلا ان قلنا فيه بان الحرام موضوع للمعلوم لم يجب الاجتناب عن الشبهة وجاز ارتكاب الجميع وان قلنا انه موضوع للامر النفس الامري ومنصرف الى المعلوم بالتفصيل فكذلك وان قلنا انه موضوع للامر النفس الامري وليس منصرفا الى المعلوم بالتفصيل لزم الاجتناب من الجميع من باب المقدمة واما جعل التخطئة والتصويب من ثمرات هذه المسئلة فمحل كلام الثالث الحق وضع الالفاظ للامور النفس الامرية للتبادر والاستقراء المتقدم وايضا لو كانت موضوعة للامور المعلومة لما كان العبد المامور باكرام زيد مستحقا للذم بترك اكرامه اذا لم يكن بشخصه معلوما عنده وامكن تعيينه

ضابطة في ان الالفاظ هل هي موضوعة بازاء المعاني من حيث هي ام بقيد الذهن ام الخارج او لا

ضابطة في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامور النفس الامرية او المعلومة

اصل في تعارض العرف واللغة

اذا تعارض العرف واللغة ولم يكن للشارع اصطلاح خاص ولا قرينة على المراد وجهل تاريخ صدور الخطاب ففي تقديم اللغة لاصالة تاخر العرف او العرف كما هو المشهور للاستقراء او الوقف وجوه والاوجه تقديم اللغة لان مرجع التعارض الى تعارض العرف اللاحق والعرف السابق القريب من زمن الشارع نعم لو قال اللغوي في اللغة كذا وفي العرف كذا احتمل تقديم العرف تامل

بالفحص مع ان بناء العقلاء على الذم وايضا يلزم كون مجهول الحال واسطة بين العادل والفاسق والتالي باطل لعدم صحة سلب صفتي الفسق والعدالة عنه فان قلت الالفاظ وان كانت موضوعة للامر النفس الامري لكنها في مقام التكاليف محمولة على المعلومة حذرا من لزوم التكليف بما لا يطاق قلنا لزوم التكليف بما لا يطاق ثم لانه بعد الفحص اما يرتفع الاشتباه فلا كلام واما يستمر الاشتباه فان كان الامر دائرا بين امور غير محصورة فلا كلام ايضا العدم لزوم الاجتناب ح او بين امور محصورة فلا يلزم التكليف بما لا يطاق في تعلق الخطاب لامكان الاتيان بجميع المحتملات او ترك جميع المحتملات اذا كان الامر دائرا بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب وان كان دائرا بين الواجب والحرام فان كان احدهما مسبوقا باليقين فيستصحب وان لم يكن كذلك يرجع الى المرجحات فان وجدت والا حكم بالتخيير مع القرعة كما سيجيء انشاء الله مفصلا ضابطة

اختلفوا فيما اذا تعارض العرف واللغة على اقوال وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقامات **الاول** في تحرير محل النزاع **اعلم** ان العرف اما مستحدث متاخر بالقطع عن زمن صدور الخطاب عن الشارع واما مقدم عليه بالقطع بان كانت اللغة مهجورة قبل ذلك بالقطع واما لا نقطع بتاخر العرف عن زمن صدور الخطاب سواء علم المقارنة ام شك فيها وكذا لا نقطع بهجر اللغة قبله لا اشكال في الصورة الاولى في تقديم اللغة وتقديم العرف في الثانية الكلام انما هو في الثالث وغرضهم من هذا النزاع استنباط مراد الشارع من لفظ الكتاب والسنة فيجب على من اراد ذلك الفحص من القرائن فان وجدت القرينة على المراد فهو والا فان كان للشارع في هذا اللفظ عرف عليه والا فان علم عرف زمان الشارع حمل عليه وان لم يوجد شيء من ذلك فلا يخلو من امور خمسة اما ان يكون معنى عرفي زمان ذلك الشخص معلوما واللغة مجهولة فهاهنا نقضي العرف لاصالة الاتحاد وعدم النقل فهذه الصورة ليست محلا للنزاع كما لا يخفى انها معارضة باصالة تاخر الحادث لانا نقول انها لا تصلح للمعارضة اذ تلك الصورة لا تخلو عن صور اربع لانه اما ان يعلم استعمال ذلك اللفظ في زمان اللغة مع الشك في معناه المستعمل فيه او يعلم عدم الاستعمال للفظ فيه لغة مع القطع بعدم وجود ذلك المعنى ايضا في ذلك الزمان او يشك في استعمال ذلك اللفظ في ذلك الزمان مع العلم بوجود ذلك المعنى في ذلك الزمان ووجود معبر عنه فيه ولكن لا نعلم انه ذلك اللفظ ام غيره او يشك في الاستعمال في اللغة مع الشك في وجود المعنى ايضا واما الصورة الاولى فالرجحان فيها لاصالة عدم النقل لا لاصالة تاخر الحادث للعلم باستعمال ذلك اللفظ في اللغة ايضا كما هو المفروض بخلاف اصالة عدم النقل **الثاني** انه باتفاق منا ومنك ثبت في اللغة حادث فنحن متفقون بتقدم حادث لكن الشك في انه هل هو ذلك المعنى العرفي ام غيره فكما ان الاصل عدم تقدم حدوث ذلك المعنى العرفي فكذلك الاصل عدم تقدم ذلك الغير فاصالة تاخر الحادث لو مرجعها الى اصالة عدم تقدم الحادث معارضة بمثلها فيكون اصالة عدم النقل سليمة عن المعارض واما الصورة الثانية فلا يجري فيها شيء من الاصلين بل يحكم بمقتضى المعنى العرفي والوجه ظ واما الثالثة فيعمل فيها ايضا بالعرف لاصالة عدم تعدد الحادث واما الرابعة فلا شك فيها في تقديم العرف لاصالة تاخر الحادث واما ان يكون عكس ذلك اي يكون معنى عرف زمان اللغة معلوما وعرف زمان ذلك الشخص مجهولا فيحكم فيها بالمعنى اللغوي لاصالة عدم حصول النقل في العرف الى معنى اخر واما ان لا يكون شيء منهما معلوما فيحكم بالتوقف والرجوع الى الاصول الفقاهية العملية واما ان يكون كلاهما معلومين مع العلم باتحادهما فلا يتصور فيه النزاع واما ان يكون كلاهما معلومين متخالفين فيحمل كلام الشرع على اللغة ويحكم بحدوث العرف بعد صدور الخطاب او يحمل كلام الشرع على العرف وذلك محل الاشكال والنزاع والاقوال فقيل بتقديم اللغة لاصالة تاخر العرف وقيل بالتوقف وقيل بتقديم العرف واجيب عن اصالة تاخر العرف بان الاصل انما يفيد الظن المعتبر اذا لم يكن الشهرة على خلافه وههنا المشهور تقديم العرف واحتجوا عليه بوجوه الاول ان اكثر خطابات الشرع مطابق للعرف فيحمل المشكوك على الغالب الثاني الشهرة الثالث بعد مخالفة هذا العرف مع عرف الشارع مع انه لم يمض الا قليل من الزمان فان التخالف يحتاج الى زمان طويل واجيب عن الاول بانه ان اريد من الاستقراء الاستقراء في الالفاظ المخالفة معانيها العرفية مع اللغوية مع وجدان عرف الشارع على طبق عرف المتاخر فهو ممنوع لانه ليس الا صورة متعددة وان اريد به الاستقراء في الالفاظ المتحدة معانيها لغة وعرفا فلا ينفع في شيء وعن الثاني بان الشهرة مجردا لم يعلم مستندها او فساد مستندها وههنا يعلم المستند وفساده وهو الاستقراء الذي عرفت مع ان الشهرة المفيدة للظن حجيتها في المسائل الاصولية ممنوعة وعن الثالث بانا نشاهد تغير العرف يوما فيوما مع ان ذلك الاستبعاد يؤيد تقديم اللغة واما التوقف فحجته تعارض الادلة من الطرفين اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق هو الاول للاصل المذكور ولان مرادنا باللغة في تعارض العرف واللغة هو اللغة الواصلة الينا من متون اللغة المتداولة في يومنا هذا ولا ريب ان زمان نقل متون اللغة انما هو بعد زمن الشرع او اواسط زمن الشرع كزمن الائمة ع او بعده بقليل فعلى هذا نقول اولا ان المقصود الاصلي من تدوينهم الكتب اللغوية معرفة الفاظ الكتاب والسنة فلا ريب ان اهل هذه الكتب انما بينوا ما كان متعارفا في زمن الشارع ومتداولا في محاورات عرفه فيجب تقديم اللغة وثانيا انا نعلم ان ديدن اللغويين انهم انما نقلوا وذكروا الفاظا كانت متعارفة في محاوراتهم وعرفهم لبعد نقلهم المعاني المتداولة

في تعارض العرف مع اللغة

اصل في تعارض عرف السائل والمسئول اذا تعارض عرف السائل او المسئول وبلد السؤال ففي تقديم عرف السائل مطلقا او ان وافق عرف بلد السؤال مطلقا او ان وافق عرف السائل او ان وافق عرف المسئول او ان وافق عرف احدهما او التوقف او غير ذلك وجوه والحق ان صور المسئلة كثيرة لان كلا من السائل والمسئول اما عالم باصطلاح الاخر او جاهل فهما اما عالمان او جاهلان او مختلفان ثم المسئول العالم باصطلاح السائل اما ان يعتقد بان السائل ايضا يعلم اصطلاحه او يعتقد عدم علمه او يشك او لا يلتفت الى غير ذلك من الاقسام والمرجع في الكل بناء العرف او حكم القوة العاقلة كما لو كان المسئول جاهلا باصطلاح السائل فانه لا يتصور عقلا حمل كلامه على اصطلاحه **اصل** في الفاظ الموازين والمقادير اطلاق الفاظ الموازين والمقادير على الناقص او الزائد بيسير انما هو من باب المجاز للتبادر وصحة السلب ولزوم التسلسل لولاه فلا اشتباه في الشرعيات وان حصل التسامح في العرفيات في الامور الحقيرة وذلك اما للاحتياط او للاصول اللفظية

نتايج

في تعارض عرف السائل والمسئول

في الزمن السابق عن زمنهم المهجورة في عرفهم كقبل زمن النبي صلى الله عليه وآله من اوايل العرب لا نقلوا ايضا عن العرف المتاخر عن عرفهم لانه لا يتصور واذا تبين ذلك ظهر ان التعارض بين الفريقين انما هو في العرف المتاخر اللاحق والعرف السابق القريب من زمن الشارع الذي ليسمونه لغة فحمل كلام الشارع على العرف الاقرب الى زمانه اولى من حمله على العرف الابعد ولازمه تقدم اللغة وقد ظهر مما ذكر المقامات الاخران وهما ثمرة المسئلة وبيان الحق من الاقوال **ضابطة** اختلفوا في تعارض عرف السائل والمسئول فقيل بتقديم عرف السائل وقيل بتقديم عرف المسئول وقيل بتقديم عرف بلد السؤال وقيل بتقديم عرف بلد السؤال ان وافق عرف بلد السائل وقيل بتقديم عرف بلد السؤال ان وافق عرف المسئول وقيل بتقديم عرف بلد السؤال ان وافق عرف احدهما وقيل باقوال اخر والتحقيق ان هيهنا صور لان كلا من السائل والمسئول اما ان يكون عالما باصطلاح الاخر او جاهلا فهما اما جاهلان او عالمان او مختلفان وصورتان من تلك الاربعة وهما صورتا علم المسئول باصطلاح السائل سواء علم هو اصطلاح المسئول ام لا كل منهما اربع صور لان المسئول اذا علم باصطلاح الاخر فاما ان يعتقد بان السائل ايض يعلم اصطلاحه او يعتقد عدم علمه به او يشك فيه او لا يلتفت اصلا فهذه ثمانية مع الاثنين الباقيين عشرة فهذه العشرة مع ملاحظة بلد المسئول وبلد السائل وبلد السؤال تبلغ ثلثين والثلثون مع ملاحظة كون مدلول اللفظ الصادر من المعصوم ع من المقادير والموازين او غيرهما يصير ستين اما الحكم في صورة كون المسئول جاهلا سواء كان السائل عالما ام جاهلا كان السؤال في بلد السائل او المسئول او غيرهما كان مدلول اللفظ من المقادير والموازين او غيرهما فهو تقديم عرف المسئول في كل تلك الصور الاثنا عشر لان حمل لفظ المتكلم على غير مصطلحه مع عدم اطلاعه غير معقول فلا يتصور ارادته فلا يمكن الحمل عليه بقي هيهنا صورة وهي ان يكون السؤال في بلد غيرهما مع كون المسئول عالما بعرفه سواء علم المسئول علم السائل باصطلاحه او عدمه او كان شاكا او غير ملتفت وسواء اعتقد المسئول علم السائل بعرف هذا البلد او جهله او كان شاكا او غير ملتفت فهذه الصور ستة عشر سيجيء حكمها انشاء الله واما اذا كانا عالمين وكان السؤال في بلد المسئول مع كون مدلول اللفظ من المقادير والموازين فان كان المسئول معتقدا بعلم السائل باصطلاحه او غير ملتفت بعلمه به قدم عرف المسئول لبناء العرف عليه فان قلت فكيف تحمل رواية الف ومائتي رطل على العراقي حيث سئل المعصوم ع عن الكر والسائل عراقي قلنا ان ذلك لدليل خارجي وهو ان المعصوم ع سئل عن الكر في مكة فاجاب ستمائة رطل وذلك محمول على الرطل المكي الذي هو ضعف العراقي اذ لا يمكن حمله على المدني والعراقي فيجب حمله على المكي فيصير الفا ومائتي رطل عراقي فذلك قرينة الحمل في الرواية الاولى على العراقي ولولا ذلك لوجب حمله على المدني وان كان معتقدا لجهله به قدم عرف السائل لما مر ولاستلزام الحمل على غيره اي على عرف المسئول الاغراء بالجهل ولغوية كلام المسئول وان كان شاكا فلو كان شكه بدويا يزول بملاحظة كون اغلب الواردين في بلد عالمين باصطلاح اهله قدم عرف المسئول والا فالتوقف لان بناء العرف في تعيين الموازين والمقادير وتقييدها فاذا وجد في كلامهم غير معين فلا بد من التوقف ثم مع هذا الفرض لو وقع السؤال في بلد السائل قدم عرفه مطلقا سواء اعتقد المسئول علمه باصطلاحه او جهله به او كان شاكا او غير ملتفت الى علم السائل وجهله لبناء العرف ومعارضا لو وقع السؤال في بلد غيرهما فالمسئول اما ان يكون عالما بعرف ذلك البلد او جاهلا به فان كان عالما فاما ان يعتقد بعلم السائل بعرف ذلك البلد او بجهله به او يكون شاكا او غير ملتفت وعلى التقادير الاربعة اما ان يعتقد بعلم السائل باصطلاحه او بجهله به او يكون شاكا او غير ملتفت فالاقسام ستة عشر فان كان المسئول معتقدا بعلم السائل بعرف البلد حمل على عرف البلد مطلقا وكذا لو كان غير ملتفت فعلم حال ثمانية من ستة عشر وان كان شاكا في علمه وجهله به فالتوقف مطلقا اي في كل الاربعة وان اعتقد بجهله به فان اعتقد بجهله باصطلاحه ايضا قدم عرف السائل والا فالتوقف مطلقا اي في جميع الثلثة الباقية وان كان المسئول جاهلا بعرف ذلك البلد فان اعتقد جهل السائل باصطلاحه حكم على عرف بلد السائل مع فقد المرجحات الخارجية والا فالتوقف في الثلثة الباقية هذا كله اذا كانا عالمين باصطلاح كل منهما واما لو كان المسئول عارفا بعرف السائل والسائل جاهلا باصطلاح المسئول فهذا ايضا ينقسم الى تلك الاقسام وحكمها حكمها بعينها واما الصور الستة عشر التي بقيت في صورة كون المسئول جاهلا بعرف السائل مع وقوع السؤال في بلد غيرهما مع علم المسئول بعرفه فحكمها حكم الستة عشر السابقة بلا تفاوت الا في شاذ من الاقسام فمجموع الاقسام المبين حكمها اربعة وثمانون هذا كله اذا كان مدلول اللفظ الصادر عن الامام عليه السلام من المقادير والموازين والمساحات وان كان غيرها من الاقسام فالاقسام ايضا بقدر الاقسام السابقة والاحكام ايضا كما سبق لكن الصور المحمولة على التوقف هنا اكثر كما اذا علم كل منهما بعرف الاخر وكان السؤال في بلد غيرهما مع كونهما عالمين بعرفه مع كون المسئول عالما بعلم السائل بعرفه وبعرف ذلك البلد فالحكم هنا التوقف بخلاف الاقسام السابقة فان الحكم فيها الحمل على عرف ذلك البلد واستخراج احكام الصور بالرجوع الى بناء العرف ثم ان تلك المذكورات انما هي الاقسام المثمرة والا فالاقسام ترتقي الى خمسمائة **ضابطة** اطلاق الفاظ الموازين

تعليق في الحقيقة الشرعية تطلق المتشرعة على كل من تدين بدين الاسلام ولو عاميا والحقيقة الشرعية على كل لفظ استعمله الشارع في المعنى الشرعي بطريق الحقيقة تعيينيا أم تعينيا والشارع على جاعل احكام الشرع ومخترعها وهو الله سبحانه لا غير نعم الشارع بمعنى المبين يمكن اطلاقه على النبي واما التفويض الوارد في الاخبار فمن باب الاذن في بيان الاحكام على طبق الصفات لا جعل الحكم كما بيّنه ثم الالفاظ التي اختلف في ثبوت الحقيقة الشرعية فيها قد استعملت في المعنى الشرعي في لسان الشرع ولو مجازا الا انها باقية على معانيها اللغوية والزوائد شروط وقيود فهمت من الخارج كما عن القاضي منه

في اطلاق الفاظ المقادير على الناقص

والمقادير على الناقص او الزائد بيسير هل هو بطريق الحقيقة العرفية او المجاز والمسامحة وجهان وتنقيح المبحث برسم مقامات **الاول** في تشخيص اصل الحقيقة والمجازية والحق انها حقايق في المقادير والموازين المعينة واطلاقهما على ما دون او على ما زاد على سبيل المجاز والمسامحة للتبادر في التام وصحة السلب عن الزايد والناقص وما يترائى في بادي النظر من التبادر وعدم صحة السلب فهو ناش عن القرائن او الغفلة عن الزيادة والنقصان لقلتهما مضافا الى انه لو كان حقيقة فيهما لزم التسلسل فيلزم حصول الامتثال باتيان مثقال من الحنطة اذا امر باتيان من منها **الثاني** في انه على فرض الحقيقة في الزائد والناقص هل هي عرفية طارية ام لغوية الحق الاول للاصل فتامل ولكونهما من الغلبة الحاصلة منه وجه قطعا **الثالث** في انه هل يجوز التعدي في التسامح في الشرعيات ايضا لو شككنا في حال العرف وعلمنا بكونهم شاكين في جواز المسامحة وعدم جوازها ام لا بل المرجع هو الاصول اللفظية ام العملية الحق الاخير لعدم الدليل على الجواز وح فهل المرجع الاصول اللفظية ام العملية للشك في حال العرف الحق الاول لان الشك بدوي **الرابع** في انه على فرض مسامحة العرف في الشرعيات بان يقصر الصلوة في اقل من ثمانية فراسخ بشبر هل يعتبر مسامحتهم فيها حتى يكون الاحكام متعلقة بما يطلقون الالفاظ عليه مسامحة ام لا يعتبر مسامحتهم ويكون متعلق الاحكام نفس المداليل الحقيقية لتلك الالفاظ فيه اشكال من ان الالفاظ حقايق في المقادير المعينة فيجب حملها عليها والحكم بانها مراد الشارع وعدم اعتبار مسامحة العرف غاية ما في الباب عدم كونهم عاصين في المسامحة لغفلتهم واما الملتفت فليس له المسامحة ومن ان مراد الشارع لو كان هو المعاني الحقيقية مع عدم جواز المسامحة لاجل تعلق الحكم بنفس المعنى الحقيقي لكان اللازم عليه تنبيه العرف والبيان لهم حذرا من الاغراء والتقرير على الخطاء وهو خلاف اللطف فيقوى الاعتبار بمسامحتهم كما عليه جمع من الفقهاء والمختار هو لزوم الاحتياط في المواضع التي ثبت فيها مسامحة العرف مسامحة جلية لتصادم قواعد اللفظية مع القواعد والاصول العملية ايضا لا دليل على اعتبارها هنا فيجب الاحتياط **الخامس** في ان مسامحتهم هل هي ثابتة في الشرعيات ام لا الحق ان العرف يتسامحون في بعض الموارد كالمسافات والموازين الردية **وليعلم** ايضا ان لفظ اليوم له اطلاقات خمسة يطلق على المجموع المركب من اربعة وعشرين ساعة وعلى قطعة من الزمان السارية فيها ويشهد بهذين الاطلاقين قول الفقهاء يجب القصر في اربع فراسخ مع الرجوع ليومه لكون مذهبهم كفاية الرجوع في الليل في لزوم القصر ولو كان مع الذهاب فيهما ايضا وعلى ما بين طلوع الفجر الصادق وغروب الشمس وعلى ما بين البياض القريب من طلوعها والبياض الثابت بعد الغروب بمقدار ساعة فصاعدا بيسير وعلى ما بين طلوعها وغروبها ولا شبهة في مجازيته في الاطلاقين الاولين وانما الاشكال في الباقي والحق انه حقيقة في الرابع لانه المتبادر عرفا لا غير وكذا لفظ بياض اليوم المتداول في الالسنة ايضا حقيقة فيه ومما ذكر يظهر ورود الاشكال على جماعة من العلماء حيث حملوا اليوم في قوله عليه السلام مسير يوم على يوم الصوم من جهتين احدهما انك عرفت اطلاقات اليوم فكيف حملوا عليه بلا دليل واخريهما انا سلمنا كونه حقيقة فيه ولكن المتبادر من تركيب قوله عليه السلام مسير يوم هو مسير يوم بحسب المتعارف ولا شك ان المتعارف ليس يوم الصوم على ان مسير يوم الصوم ازيد من ثمانية فراسخ **ضابطة** في الحقيقة الشرعية وفيها مقامات **الاول** في بيان معنى لفظ المتشرعة والحقيقة الشرعية والشارع فالاول موضوع لكل من يدين بدين الاسلام عالما او عاميا والثاني موضوع لكل لفظ استعملها الشارع في المعاني الشرعية بطريق الحقيقة تعيينيا كان ام تعينيا والثالث موضوع لمن جعل احكام الشرع واخترعها وهو بهذا المعنى منحصر في الله تعالى شانه واطلاقه على النبي صلى الله عليه وآله غلط وما يقال من انه زاد في اليومية هيئة ركعتين وانهما فرض النبي وانه صلى الله عليه وآله سن غسل الجمعة وانه تعالى فوض بعض الاحكام اليه فمعناه انه تع فوض بيان الاحكام المخلوقة له تع التابعة للصفات الكامنة اليه لما اعطاه الله تعالى من القوة القدسية المدركة للحسن والقبح الذاتيين اللذين هما ملزومان للاحكام المجعولة لما ثبت من كون الحسن والقبح عقليين لا انه فوض خلق الاحكام الى النبي صلى الله عليه وآله فالتفويض الوارد في الاخبار من باب الاذن في بيان الاحكام بما اعطاه من القوة العاقلة المنزهة للبيان الاجمالي نعم يمكن اطلاق لفظ الشارع بمعنى المبين عليه صلى الله عليه وآله اما مجازا او على الاشتراك اللفظي ولكن لا ازمة صحة اطلاقه على الائمة بل على العلماء ايضا الا ان يق المراد من بيان الشرع هو بيان مختص بالنبي صلى الله عليه وآله وائمة مختص بالائمة **الثاني** في ان الالفاظ التي اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية فيها هل استعملت في غير معانيها اللغوية في لسان الشرع ولو على سبيل المجاز ام لا بل كون تلك الالفاظ باقية على معانيها اللغوية ومستعملة فيها عند الشارع والزوائد شروط وقيود فهمت من الخارج كما عن القاضي وثمرة هذا النزاع يظهر في اجراء اصل العدم في ماهية العبادات فيمكن على طريقة القاضي اجراء الاصل مط سواء كان الشك في الاجزاء المقومة وغير المقومة او في الشروط بخلاف غير القاضي فانه لا يمكن اجراء الاصل على مذهب الصحيحي مط وكذا على مذهب الاعمي في الاجزاء المقومة واما في غيرها فيجوز مط شروطا كانت او اجزاء للمطلوب والمراد بالجزء المقوم ما ينتفي بانتفائه الاسم وغير المقوم هو ما ينتفي

في الحقيقة الشرعية

باسقاط

للاتفاق ولزوم عدم كون الاخرس المنفرد مصليا الا ان يجعل الدعاء اعم من اللفظي والقلبي ولان تقييد المطلق بالمنفصل في الاوامر مجاز الا ان يكون انكاره لغير مجاز التقييد لانه

ينافي اجراء الاصل في الاركان ثم تظهر الثمرة بينه وبينهم في اجراء الاصل في الاركان وفي الحمل على المعنى اللغوي عند فقد القرينة فيما لا القائل بالحقيقة الشرعية نتائج

في تحقيق ثمرة النزاع

بانتفائه المطلوب وان صدق الاسم والشرع في جواز اجراء الاصل مط على مذهب القاضي انه مع الشك في الجزئية والشرطية لا شك في تحقق المهية اي مهية مدلول اللفظ وصدق الاسم وانما الشك في التكليف والتقييد والاصل يقتضي البراءة والاطلاق بخلاف الصحيحي مط والاعمي لو كان شكه في الجزء المقوم لعدم تحقق المهية فلا يمكن التمسك بالاطلاق لعدم تحقق صدق الاسم واصالة الاشتغال ثم ان تقسيم الاجزاء الى المقوم وغيره انما هو على مذهب الاعمي لانه على مذهب القاضي لا يكون مدلول اللفظ مركبا حتى يكون له اجزاء وعلى مذهب الصحيحي الاجزاء كلها مقومات وكذا الشرائط ايض مقومة للمهية وان كانت خارجة لعدم تحقق المهية وعدم صدق الاسم الا بها والفرق بين جزء المهية وشرطها بعد اشتراكهما في عدم تحقق المهية بدونهما ان الشرط لو فرض تحقق المهية على خلاف العادة بدونه لتحقق صدق الاسم بخلاف الجزء مثلا تاثير الفاعل شرط لتحقق الشيء لكن لو فرض تحققه بدون الفاعل لم يضر في صدق الاسم بخلاف الجزء المادي والصوري فان صدق الاسم بدون تحقق الجزء مح غير معقول وتظهر الثمرة بين القاضي والقائل بالحقيقة الشرعية انه في صورة تجرد اللفظ عن القرينة يحمل على المعنى اللغوي عند القاضي وعلى المعنى الشرعي عند القايل بالحقيقة الشرعية ثم ان الاصل في هذا النزاع مع القاضي لان الاصل عدم النقل وعدم ثبوت الاستعمال في المهية المخترعة فتامل وكذا الاصل العملي معه لان قوله في محل الشك في الشرطية والجزئية مستلزم لنفي التكليف باصل البراءة بخلاف غيره والجواب عن القاضي اولا باتفاق الامامية وغيرهم على ان للشارع في تلك الالفاظ اصطلاحا في المهيات المخترعة وهذا الوفاق لو لم يفد القطع فلا اقل من الظن الذي هو حجة في الموضوع المستنبط وثانيا ان لازمه عدم كون الاخرس مصليا اذا لم يكن مقتديا اذ الصلوة لغة اما بمعنى الدعاء والاتباع وليس فيه شيء منهما مع انه في العرف يصدق عليه المصلي الا ان يقال ان الدعاء اعم من اللفظي والقلبي وتبادر خصوص اللفظي عند الاطلاق تبادر اطلاقي لعدم صحة سلبه عن القلبي وثالثا ان المجاز والاستعمال في الماهية المحدثة المركبة لازم على مذهب القاضي ايضا لانه قايل بحصول التقييد في المعنى اللغوي وان الشروط قيود خارجية كما مر فنحن نقول ان اصح الاقوال في تقييد المطلقات ان ما كان التقييد فيه منفصلا وكان المطلق متعلقا للتكليف كقوله اقيموا الصلوة ونحوه فهو موجب لمجازية المطلق وكاشف عن ارادة الخاص من لفظ الصلوة في المثال مطلق الدعاء ثم اريد من الالفاظ المثبتة للتقييد الخصوصية لزم النسخ وهو خلاف الاجماع فيجب ان يكون تلك الالفاظ المثبتة للتقييد كاشفة عن ارادة الخاص من لفظ المطلق فيكون لفظ الصلوة مجازا مستعملا في المعنى الخاص المركب المخترع فتامل الا ان يقول القاضي اني اسلم هذا القسم من الاستعمال المجازي المسبب عن التقييد في المطلق لكن لا اسلم المجازي الذي يدعيه الجمهور اعني الاستعمال في المعاني المحدثة الجملة استعمالا مجازيا خارجا عن التقييد وعلى هذا يترتب الثمرة التي جعلناها بين القاضي والجمهور لانه يمكن عنده ح اجراء الاصل في الاجزاء وان كانت مقومة لان المراد من اللفظ عنده هو الدعاء المقيد فكل قيد ثبت بالدليل اخذه والا دفعه بالاصل كساير المطلقات بخلاف غيره فانه لا يمكنه اجراء الاصل اذا كان الشك في الجزء المقوم وان كان اعميا ايضا للشك في حصول المهية يحتاج مع اصالة بقاء الاشتغال والجواب الحقيقي عن القاضي هو الاول اي الاتفاق المفيد للقطع بواسطة القرائن الخارجية **الثالث** انه بعد ثبوت استعمال الشارع تلك الالفاظ في المهيات المخترعة هل هو من باب الحقيقة او المجاز فيه اقوال قول بثبوت الحقيقة بالوضع التعيني واخر بالوضع التعييني وثالث بعدم ثبوت الحقيقة مط ورابع بثبوتها في الفاظ العبادات وعدم ثبوتها في المعاملات **وخامس** بثبوتها في الالفاظ المتداولة عبادة كانت ام معاملة وعدم ثبوتها في غيرها **وسادس** بالعدم في زمن النبي مطلقا والثبوت في زمن الصادقين عليهما السلام **وسابع** بالثبوت في الالفاظ المتداولة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وغيرها في زمن الصادقين عليهما السلام **وثامن** بثبوت الحقيقة في بعض الالفاظ في زمن النبي صلى الله عليه وآله وفي بعض اخر في زمن الحسنين ع روحي فداهما **وتاسع** بالثبوت في الالفاظ المتداولة في زمن النبي صلى الله عليه وآله في بعض اخر في زمن الحسنين ع وفي بعض اخر في زمن الصادقين عليهما السلام وهكذا وبعض اخر لم يصر حقيقة الى الان وهذا القول عن بعض متاخر المتاخرين **والحق** عندنا التفصيل بين الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة فما يكون استعماله في الكتاب والسنة في المعنى الشرعي اكثر من استعماله في المعنى اللغوي حملناه في كلام الشارع على المعنى الشرعي وما لم يكن كذلك لم نحمله على المعنى الشرعي وان كان استعماله في خارج الكتاب والسنة في المعنى الشرعي اكثر من استعماله في المعنى اللغوي فيحمل على المعنى اللغوي لعدم ثبوت الحقيقة فيه والفرق بين مختارنا وبين القول الخامس ان النسبة بين الالفاظ المتداولة والالفاظ التي يكون استعمالها في المعنى الشرعي اكثر من الاستعمال في المعنى اللغوي في خصوص الكتاب والسنة عموم من وجه اذ اللفظ قد يكون متداولا في الخارج مع ان استعماله في المعنى الشرعي في الكتاب والسنة لا يكون اكثر من استعماله في المعنى اللغوي وقد يكون بالعكس وقد يجتمعان فالنسبة بين القولين ايضا بحسب الموارد عموم من وجه اذا عرفت ذلك فاعلم انهم ذكروا ان فايدة النزاع تظهر في الفاظ الكتاب والسنة فان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية حملنا تلك الالفاظ عند تجردها عن القرينة

في بيان ثمرة النزاع

بعد ثبوت استعمال الشارع ففي كونه بالوضع في كل الالفاظ تعيينيا ام تعينيا او في الفاظ العبادات خاصة او في الالفاظ المتداولة خاصة او في زمن الصادقين مطلقا او في الالفاظ المتداولة في زمن النبي وفي غيرها في زمن المتاخرين او عدم الوضع مطلقا وجوه والحق ان ما كان من تلك الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة اغلب استعمالا فيها في المعنى الشرعي من اللغوي حملناه عند فقد القرينة عليه الا فلا لبناء العرف والتمسك للاثبات المطلق باللطف لشدة الحاجة وعدم تجشم القرائن كثيرا وبالاستقراء في احوال المصطلحين ضعيف لان المقتضي لتحقق الوضع تعيينيا او بان ثبوتها في بعض الالفاظ كالصلوة قطعي وفي غيره بالاجماع المركب لان التفاصيل لم تكن وانما نشات من المتاخرين والقلب بضميمة الاصل واضح الفساد تايج

على المعنى اللغوي وان قلنا بثبوتها بالوضع التعييني حملناه على المعنى الشرعي مطلقا وبالوضع التعيني فلا يخلو اما ان يكون زمن صدور الخطاب وزمن حصول الوضع التعيني كلاهما معلومين او مجهولين او احدهما معلوما والاخر مجهولا وعلى الاول حمل على المعنى اللغوي ان كان زمن حصول الوضع التعيني مؤخرا وعلى الشرعي ان كان مقدما وفي المجهولين يتوقف لتعارض اصالتي تاخر الحادث مع فقد المرجح وعلى فرض معلومية زمان الصدور ومجهولية زمان الوضع يحمل على اللغوي لاصالة تاخر الوضع وفي عكسه يحمل على الشرعي لاصالة تاخر صدور الخطاب عن الوضع وهكذا قرروا الثمرة وفيه اولا ان هذا التفصيل بعينه جار في التعييني ايضا فما وجه تخصيص التفصيل بالتعيني والحكم في التعييني بالحمل على المعنى الشرعي على الاطلاق مع احتمال تاخر الوضع التعييني عن جملة من الاستعمالات وثانيا ان حمل الفاظ الكتاب بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية على المعنى الشرعي انما يصح لو كان الواضع لتلك الالفاظ هو الله تعالى ولو كان هو النبي صلى الله عليه وآله فلا يصح الا حمل الالفاظ السنة عليه ويمكن الجواب عن الاول بان الذي يظهر من تتبع احوال الواضعين انهم اذا ارادوا ان يضعوا لفظا لمعنى بالوضع التعييني قدموا الوضع على الاستعمال حذرا عن اللغوية فاذا كان الوضع مقدما على نحو الاستعمال فلا احتياج الى التفصيل المذكور في حمل اللفظ على المعنى الشرعي على القول بثبوت الوضع التعييني وعن الثاني بان الواضع لتلك الالفاظ للمعاني الشرعية وان كان هو الرسول صلى الله عليه وآله لكن يحمل الفاظ الكتاب ايضا على المعاني الشرعية لكون الكتاب نازلا باصطلاحه اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الدليل على المختار وهو ثبوت الحقيقة في الالفاظ الغالبة الاستعمال في المعاني الشرعية في الكتاب والسنة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وعدمها في غيرها فيحمل غيرها على المعنى اللغوي عند عدم القرينة وثبوتها في الاول انما هو بالتعيين فيحمل تلك الالفاظ الواردة الغالبة الاستعمال على المعاني الشرعية في الكتاب والسنة عند عدم القرينة هو بناء العرف الا ترى ان الاطباء مثلا في زماننا لو تتبعوا كتاب افلاطون ووجدوا اللفظ الفلاني في كتابه مستعملا في المعنى المصطلح عند القدماء وفي معناه الاصلي في قليل من الموارد ثم حصل لهم الاشتباه في مورد في ان مراده هل هو المعنى المصطلح عندهم ام غيره بان لم يعلموا انه كما يكون حقيقة الآن في المعنى المعهود عندهم هل كان حقيقة فيه ايضا في الصدر الاول كزمان افلاطون ام لا فلا شك انهم يحكمون باتحاد هذا الزمان مع الصدر الاول فيحملون هذا اللفظ في كلامه مجردا عن القرينة على مصطلح الاطباء وكذا حال اهل التواريخ والامثلة كثيرة فلاحظ احتج المثبتون على الاطلاق بوجوه **الاول** ان من لطف الله احداث الموضوعات اللغوية تسهيلا لابراز ما في الضمير ففيما نحن فيه نقول المقتضي للوضع وهو شدة الحاجة وتوفر الدواعي موجود فمقتضى اللطف ان يضع الشارع تلك الالفاظ لتلك المعاني حتى لا يحتاج الى تجشم القرائن كثيرا وفيه اولا ان هذا الدليل ظني لا يجدي في الموضوع المستنبط كما سيجيء وثانيا ان تجشم القرائن كثيرا على فرض عدم الوضع انما هو فيما كان الاستعمال في المعنى الشرعي اكثر من اللغوي واما في العكس فيجب عدم النقل عن اللغة لما ذكرت من لزوم تجشم القرائن الكثيرة وفي صورة تساوي الاستعمال في اللغوي والشرعي لا مرجح في البين اصلا للنقل لعدمه فلا وجه لاطلاق هذا الحكم **الثاني** الاستقراء الذي هو اقوى ادلتهم وبيانه انا وجدنا ان اهل كل عرف خاص كالنحوي وغيره واهل كل صنعة وحرفة اذا ارادوا استعمال اللفظ في اصطلاحهم في غير المعنى اللغوي يضعون ذلك اللفظ اولا لذلك المعنى ثم يستعملونه فيه فمن الاستقراء في حال الواضعين نظن بثبوت الوضع من الشارع تعيينيا وفيه اولا قلب الاستقراء بانا وجدنا بنائهم على استعمال تلك الالفاظ فيما اصطلحوا عليه مجازا حتى بلغت مرتبة الحقيقة بمرور الايام ومقتضى تاخر الحادث وهو الوضع ايضا ذلك فكذا الشارع لالحاق الظن المشكوك بالغالب فهذه الالفاظ موضوعة عنده لهذه المعاني تعينا وثانيا انه مسلم فيما كثر استعماله لا مطلقا فالدليل اخص من المدعى **الثالث** انا قاطعون بثبوت الحقيقة في بعض الالفاظ كالصلوة والصوم بحكم الوجدان ونتم في الباقي بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل اذ القول بين القدماء منحصر في الاثبات والنفي المطلقين وانما نشات تلك التفاصيل من المتاخرين ولا يمكن القلب بعدم ثبوتها في الالفاظ النادرة الاستعمال باصالة تاخر الحادث وفيما بقي بالاجماع المركب لان احد شطري اجماعنا ثابت بالقطع وشطري هذا الاجماع هو الاصل فكيف يعارض القطع وفيه اولا منع عدم القول بالفصل بين القدماء وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وسلمنا انحصار قولهم في اثنين ولكن من اين علمت ان احدهما الاثبات المطلق والاخر النفي المطلق ولم يكن احدهما قول المفصل وثانيا سلمنا اتفاق القدماء على القولين المذكورين لكن الاجماع المركب حجة من باب الكشف والوصف لا التعبد والوصف فيما نحن فيه على الخلاف لما ترى من بناء العرف على عدم ثبوت الحقيقة في الالفاظ الغير المتداولة النادرة الاستعمال **الرابع** انه لا شك في ثبوت مسميات تلك الالفاظ في الامم السابقة بل يظهر من بعضها ثبوتها في زمن الجاهلية عند مشركي العرب فلا يبعد دعوى ثبوت الحقيقة في تلك المعاني قبل البعثة فكيف بعدها وبعد انتشار الشريعة لا يقال ان ثبوت المسمى في الامم السالفة لا يدل على ثبوت التسمية عندهم اذ من الجائز ان يكون تعبيرهم عنها بغير تلك الالفاظ بل نظن ذلك لان لغتهم غير العربية والتمسك بقوله تعالى واوصاني بالصلوة

ادلة المثبتين

مردود

او بثبوت مسميات بعض تلك الالفاظ فى الامم السابقة والظاهر انهم كانوا يعبرون عنها فى لسان العرب بتلك الالفاظ ولم يحصل فى شرعنا اختلاف فى المسمى بحيث يوجب اختلاف الوضع
ولم نجد مفصلا بين الالفاظ من تلك الجهة او بذهاب المشهور الموجب للظن فى الموضوع المستنبط بل استفاضة نقل الاجماع على الثبوت وعلى الحمل على المعنى الشرعى او بان العرف العام والمتشرعة
يحملون تلك الالفاظ الواقعة فى الكتاب والسنة وغيرهما بمجرد سماعها على المعنى الشرعى مدفوع بان الظن الذى لا حجية فيه بحشم القرائن كثيرا انما يلزم اذا كان الاستعمال فى المعنى الشرعى اكثر
من اللغوى لا فى العكس فانه بالعكس ولا مع التساوى ففقد المرجح وبان الاستقراء انما يتم فيما كثر استعماله لا مطلقا بل مقتضى الاستقراء وتاخر الحادث كون الوضع حاصلا من كثرة الاستعمال
لا التعيين وبان وجود القول بالفصل بين الفقد مما يرد عدم الوجدان لا يدل على العدم ثم انحصار القول بينهم فى الاثبات المطلق والنفى المطلق ثم فلعل احد القولين فيهم بعد تسليم
انحصار قولهم فى اثنين هو التفصيل ثم حجية الاجماع المركب مع عدم الكشف ممنوعة فانا نرى بناء العرف على عدم ثبوت الحقيقة فى الالفاظ النادرة الاستعمال وبان عدم اختلاف الوضع باختلاف الكيفية ثم ثم وجود الاجماع المركب هنا بل وحجيته ثم كما مر وبان الوصف من الشهرة بعد ما عرفته من طريقة العرف غير حاصل ونقل الاجماعات على الحمل على المعنى الشرعى لا يدل على الوضع وبناء العرف العام او المتشرعة على الحمل على المعنى الشرعى مط بعد التفاتهم الى كثرة الاستعمال وندرته ثم مع ان الحمل اعم من الوضع ولو تمسك النافى المطلق بالاصل فقد اندفع بما مر او بان الشارع لو وضعها لبينها للحاضرين لكونهم مكلفين بمضامينها ولو بينها لنقل الينا لمشاركتنا معهم فى التكليف ولو نقل لكان اما بالتواتر فمنافيه وجود الخلاف او بالاحاد فلا تفيد الا الظن الذى ليس حجة فى المسئلة الاصولية ففيه منع الملازمة الاولى ان اراد من البيان تصريح الشارع بالوضع لامكان تفهيم المراد بالترديد والقرائن والثانية ان اراد من البيان غير التصريح اذ المشاركة لا تقتضى النقل الينا والا لعم الكل وعلمنا بكل الاحكام فالمشاركة انما هى فى استفراغ الوسع فى تحصيل العلم بما كلفوا به فان علمنا علمنا والا رجعنا الى الاصل على ان غاية ذلك انه يجب عليهم التبليغ والتكليف بالشئ لا يقتضى حصوله مضافا الى منع الملازمة الثالثة اذ لا ينحصر النقل فى التواتر والاحاد لامكان حصوله بالتتبع والاجتهاد
منه

مردود بان هذا نقل بالمعنى لانا نقول ان الظاهر انهم كانوا اذا ارادوا التعبير عن تلك المعانى بالعربية عبروا عنها بتلك الالفاظ وهذا كاف فى ثبوت التسمية قبل البعثة فان قلت سلمنا ذلك اى حصول التسمية والوضع فى الامم السابقة لكن ذلك لا يستلزم الحقيقة للمعانى الثابتة فى شرعنا لاختلاف الكيفية قلنا واذا ثبت الوضع فى السابق ثبت فى شرعنا ايضا لعدم حصول الاختلاف المغير للوضع فان لفظ الصلوة موضوع فى السابق للاثر القابل لهذا الاختلاف اليسير الغير المغير لاصل الموضوع له واذا ثبت فى لفظ الصلوة ثبت فيما عداه بالاجماع المركب اذ لا مفصل من تلك الجهة اى بين الالفاظ التى كانت مسمياتها قبل شرعنا غيرها وفيه اولا ان عدم الاختلاف اى عدم اختلاف الوضع باختلاف الكيفية ثم وثانيا منع الاجماع المركب لاحتمال وجود المفصل بل لا معنى للتمسك بالاجماع المركب فى المسئلة التى لم ترتق اقوالها الى هذا المبلغ وثالثا سلمنا لكن يمنع حجيته كما مر **الخامس** ذهاب المشهور الى ثبوتها وهو موجب للظن فى الموضوع المستنبط وهو حجة فيه بل القول بالنفى شاذ وعن الامدى والرازى والشيخ الطوسى وابن زهرة وغيرهم الاجماع على الثبوت والحمل على المعنى الشرعى فى بعض الالفاظ وليس هذا الا لعدم الاعتناء بالمخالف وفيه اولا ان الوصف غير حاصل من الشهرة بل هو فى جانب التفصيل الذى اخترناه لبناء العرف عليه فالشهرة هنا ليست حجة وثانيا بانهم ادعوا الاجماع على الحمل على المعنى الشرعى وهو غير الوضع **السادس** ان اهل العرف العام والخاص من المتشرعة بنائهم على حمل تلك الالفاظ بمجرد سماعها على المعانى الشرعية سواء وقعت فى الكتاب والسنة ام غيرهما فهذا يكشف عن صيرورتها حقائق فى تلك المعانى فى زمن الشارع وفيه اولا ان دعوى بناء العرف على ذلك مط ممنوع نعم ذلك مسلم عند عدم التفاتهم الى الالفاظ تفصيلا واما بعد التفاتهم الى ان بعضها كثير الاستعمال فى لسان الشرع فى تلك المعانى وبعضها نادر الاستعمال فليس بنائهم على ذلك وثانيا ان غاية ما فى الباب كون بنائهم على الحمل وهو اعم من الوضع الذى هو محل النزاع فيما نحن فيه **احتج** النافون بعد اصالة عدم الوضع تعينيا وتعيينيا بوجهين **الاول** ان الشارع لو وضعها لبينها للحاضرين لكونهم مكلفين بمضامينها ولو بينها لهم لنقل الينا لمشاركتنا معهم فى التكليف ولو نقل لكان اما بالتواتر فليس بموجود لوجود الخلاف او بالاحاد فلا تفيد لان الواحد لا يفيد الا الظن وهو ليس حجة فى المسئلة الاصولية واذا بطل التالى بطل المقدم **الثانى** انه لو وضع لها لكانت تلك الالفاظ غير عربية لان العرب لم يضعوها فيها ولو كانت غير عربية لكان القران غير عربى لاشتماله عليها وهو باطل للاية الشريفة انا انزلناه قرانا عربيا والجواب عن الاول اى الاصل ما اندفاعه بالادلة الاجتهادية الدالة على الثبوت فى متكرر الاستعمال وعن الثانى اولا بمنع الملازمة الاولى ان اراد من البيان تصريح الشارع بالوضع ضرورة ان تكليف الحاضرين بمضامينها يحصل بافهامهم المراد بالترديد والقرائن ولا يلزم خلو الوضع عن الفائدة لان المقصود منه بيان المراد وهو يحصل بالترديد بالقرائن فتامل وثانيا بمنع الملازمة الثانية ان اراد من البيان غير التصريح لان سند تلك الملازمة المشاركة فى التكليف وهى لا يقتضى النقل بل يقتضى وجوب الاجتهاد واستفراغ الوسع فى تحصيل العلم بما كلفوا به فان علمنا والا سقط التكليف عنا ورجعنا الى الاصول الفقاهية العملية ولا يقتضى ذلك نقل التكليف الينا والا لعم الكل ولكانت الاحكام باسرها معلومة لكل المكلفين على ان غايته انه يجب عليهم التبليغ والاعلام والتكليف بالشئ لا يقتضى حصول الامتثال به هذا كله اذا كان مراد المستدل من اشتراكنا معهم الاشتراك بحسب الظاهر اى فيما فهمنا انه كان تكليف المشافهين فان اراد اشتراكنا معهم فى التكليف بحسب الواقع فاصل المشاركة ممنوع وثالثا بمنع الملازمة الثالثة لضرورة ان النقل الينا ليس منحصرا فى التواتر والاحاد لامكان حصوله بالتتبع والاجتهاد والعادة لا يقتضى الا مطلق الوصول الينا الا الوصول بطريق النقل ورابعا بمنع بطلان التالى فى قوله الينا لكان اما بالتواتر والاحاد لانا نختار نقله بالتواتر وتحقق التواتر لا يوجب انتفاء عدم الخلاف لان حصول العلم بالتواتر مشروط بشروط مذكورة فى محلها فربما كان الشرط حاصلا لاحد دون اخر فيحصل الخلاف وخامسا بمنع بطلانه ايضا بانا نختار النقل بالاحاد فانه قد يفيد العلم بالقرائن ولا ينحصر افادته الظن سلمنا لكن المسئلة من الموضوع المستنبط لا المسائل الاصولية فيكتفى فيها الظن اتفاقا سلمنا ان المسئلة اصولية ولكن لا نم لزوم العلم فى كل مسئلة اصولية وسادسا ان هذا الدليل لو تم افاد نفى الوضع التعيينى لا التعينى الناشى من كثرة الاستعمال مع ان الكلام فى مطلق الوضع وعن **الثالث** اولا بالنقض لاشتمال القران على الالفاظ الغير العربية من الهندى والرومى والفارسى كالمشكوة والقسطاس والسجيل وثانيا بان هذا يتم ان لم يكن واضع اللغات هو الله تعالى والا فلا اذ المعتبر فى كون اللفظ عربيا ليس هو وضع العرب بل استعمالهم اياه وهو حاصل لان العرب كانوا يتكلمون بتلك الالفاظ بعد وضع الشارع اياها لها وثالثا بمنع الملازمة الاولى لانها مسلمة لو لم يكن المعنى المستعمل فيه اللفظ موضوعا له بوضع العرب فقط لا حقيقة ولا مجازا واما اذا كان موضوعا له بواحد منهما فلا وما نحن فيه كذلك لان رخصة استعمال اللفظ فى معنى اخر سوى الموضوع له اللغوى لعلاقة بينهما حاصلة فيكون تلك المعانى ايضا موضوعا لها لتلك الالفاظ لكن بالوضع المجازى وفيه انه يتم لو كان استعمال الشارع اياها فى تلك المعانى بعنوان المجاز وليس كذلك والحق منع الملازمة بمعنى انتساب

والى ان التواتر لا ينافيه وجود الخلاف والاحاد قد تفيد العلم وان الظن في الموضوع المستنبط كما نحن فيه حجة وان هذا لو تم لنفي التعيين لا التعين او بلزوم كون تلك الالفاظ

غير عربية اذ العربية فرع الوضع في لغة العرب فيلزم كون القران غير عربي لاشتماله عليها وينافيه قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا ففيه بعد النقض بمثل المشكوة وعدم تماميته

اذا كان الواضع هو الله سبحانه منع الملازمة الاولى اذ المعتبر في الانتساب الى اللغات كون اللفظ موضوعا فيها وتلك الالفاظ قد كانت موضوعة في اللغة للمعاني اللغوية وان

اردت الحقيقة في الحال لزم عدم كون الاعلام المنقولة عن المعاني اللغوية عربية والثانية اذ المراد انه عربي الاسلوب ومنع بطلان التالي والضمير في الاية الكريمة اما راجع الى السورة

بتاويل المنزل والى بعض القران والقران يصدق على البعض حقيقة ثم على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية يكون المعنى الشرعي اقرب المجازات لثبوت الحقيقة عند المتشرعة

الالفاظ الى اللغات انما هو بحسب لانها بالوضع فيها كما زعمه المستدل بل المعتبر في الانتساب الى اللغات كون اللفظ موضوعا فيها وتلك

الالفاظ قد كانت موضوعة في اللغة للمعاني اللغوية وان اردت الحقيقة في الحال لزم عدم كون الاعلام الشخصية التي تكون غلبها منقولات

لغوية عربية مع انه لم يقل به احد الا ما كان غير عربي في الاصل ورابعا بمنع الملازمة الثانية لان المراد من كون القران عربيا كونه عربي الاسلوب

فلا يضر وجود لفظ غير عربي فيه كما لا يضر في فارسية الكتب الفارسية اشتمالها على اللفظ العربي وخامسا بمنع بطلان التالي والضمير في الاية

الكريمة راجع اما الى السورة بتاويل المنزل واما الى بعض القران ولا تم ارجاعه الى الكل لان القران يطلق على السورة والاية حقيقة كما يطلق

على الجملة لان له وضعين احدهما للمنزل على وجه الاعجاز وهذا المعنى افراده منها السورة ومنها البعض والاخر مجموع ما بين الدفتين **الرابع**

من المقامات انه على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية هل يكون تلك المعاني الشرعية من اقرب المجازات حتى يحمل اللفظ عليها عند

قيام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي ام لا وكذا العكس واما في الاول فذهب المحقق الخونساري رحمه الله تعالى الى عدم كون المعنى الشرعي اقرب

المجازات فيكون اللفظ عند قيام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي مجملا والاقوى انه من اقرب المجازات فيحمل اللفظ عليه وتظهر ثمرة

الخلاف في الالفاظ التي لا نقول فيها بالحقيقة الشرعية وقامت القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي فنحملها على المعنى الشرعي كلفظ نجس

في قوله تعالى المشركون نجس فان المراد منه ليس معناه اللغوي اي الكثافة لان كثيرا منهم في غاية النظافة والنزاهة فنحن نحمله بمجرد تلك القرينة

على ارادة المعنى الشرعي مجازا لانه اقرب المجازات اذ لا ريب ان تلك الالفاظ في تلك المعاني الشرعية حقايق عند المتشرعة فتلك

الالفاظ في زمان الشارع لا يخلو اما ان كانت اظهر في تلك المعاني او كانت اظهر في غيرها او يكونا متساويين فان كان الاول فهو المطلوب

وان كان الثاني والثالث فيستبعد صيرورتها حقيقة في تلك المعاني في هذا الزمان القليل فان حقيقتها اكثرها ثابتة في زمن

الصادقين عليهما السلام واما في الثاني اي العكس فقيل بكون المعنى اللغوي من اقرب المجازات للمعنى الشرعي فيحمل اللفظ عليه عند قيام القرينة على عدم

ارادة المعنى الشرعي بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية لان تلك الالفاظ قبل نقلها الى المعنى الشرعي كانت ظاهرة بل نصا في المعنى اللغوي

بالنسبة الى المعاني الاخر حتى المعنى الشرعي فاذا نقلت الى المعنى الشرعي ارتفع الظهور بالنسبة الى هذا المعنى الشرعي المنقول اليه واما بالنسبة

الى المعاني الاخر فالاصل بقاء اظهرية المعنى اللغوي فيها بالنسبة الى تلك الالفاظ كما كانت قبل النقل وفيه ان الظهور كان مسببا عن

الوضع للمعنى اللغوي واذا ارتفع الوضع ارتفع الظهور وقيل بعدم كونه اقرب المجازات فيكون مجملا والاظهر التفصيل فان علم صدور

اللفظ في زمان الشارع حمل على المعنى اللغوي لبعد خروج اللفظ عن ظهوره في المعنى اللغوي في ذلك الزمان القليل بحيث يصير مساويا

مع المعنى الاخر وان كان صدوره بعد مضي زمان طويل من النقل كان مجملا **ضابطة** بعد ما تحقق تصرف الشارع في تلك

الالفاظ اما بطريق التقييد او النقل او المجاز فلا بد من ان يعلم ان مراد الشارع من تلك الالفاظ ما هو ومن المعلوم ان العلم بمراده لا بد

من ميزان اما منصوص من جانبه او اجماع او غيرهما كما ان العلم بالحقيقة والمجاز لا يحصل الا من ميزان كالنص والاستقراء ونحوهما من

العلايم ولا ريب ان الحقيقة المتشرعة ميزان العلم بمراد الشارع فكلما كان لفظ الصلوة مثلا حقيقة فيه عند المتشرعة فهو ما استعمل

الشارع فيه لفظ الصلوة ولا ريب ان هذا فرع اتحاد زمان المتشرعة مع زمان الشارع اذ لو كانا متغايرين لم يكن الحقيقة المتشرعة

ميزانا لمراد الشارع فلا بد اذن من صرف الهمة الى بيان ان زمان الشارع متحد مع زمان المتشرعة ام لا فنقول لو قلنا بكون استعمال

الشارع بطريق التقييد كما قاله القاضي فالاصل المغايرة بين الزمانين فيحكم ان مراد الشارع من الصلوة الدعاء فكلما ثبت اعتبار

قيد فيه اخذنا به والا طرحناه فلو شككنا في جزء او شرط نفينا وجوبه باصالة عدم التقييد فيكون لفظ الصلوة ح معينا بالاصل

ولا يجري ح نزاع الصحيحي والاعمي لتساويهما في اجراء اصل العدم على هذا القول فلا يترتب على النزاع في مسئلتنا هذه ثمرة فان قلت

يمكن اثبات اتحاد الزمانين بالاجماع المركب فكل من قال التقييد قال مراد الشارع من تلك الالفاظ ما صارت حقيقة متشرعة

فيه مضافا الى اصل التشابه في الازمان فمتى علمنا بصيرورة تلك الالفاظ حقيقة عند المتشرعة في الهيات المخترعة المركبة من

اجزاء وشرائط حكمنا بانها ايضا مراد الشارع من تلك الالفاظ لتشابه الازمان قلنا لم يثبت الاجماع المركب على ان كلما

اعتبر قيد في زمان الشارع اعتبر جزء في مفهوم اللفظ في زمان المتشرعة عند الاعمي فاين الاجماع المركب ومن هيهنا ظهر بطلان اصالة

تشابه الازمان ايضا بثبوت المغايرة بما ذكر ولو قلنا بالمجازية حكمنا باتحاد الزمانين للوجهين المذكورين الا ان كل من قال بان

الشارع استعمل تلك الالفاظ في المعاني الجديدة مجازا قال ان المستعمل فيه هو ما يفهم منها عند المتشرعة حقيقة وثبوت الاجماع

المركب هنا وفاقي ظاهر ولان تلك الالفاظ صارت حقايق عند المتشرعة في المعاني الجديدة بطريق التعيين لغلبة الاستعمال كما

لظهور ان الوضع التعيني مسبوق بالاستعمالات المجازية ومن البعيد في الغاية ان يكون تلك الاستعمالات المجازية مغايرة للحقيقة الثانية

وحقيقتها اكثرها ثابتة في زمان الصادقين و ذلك يكشف عن ان تلك المعاني المجازية كانت اظهر من غيرها من المجازات اللغوية اذ لو كان غيرها اظهر او مساويا لبعد صيرورتها حقيقة في تلك المعاني في هذا الزمان القليل وعلى القول بالثبوت بكون المعنى اللغوي اقرب المجازات لاستصحاب ظهوره بالنسبة الى سائر المعاني الا ان يدفع بارتفاع سببه وهو الوضع والحق انه ان علم صدور اللفظ في زمن الشارع حمل مع قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الشرعي على المعنى اللغوي لبعد خروج اللفظ عن ظهوره في الزمان القليل او بعد ما زمان طويل فمجمل ثم انهم ذكروا ان ثمرة النزاع في اصل المسئلة انه على القول بعدم الثبوت تحمل تلك الالفاظ اذا وردت في الكتاب والسنة مجردة عن القرينة على اللغوية وعلى القول بالثبوت بالوضع التعييني على الشرعية او التعيني مع معلومية تاريخ صدور الخطاب وحصول الوضع ولو بضميمة اصالة تاخر الحادث يحمل على مقتضاه ومع جهلهما يتوقف لتعارض الاصلين ونفيه المرجح ولو قيل هذا التفصيل يجري في التعيني ايضا لامكان تاخره عن بعض الاستعمالات مع انه لو كان الواضع هو النبي فيحمل الفاظ الكتاب عليه قلنا ان الاستقراء في احوال الواضعين يقتضي تقدم الوضع على كل الاستعمالات هذا من اللغوية وان الكتاب نزل باصطلاح ... تأمل

اصل في الصحيح والأعم بعد اتفاقهم على تصرف الشارع في تلك الالفاظ اما بطريق التقييد او النقل او المجاز اختلفوا في ان المراد منها الصحيح او الاعم ولا ريب ان حقيقة المتشرعة
ميزان للعلم بمراد الشارع فكلما كان اللفظ حقيقة فيه عند المتشرعة كان هو المستعمل فيه اللفظ عند الشارع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية اما الظهور مركب الاجماع او لاقتضاء
الوضع التعيني ذلك لبعد مغايرة الاستعمالات المجازية للحقيقة الثابتة من كثرة الاستعمال وكذا على القول بالثبوت للوجهين مع الاولوية بالنسبة الى المجاز نعم على التقييد لا يجري
نزاع الصحيح والاعم لتساويهما في اجراء اصل العدم وحصول البيان فلا يترتب على النزاع ثمرة وظهر من ذلك جريان هذا النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ويرجع الكلام
الى تعيين اقرب المجازات واشيعها ويكفي في صدق الاسم الحقيقة في الجملة ولو عند المتشرعة واما تعيين الاقرب الاعتباري بالاصل وتحصيل معرفة الماهية بذلك فهو فرع اعتبار القرب
بطريق التعيين كما يشهد به الطبع المستقيم فالظاهر اتحاد الزمانين وتشابههما ولعل هذا البعد منشأ تحقق الاجماع المركب فان قلت لا اجماع
مركبا من البين لان الشارع اعتبر السورة في الصلوة مجازا وليست جزءا منها عند الاعمي الا ان قلنا ان القدر المسلم هو اعتبار السورة
فيها في زمن الشارع في الجملة واما كونها بطريق الجزئية فلا نعم لو ثبت اعتبارها فيها بالمجاز عند الشارع بطريق الجزء لزم ان يكون جزء حقيقة
الان ولكن لم يثبت ذلك عند الاعمي بل عنده يكون السورة جزء للمطلوب لا للماهية من حيث هي ولا يجري هذا الجواب في صورة التقييد اذ على
التقييد كما اعتبره الشارع قيدا للصلوة وجب اثبات جزئيته عند المتشرعة ان اريد التمسك بالاجماع المركب فبين القولين بون بعيد
واذا ظهر اتحاد الزمانين على المجازية فلا يمكن الحكم بالبيان واجراء اصل العدم بقاعدة الاقربية الاعتبارية بل لا بد من ملاحظة الحقيقة
المتشرعة فان كانت تعيينية من كل وجه حكم بان زمان الشارع كذلك ولا نزاع ح بين الصحيحي والاعمي بحمل كل اللفظ على معناه المبين وان كانت
مجملة من بعض الوجوه كما لو اختلف في عرف المتشرعة في ان السورة داخلة في الصلوة فتكون مرادة للشارع ام لا جاء نزاع الصحيح والاعم
وذهب كل فريق الى ما هو لازم من البراءة والاشتغال ولو قلنا بالنقل حكمنا باتحاد الزمانين ايضا للوجهين المذكورين مع الاولوية
بالنسبة الى المجازية ومما قررنا من ثبوت الاتحاد على القول ظهر ان النزاع يجري في صورة القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ايضا كما يجري
على القول بثبوتها وما قيل من ان ابتناء نزاع الصحيح والاعم على القول بالحقيقة الشرعية لظواهر اطلاق عباراتهم من ان الفاظ العبادات
اسامي للصحيح او الاعم المتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع ولان نزاع نفاة الحقيقة الشرعية في هذا المقام لو وقع لكان مرجعه الى النزاع
في ان تلك الالفاظ استعملت في الفاسد في لسان الشرع ام لا وهذا فاسد لان استعمال الشارع تلك الالفاظ استعملت في
الفاسد في لسان الشرع ام لا وهذا فاسد لان استعمال الشارع تلك الالفاظ في الاعم من الصحيح بل في خصوص الفاسدة مما لا شك
فيه للمتتبع فهو مدفوع بان المتبادر من الاسم وان كان هو اللفظ الموضوع لكن مقتضى ذلك انما هو موضوعية في الجملة ولو عند
المتشرعة فللفريقين النزاع في انها عند المتشرعة اسامي للصحيح او الاعم حتى يحمل كلام الشارع عليه فيجري النزاع ح على المذهبين الا ان
نزاع المثبتين للحقيقة الشرعية في تميز الموضوع له ونزاع النافين لها في تعيين المعنى المجازي المستعمل فيه في زمن الشارع وبان نزاع النافين
بعد القطع باستعمال الشارع تلك الالفاظ في المعنيين مجازا انما هو في ان اي المجازين كان اقرب او اشيع حتى يحمل اطلاق كلمات الشارع
عليه وانما الاقرب او الأشيع هو ما صارت حقيقة عند المتشرعة بكثرة الاستعمال كما اشرنا فلا بد للنافي من معرفة ان ما صار حقيقة عند
المتشرعة هو الصحيح ام الأعم حتى يحمل كلام الشارع عليه فظهر بما ذكر ان نزاع الصحيح والاعم جار على المذهبين من ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه
وان الحقيقة المتشرعة كاشفة عن مراد الشارع على القولين من النقل والمجازية وان النزاع يجري على مذهب الاشتغال واصل العدم
واعلم انه مع ذلك ايضا يمكن دعوى اختصاص ثمرة النزاع على القول بالحقيقة الشرعية لا المجازية وان جرى النزاع على القولين فيكون
الصحيحي كالاعمي في اجراء اصل العدم على القول بالمجازية وذلك لانه يمكن بيان مراد الشارع من تلك الالفاظ ببيان زمان المتشرعة وان
كان استعماله بطريق المجاز كذا يمكن بيان ما هو مجمل الان عند الصحيحي ببيان زمان الشارع بمعنى جعل بيان زمان الشارع دليلا
لما هو مجمل الآن مثلا لو شك في جزء حكم بعدم الجزئية وبان المستعمل فيه عند الشارع هو ما سوى ذلك الشيء المحتمل جزئيته بقاعدة
الأقربية لان الاقرب الى المعنى اللغوي اعني الدعاء والصلوة الغير المشروطة بالسورة فارتفع اجمال عرف المتشرعة ببيان زمان الشارع
بقاعدة الأقربية فلا فرق بين الصحيحي والاعمي على القول بالمجازية في اجراء اصل العدم وان الفرق بينهما منحصر بصورة النقل الا ان يقال
بمنع اعتبار القرب الاعتباري ولو سلم في الجملة فلا نسلمه في خصوص المقام اذ لو كان القرب الاعتباري معتبرا لوصل الينا من الشارع
واذا لم يكن للصحيحي اجراء الاصل في صورة المجازية كما ليس له ذلك في صورة النقل بخلاف الأعمي فان له العمل بالأصل في الصورتين ومما ذكرنا في
عدم اعتبار قرب الأعتباري ظهر بطلان القول بالتقييد فلو كان التقييد صحيحا لوصل الينا من الشارع ولكنه لم ينقل احد هذا السلوك
من الشارع فلا بد من الاعراض عنه فظهر بعد بطلان قول القاضي انحصار نزاع الفريقين في المجازية والنقل وان الثمرة الاتية
لو تمت لتمت في الصورتين ثم المراد بالأعم ما يكون المصداق فيه متحققا وصدق اللفظ ثابتا ولكن شك في كون المصداق مرادا فالصلوة
بدون السورة صلوة حقيقة والشك في مراديتها والمراد من الصحيح ما تعلق الشك فيه بالمصداق والمراد معا فلا يعلم الصحيحي ان الصلوة
بلا سورة صلوة ام لا مرادة ام لا فان الشك في المصداق مستلزم للشك في المراد بخلاف العكس فالنسبة بين الصلوتية والمطلوبية عند
الصحيحي تساو وعند الاعمي المصداق اعم مطلق من المطلوب ثم ان لكل من الصحيح والاعم احتمالين يحتمل ان يراد من الصحيح الصحيح بالنسبة الى الاجزاء و
الشرائط معا بان يكون الصلوة اسما للماهية المركبة من الاجزاء المعهودة حال كونها جامعة للشرائط الخارجة عن مفهومها وان يراد الصحيح بالنسبة
الى الاجزاء فقط وهذا يقال له الصحيح بالمعنى الاعم والأول هو الصحيح بالمعنى الاخص وتظهر الفائدة في المعنيين عند الشك في الشرطية ببيانه

الاعتباري ثم المراد بالاعم ما يكون صدق اللفظ فيه ثابتا والمراد مشكوكا وبالصحيح ما تعلق الشك فيه بالمراد والمصداق معا فالنسبة بين الصلوتية والمطلوبية تساو عند الصحيحي وعموم مطلق عند الاعمي ثم الصحيح يحتمل بالنسبة الى الاجزاء والشرائط معا او الاجزاء فقط ويقابلها الاعم

في ثمرة النزاع بين الصحيحي والاعمي

في ثمرة النزاع بين الحقيقة الشرعية والمجازية

ونظيره القائم عند الشك فى الشرطية ولكن الظاهر ان المراد من الصحيح هو الاول كما يظهر من دليلهم ومن الاعم الاعم العرفى للتبادر لا الاركان ثم الاصح انها اسام للاعم لقاعدة الاستعمال فتم ولصحة التقييد والتقسيم وعدم صحة السلب عن الفاسدة والاصل فيه وفى سوابقه الدلالة على الحقيقة ولعدم اختلافهم فى كون صلوة الصبى صلوة بل اختلفوا فى صحتها وفسادها وللتبادر ولملاحظة مقام بيانهم الماهيات ولظواهر الاخبار التعليمية ولقولهم يشترط فى الوضوء كذا وفى الصلوة كذا فان المتبادر شرائط الصحة لا الماهية الا ان يدعى تبادر الاخير فيصير دليلا للخصم

ان الشك فى العبادات اما فى اصل الاعتبار بان يشك فى ان السورة معتبرة فى صحة الصلوة ام لا ولكن على فرض الاعتبار يعلم انها جزء ام شرط واما لا يعلم الاعتبار وعلى فرض الاعتبار ايضا لا يعلم انه جزء او شرط فان كان الشك من القسم الاول بان يعلم الجزئية على فرض الاعتبار لم يجر اصل العدم على الاحتمالين فى الصحيح لعدم ثبوت الصغرى اى صدق اللفظ على الاحتمالين وان كان من القسم الثانى بان يعلم الشرطية على فرض الاعتبار صح اجراء اصل العدم على الاحتمال الثانى فى الصحيح دون الاول لفرض ثبوت الصغرى بالنسبة الى الشرائط على الاحتمال الثانى دون الاول فان كان الشك من القسم الثالث اى ما كان الشك فيه فى الاعتبار وفى الشرطية والجزئية معا فان كان فى المقام اصل يرجع اليه فى مقام دوران الامر فى الواجب بين الشرطية والجزئية رجعنا اليه وحكمنا بمقتضى الاصل انه شرط او جزء فيرجع الى احد القسمين الاولين الا ان تميز الشرطية والجزئية فيهما كان اجتهاديا وهنا صار فقاهتيا وان لم يكن فى البين اصل مع حصول الشك فى الاعتبار فلا بد من العمل باصل الاشتغال على الاحتمالين فى الصحيح كما لو علمنا بالجزئية على فرض الاعتبار لعدم ثبوت الصغرى بعد احتمال الجزئية على شيء من الاحتمالين واما الاعم فيحتمل ان يراد به الاعم بحسب الاركان بان يكون الصلوة اسما للاركان المخصوصة فقط فيحكم حين الشك فى جزئية شيء او شرطيته فيما عدا الاركان لثبوت الصغرى بعد اجزاء الاركان وان يراد الاعم بحسب العرف فالصلوة ما يطلق عليه لفظها عرفا فمتى صدق عرفا الاسم وشككنا فى الزايد نفيناه بالاصل كائنا ما كان ثم لو شك الاعمى فى صدق الاسم عمل باصل الاشتغال كالصحيحى كما ان الصحيحى مثل الاعمى فى اجراء اصل العدم اذا كان اللفظ مبينا عنده فمجرد الاعمية لا يلازم اجراء اصل العدم ومجرد الصحيحية لا يلازم اجراء اصل الاشتغال بل الامر داير مدار الاجمال والبيان اى ثبوت الصغرى وعدمه ثم الظاهر ان المراد بالصحيح هو الصحيح بالمعنى الاخص لا الاعم وان ذهب اليه بعض لكنه ليس مشهورا ويؤيد ما ذكرنا استدلال الصحيحيين بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور وكذا المراد من الاعم العرفى بحسب الاجزاء والشرائط اذ المفهوم من الاعم عرفا هو ذلك اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق انها اسامى للاعم لوجوه **الاول**

فى ادلة الاعمى

الاستعمال لان الالفاظ استعملت فى الصحيح والفاسد والاصل فيما يستعمل فى معنيين بينهما جامع قريب الاشتراك المعنوى للغلبة ولان الظاهر من استعمال لفظ فى معنيين او اكثر من دون نصب قرينة على الحقيقة والمجاز كون اللفظ حقيقة فيهما فتامل **الثانى** التقييد فان تلك الالفاظ تقيدت بالقيدين فيقال صلوة صحيحة وصلوة فاسدة والاصل فيما تقيد بالقيدين ان يكون حقيقة فى القدر المشترك بينهما واما تقييد الماء بالمضاف والمطلق مع عدم كونه حقيقة فى القدر المشترك بينهما فهو نادر على ان التقييد لو لم يكن دليلا على الحقيقة فى القدر المشترك لزم التاكيد والنقض فى قولنا صلوة صحيحة وصلوة فاسدة وكلاهما خلاف الاصل **الثالث** التقسيم فيصح ان يقال الوضوء اما صحيح واما فاسد والاصل فيما ينقسم الى الامرين ان يكون حقيقة فى القدر المشترك بينهما لان اهل العرف الجاهل باصطلاح اذا راى اهل ذلك الاصطلاح يقولون ان هذا الشيء اما كذا واما كذا حكم بان ذلك الشيء موضوع عندهم للقدر المشترك **الرابع** عدم صحة السلب فلا يصح سلب الصلوة عن صلوة المرائى الجامعة لكل الشرائط والاجزاء سوى القربة وقولهم احيانا ان الصلوة الفاسدة ليست بصلوة معناه انها ليست بصلوة مطلوبة لا انها ليست فردا من الصلوة فان الغالب فى صحة السلب فى امثال المقام هو سلب المطلوبية كما يقال للخبز المحترق ظاهرا انه ليس بخبز حقيقة وكذا اللبن العتيق المتعفن ونحوه يسلب عنه الاسم مع كونه من افراد الحقيقة الى غير ذلك مما لا يحصى فان قلت عدم صحة السلب علامة للحقيقة اذا لم ينشأ من المسامحات العرفية كما انهم يطلقون القرآن على ما سقطت منه كلمة او اكثر بناء على القول بانه اسم لمجموع ما بين الدفتين قلنا الاصل فى عدم صحة السلب ان لا يكون حقيقة ناشيا من المسامحات للغلبة ولو كان الغالب التسامح فيه لما امكن التمسك بعدم صحة السلب لاثبات الحقيقة ابدا مع انه على مر الدهور وان كان الغالب عدم التسامح يلحق المشكوك بالغالب **الخامس** انهم اختلفوا فى صحة الصلوة الطفل كساير عباداته فمن يقول بان الامر بعباداته تمريني يقول بفساد صلوته مع انه لا يصح السلب عنها اجماعا ولم يختلفوا فى انها صلوة ام لا **السادس** ان ديدن العلماء فى مقام بيان ماهية العبادات كالوضوء ونحوه للسائل عنها انهم يقولون ان الوضوء غسلتان ومسحتان مثلا من دون ذكر شيء آخر من الشرائط والاجزاء فلو كان الوضوء اسما للصحيح من كل جهة وكان الاشتراط بالشرائط جزءا له لذكروا للسائل كل الشرائط والاجزاء اذا سئل عنهم ان الوضوء ما هو حذرا من الاغراء بالجهل فاكتفائهم ببيان بعض الاجزاء كاشف عن الوضع للاعم والا لزم الاغراء **السابع** ان الاخبار التعليمية الواردة فى مقام بيان العبادات من الوضوء والتيمم ونحوهما قد اقتصر فيها على ذكر الاجزاء فانهم كانوا فى مقام تعليم الوضوء مثلا بالغسلات والمسحات من دون ذكر اشتراط اباحة الماء وغيره من الشرائط ولو كان الاشتراط داخلا فى المفهوم لوجب ذكره على ان الوضوء البيانى لا يكون وضوءا صحيحا يحصل به الامتثال اذ هو فى مقام التعليم فقط والامتثال فرع تحقق القربة ومع ذلك فهو وضوء حقيقة لصدق اللفظ **الثامن** المتبادر من الصلوة المسموعة من وراء الجدار الاعم من الصحيحة **التاسع** قول الفقهاء يشترط فى الوضوء كذا وفى

فى علامة صحة السلب

تنبيه

يفهم العرف التعارض بين قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولانها لو كانت للصحيح لزم دلالة النهي على الصحة والاستقراء اما لان الغالب في اجزاء الماهيات ان لا يكون مقومة اولان الغالب فيما لا يبطل الاخلال به سهوا من الاجزاء ان لا يكون مقومة له اولان الغالب في المطلق التقييد وفي العام التخصيص وللاجماع منهم سلفا وخلفا على اجراء اصل العدم عند الشك في الجزئية فلا يتم قول الصحيحي او على التمسك في نفيه بالاطلاق وللصحيحية تبادر الصحيح عند الاطلاق وصحة السلب عن الفاسدة وان الصلوة مثلا عبادة بداهة والفاسدة ليست بعبادة وانا نقطع بوجود جزء مقوم ولا نعلمه بالخصوص فيسري الاجمال الى الكل وان موضوعات الاحكام توقيفية لا عرفية وظاهر قوله لا صلوة الا بطهور ويثبت حكم الاجزاء بالاجماع المركب وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

الصلوة كذا فان المتبادر من امثال ذلك العبادة كون الشرائط شرائط الصحة لا شرائط تحقق الماهية الا ان يدعى تبادر الاخر فيكون دليلا للصحيحي **العاشر** انه لو كانت اسامي للصحيحة لما كان بين قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة معارضة لما يفهم التقييد اذ بناء على هذا صل امر بالصحيح ولا تصل نهي عن الفاسد وليس المنهي عنه فردا من الصلوة حتى يكون تعارضا وتقييدا فهم العرف التعارض والتقييد منادي للاعمية **الحادي عشر** ان النهي المتعلق بالعبادة كلا تصل في المكان المغصوب دل على الاعمية بانضمام مقدمتين احديهما ان كلمة لا في لا تصل لا تدل على نفي الحقيقة ونفي الماهية واخريهما ان النهي في العبادات موجب للفساد فنقول ان الصلوة المتعلقة المذكورة بعد لا في المثال لو كان المراد بها الصحيحة لزم دلالة النهي على الصحة وهو باطل **الثاني عشر** الاستقراء ويقرر بوجوه **الاول** ان ماهية العبادات المركبة اما ان يعلم بكون اجزائها اجزاء للماهية او يعلم بانها اجزاء للمطلوب ومقومها خارجة عن قوامها او يشك في الامرين لا كلام في الاولين وفي الثالث نقول ان الغالب في هذا النحو من الاجزاء المشكوكة دخولها في المطلوب وخروجها عن القوام فالمشكوك ملحق بالغالب فيكون الصلوة اسما للاعم **الثاني** ان اجزاء الماهيات المركبة اما تفسد الماهية بالاخلال بها عمدا او سهوا زيادة او نقصا فانها هذا القسم هو الركن واما تفسد بالاخلال بها عمدا لا سهوا لا كلام في الاول وفي الثاني نقول ان الغالب في هذا القسم من الاجزاء التي لا يضر الاخلال بها سهوا هو خروجها عن قوام الماهية فيلحق المشكوك بالغالب فيكون اسما للاعم **الثالث** ان الغالب في الماهيات المركبة ان جزء من اجزائها ولو واحد خارج عن قوامها وان نعلمه بالتفصيل وهذا القسم من الغلبة لو لم ندع القطع بها فلا اقل من الظن المتاخم بالعلم فيلحق المشكوك بالغالب فيكون اسما للاعم بالعلم الاجمالي وهذا كاف في اثبات الاعمية وان لزم من هذا بحسب الظاهر مشاركتنا مع الصحيحيين في اجراء اصل الاشتغال بعد عدم العلم بالجزء الخارج عن القوام وسيجيء تحقيق ذلك انشاء الله **الرابع** ان الغالب في المطلقات التقييد وفي العمومات التخصيص فيلحق المطلقات التي هي محل نزاعنا كالصلوة وغيرها بالغالب فيكون الصلوة من المطلقات المقيدة فيكون اسما للاعم اذ على الصحيح لا تقييد فيها اصلا ولم يخرج فرد من الافراد عن الاطلاق لانحصار افرادها في الصحيحة فلا يمكن التقييد بخلاف ما لو قلنا بالاعمية **الثالث عشر** الاجماع ونقرره بوجهين **الاول** ان العلماء سلفا وخلفا يتمسكون عند الشك في وجوب الاجزاء باصل العدم وهذا لا يمكن الا على مذهب الاعمي لان الصحيحي لا يقول بصدق الاسم مع الشك حتى ينفي وجوب الزائد بالاصل فان قلت نحن وان قلنا بوضع اللفظ للصحيح لكن نتمسك ايضا باصل العدم عند الشك لاجل الاجماع لا لكون اللفظ اسما للاعم قلنا هذا القدر كاف لنا في اثبات الاعمية اذ المقصود ترتب الاثار لا خصوصية كونها اسامي للصحيح او الاعم **الثاني** ان العلماء من القديم والمتاخر قد تمسكوا في مقام اثبات الاحكام الشرعية في موارد الشك في الوجوب بالاطلاق وهو دليل الاعمية فقد تنازعوا في وجوب الجمعة في الغيبة فقال قوم بالوجوب للاطلاق الاية واخرون شرطوا اذن الامام لادلة واردة على الاطلاق كالاجماعات المنقولة ونحوها ولم ينكر الاطلاق وما قالوا ان الالفاظ اسامي للصحيحة فلا بد من الرجوع الى اصالة الاشتراط لاحتمال شرطية وجود الامام ع لصحة الجمعة وكذا تنازعوا في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص فنكره قوم واثبته اخرون وجعلوا الثمرة فيما لو صلى مع وجود النجاسة في المسجد فعلى قول المثبت تفسد الصلوة للنهي وعلى قول النافي حكموا بالصحة لاطلاق الامر بالصلوة وسلامته عن المعارض ولم يعترض هنا احد على النافي انه اذا احتمل كون الازالة شرطا لصحة الصلوة حكم بالشرطية للاصل الاشتغال ووضع الالفاظ للصحيحة وكذا تنازعوا في جواز النافلة في السفر فجوزها قوم تمسكا باطلاق ادلة النافلة ولم يعترض احد منهم بان الالفاظ اسامي للصحيحة ويحتمل اشتراط صحة النافلة بعدم السفر فلا بد من الحكم بالشرطية لاصل الاشتغال وهكذا من الموارد مما لا يحصى فهذا اجماع منهم على الاشتراك مع الاعميين في الثمرة وللصحيحيين وجوه **الاول** تبادر الصحيح عند الاطلاق **الثاني** صحة السلب عن الفاسد **الثالث** ان من جملة البديهيات ان الصوم والصلوة ونحوهما من العبادات وبالقطع ان الفاسد ليس بعبادة فيكون العبادة هي الصحيحة لا الفاسدة **الرابع** انا نقطع ان لماهية العبادة جزء مقوما لها ولا نعلمه بالتفصيل فيسري الاجمال الى الكل فلا بد من اجراء اصل الاشتغال في الجميع وهو المطلوب **الخامس** انهم صرحوا بان موضوعات العبادات كالاحكام الشرعية توقيفية بحسب حصولها من الشارع ولو كانت اسامي للاعم كان المرجع العرف لا الشرع بخلاف ما لو كانت اسامي للصحيح **السادس** قوله ع لا صلوة الا بطهور فان ظاهره انتفاء الماهية بانتفائه فلا يتحقق الصلوة بلا طهور وهو ملازم لقول الصحيحي والحمل على نفي الكمال لا يجري هنا ايضا اذ الاصل الحقيقة لا الحمل على المجاز واذا ثبت الصحيح بالنسبة الى الشرائط ثبت بالنسبة الى الاجزاء بالاجماع المركب **السابع** قوله ع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لتقريب ما تقدم في سابقه **الثامن** انها لو كانت اسامي للاعم لزم تقييدات كثيرة في الماهيات وهو خلاف الاصل وعلى القول بالصحيح لا تقييد اصلا **التاسع** ان العلماء في مقام تفسير العبادات كالصلوة والصوم وغيرهما فسروها بعبادة مخصوصة فقالوا الصوم عبادة مخصوصة وهكذا ولم يتعرضوا لبيانها تفصيلا وعدم تعرضهم للتفصيل كاشف عن الصحة لان كل من قال بالاجمال قال بالصحة **العاشر** تقسيمهم الصلوة الى الواجبة والمستحبة دون غيرهما كاشف عن كونها اسما للصحيحة والا لذكر

وانه على الاعم يلزم تقييد اكثره وانهم في مقام تفسير العبادة يفسرونها بالمجمل كقوله الصوم عبادة مخصوصة وانهم قسموا الصلوة مثلا الى الواجبة والمندوبة ولم يدرجوا المحرمة في التقسيم نتايج

في المطلقات التقييد وفي العمومات التخصيص

وان ظ كلامهم فى بيان الاجزاء والشرائط انها شرائط الماهية واجزاؤها لا الصحة ولا ريب فى فقد الكل والمشروط بفقدهما وان من البعيد عدم صيرورة الصلوة مثلا
حقيقة فى الصحيحة مع كثرة استعمالها فيها فى الغاية

والفرد المحرم ايض فى التقسيم الحادى عشر انهم اتفقوا على ان الفاتحة والطمانينة والركوع ونحوها من اجزاء الصلوة وان الطهارة والاستقبال ونحوهما من شرائطها ومن المعلوم انتفاء الكل والمشروط بانتفاء الجزء والشرط خلاف بداهة العقل والقول بانها اجزاء وشروط للصحة لا الماهية خلاف ظواهر كلمات الاصحاب فان ظاهرهم الشرطية والجزئية للماهية وهو ملازم للصحة البتة **الثانى عشر** ان اطلاق الصلوة مثلا على الصلوة الجامعة للشرائط والاجزاء قد بلغت الغاية ومن البعيد عدم صيرورتها حقيقة فى ذلك مع تلك الاستعمالات الكثيرة **والجواب عن الاول** اولا المنع التبادر الصحيح من اللفظ مجردا عن القرينة كالمكتوب فى القرطاس من وراء الجدار واما تبادر الصحيح فى المشهور مثل قول القائل علم فلان الصلوة وصليت المغرب او بعت وتزوجت فهو ناش عن قرينة الامر وعن ظاهر فعل المسلم وثانيا ان التبادر معارض بعدم صحة السلب عن الفاسد وهو نص بالنسبة الى التبادر فيقدم عليه ويحمل التبادر على الاطلاقى سلمنا عدم تقدمه عليه فلا اقل من التعارض والتساقط فيبطل الاستدلال على انه بعد التساقط فالمرجع الاصل وقد عرفت ان الاصل فى ما استعمل فى معينين كونه حقيقة فى القدر المشترك بينهما وثالثا ان هذا التبادر معارض بما هو من اجماعهم على اجراء اصل العدم المستلزم لاطلاق تلك الالفاظ على الفاسد والصحيح حقيقة على الظ فلا بد من طرح التبادر ورابعا سلمنا لكن نقول المتبادر هو الفرد الصحيح الكامل المشتمل على المستحبات وهو المتعارف بين الناس مقتضاه مجازية غير هذا الفرد وهو ايض فى البطلان لعدم كون المستحبات اجزاء **فان قلت** اذا سلمتم ان المتبادر من الصلوة هو الصحيح ولو تبادرا اطلاقيا لزمكم حمل الخطابات الشارع على الصحيح للزوم حمل المطلق على الفرد الشائع المتبادر واذا حملتم على الصحيح وحكمتم بان المراد وان كان الموضوع له اعم لزمكم اجمال اللفظ والعمل بقاعدة الاشتغال وعدم اجراء اصل العدم وهذا هو مطلوب الصحيحى **قلنا** نجيب ولا بالنقض بالمعاملات فانكم ايها الصحيحيون قائلون بالاعمية ومع انها ايض تنصرف الى الفرد الشائع وهو الصحيح ومع ذلك تجوزون التمسك بالاطلاق واجراء اصل العدم فيها وثانيا بالاجماع المنعقد على جواز اصالة العدم فى ماهية العبادات عند الشك فى الشرطية والجزئية فلا بضر تسليمنا هذا التبادر الاطلاقى وثالثا ان الذى ادعينا هو تبادر الفرد الكامل المتعارف المشتمل على المطلوب بالاطلاق الصحيح وهذا التبادر لا يقتضى حمل اوامر الشارع عليه لعدم لزوم الاتيان بالمندوبات فلم يكن الفرد المتبادر بالتبادر الاطلاقى مرادا واذا لم يكن مرادا دار الامر بين حمل اللفظ المطلق على معناه الاصلى الحقيقى اعنى الطبيعة لا بشرط الاعم من الصحيح والفاسد وبين حمله على المعنى الاقرب الى الفرد الشائع المتبادر وهو مطلق الصحيح وان لم يشتمل على المندوبات فهل الارجح الاول او الاخير وجهان اقواهما الاول ولا زم جريان اصل العدم ويمكن الخدشة بجواز ان يكون المتبادر من الصلوة شيئان الصحة والكمال واذا ثبت عدم ارادة الكمال بالدليل اخذنا بالصحة المتبادرة من اللفظ ايض بالتبادر الاطلاقى فلا يجرى اصل العدم ولا التمسك بالاطلاق ويمكن الجواب عنه بان المسلم هو تبادر الفرد المتعارف بين الناس لا الكامل ولا الفرد الصحة بمعنى ان المتبادر هو المعروض اى الصلوة المتعارفة لا العارض اعنى الصحة والكمال فلا ينفع للصحيحى هذا التبادر على الاطلاق ثم لا بد من التفصيل بانه ان كان الشك فى الشرطية والجزئية بالنسبة الى الافعال المتعارفة فلا بد من العمل بالاشتغال والا فالاصل العدم فليس للصحيحى الاعتراض علينا بلزوم الاشتغال مط للتبادر الاطلاقى بل هو يتم فى بعض الموارد ورابعا ان هذا التبادر الاطلاقى انما يثبت ثمرة الصحيحى لو كان ثابتا فى زمن صدور الخطاب كما فى زماننا واما لو كان متواطيا يومئذ وحصل التبادر الاطلاقى فى زمان المتشرعة فلا يجرى ذلك فى انصراف خطاب الشارع الى الفرد الشائع بل لا بد من حمل اللفظ فى كلامه على المعنى الكلى الاعم واذا حصل الشك فى كون التبادر الاطلاقى موجودا فى زمن الشارع ام متاخرا عنه فالاصل هو التاخر فيكون اللفظ متواطيا فى زمن الشارع محمولا على الاعم وهو المطلوب فان قلتم اصالة تاخر الحادث معارضة باصالة تشابه الازمان قلنا محل جريان اصالة التشابه انما هو حيث ثبت فى زمن الصدور شئ ولم يعلم ان ذلك هو عين الشئ الثابت فى زماننا ام غيره كما لو علمنا باستفادة شئ من الامر فى زمن الشارع ونعلم انه يستفاد منه فى هذا الزمان الوجوب لا نعلم ان المستفاد منه فى زمن الشارع ايض هو الوجوب ام غيره فنحكم بالاتحاد لقاعدة تشابه الازمان والا لزم النقل وما نحن فيه ليس كذلك لانا نعلم سبب ثبوت التبادر الاطلاقى فى زماننا ولا نعلم ثبوته فى زمن الشارع حتى نحكم بثبوته فى زماننا للتشابه فتدبر **فان قلت** كما ان الاصل تاخر التبادر الاطلاقى كذلك الاصل تاخر صدور الخطاب عنه **قلنا** زمن صدور الخطاب معلوم وهو زمان المعصومين والشك فى تاخر التبادر عن زمانهم فالاصل التاخر فان قلت لا بد من حمل خطاب الشارع على ارادة الصحيح لقطع العقل بان الفاسد لا يتعلق به الطلب لو كان المستعمل فيه الاعم لزم كون الفاسد مطلوبا قلنا اولا ان هذا يرد بعينه على الصحيحيين فى المعاملات فانهم قائلون فيها بالاعم ويعملون باصالة العدم وثانيا ان الاعمى لا يقول بان الفاسد مطلوب بل هو ايض يقول بانحصار المطلوب فى الصحيح الا ان الصلوة مع فقد الجزء المشكوك صحيحة عنده بالاصل لصدق الاسم فهو يقول ما دام لم يثبت من الشارع بيان الصلوة حكمنا بالصحة لصدق الاسم واذا ثبت فسادها رفعنا اليد عنها وان صدق عليها الاسم ايض الا ان يقول ان بعد التسليم ارادة الشارع الصحة التى يقول بها الصحيحى الصحة النفس الامرية فكيف يمكن التمسك بالاطلاق واصل العدم عند الشك اذ الصحة بالمعنى المذكور ملازم

وانت اذا احطت خبرا بادلتنا استخرجت اجوبة تلك الادلة بتامل قليل ثم الحق الاعم العرفي لا الاركاني بحكم العرف الكاشف عن الشرع كما مر فان علمنا الصدق العرفي مع نقص بعض الاركان او عدمه مع تحقق الاركان عملنا بمقتضيهما وان شككنا في الصدق فنحن فيه كالصحيحي نتاج

للاجمال بل الخامس مادة الاشكال ان يقال ان المراد من الصحة ان كانت الصحة الواقعية النفس الامرية التي نزل بها جبرئيل ع فكونها مطلوبة اول الدعوى فان هذا لا يمكن تحصيله الا للائمة وان كان المراد عدم العلم بالفساد فمسلم ولا يجدي نفعا ونحن ايضا نقول بالصحة بهذا المعنى ونجري مع ذلك اصل العدم عند الشك والحاصل انا نقول ان المتبادر من الصلوة هو الصحيحة اي الماهية المقيدة بالاجزاء والشرائط الثابتة لنا مع الشارع مع هذا نعمل بالاطلاقات في الغير الثابتة والجواب عن الثاني اولا بان المراد من صحة السلب ان كان صحة السلب عن الفاسدة بالنسبة الى الفردية والمطلوبية معا فهو مم وان كان بالنسبة الى المطلوبية فقط فهو مسلم ولا يجديه نفعا وثانيا بان صحة السلب عن الفاسدة معارضة بعدم صحة السلب عنها كما مر فلا بد من حمل احدهما على التسامح ولا ريب في ان التسامح في صحة السلب في امثال المقامات اكثر من التسامح في عدم صحة السلب فيقدم وثالثا سلمنا التكافؤ فنرجع الى الاصل وقد مر ان الوضع للقدر المشترك بين المعنيين وعن الثالث اولا ان المراد من كون الصلوة عبادة ان كل فرد منها عبادة فهو مم وان كان عبادة نوعا وفي الجملة فهو مسلم ولا يجديه نفعا وثانيا انهم كما يوصفون الصلوة بالعبادة كذا يوصفونها بالفساد فلا بد من التصرف في احد العبارتين اما بجعل الاخيرة من باب التسامح والمجاز او بجعل العبادة في الاول اعم من الصحيحة والفاسدة ويكون اطلاق الصلوة على الفاسدة حقيقة وان كان اطلاق العبادة عليها مجازا فتعارضا وتساقطا فرجعنا الى الاصل الاولي اعني الاشتراك المعنوي وثالثا ان المتبادر من الصلوة هو الصحيحة كما مر فيكون المعنى عند الاطلاق ان الصلوة الصحيحة عبادة وذلك لا ينافي اعمية الصلوة عن الفاسدة حقيقة وعن الرابع اولا بالنقض لانكم كما قطعتم بدخول جزء في القوام اجمالا فنحن ايضا قاطعون بخروج جزء عن الماهية اجمالا فلا يثبت الوضع للصحيح وهذا القدر يكفي في الوضع للاعم وان كان مقتضى ذلك مشاركتنا مع الصحيحيين في الثمرة ولكنا الان لسنا في مقام الثمرة وسيجي تفصيله انشاء الله وثانيا ان ما ادعيتم من القطع بدخول جزء من الاجزاء في القوام اجمالا لا الا ان كان بالنسبة الى الجزء الذي حكم العرف بخروجه عن القوام وتحقق صدق الاسم بدونه هذا بالنسبة الى الاعمي العرفي واما ان قلنا الاعمي الاركاني فلا يجري هذا الجواب بل لا بد من منع الصغرى وهو القطع الاجمالي بدخول جزء في القوام ما سوى الاركان وعن الخامس اولا ان المراد من ثبوت التوقف على توقيفية موضوعات الاحكام العباداتية ان كان هو التوقف على لفظ التوقيف منعنا وان كان التوقف على هذا الدليل اعني الوصول من الشارع في الجملة سواء كان بلا واسطة او معها فمسلم ولا يجديه نفعا والفرق بين المعنيين انه على الاول يكون المعنى ظاهرا انه يجب وصول الموضوعات من الشارع بلا واسطة كالاحكام لان الظ من لفظ التوقيف بخلاف ما اذا انعقد الاجماع على الثاني وجواز الوصول من الشارع فانه اعم من ذلك ويشمل الوصول بواسطة لسان المتشرعة فلا يضرنا الثاني بخلاف الاول وثانيا سلمنا انعقاد الاجماع على لفظ التوقيف في الوصول بلا واسطة اذ فصارى من يثبتها من تشبيه الموضوعات بالاحكام انها كالاحكام في لزوم الوصول من الشارع واما لزوم الوصول بلا واسطة فلا يقتضيه التشبيه فان قلت انها كنفس الاحكام في لزوم الوصول بلا واسطة لا مقتضى ظ التشبيه كونها كنفس الاحكام ولان مقابلة موضوعات العبادات لموضوعات المعاملات وقولهم بانها توقيفية دون موضوعات المعاملات يقتضي توقيفية موضوعات العبادات بلا واسطة قلنا لا نم ان مقتضى التشبيه ازيد من المشابهة في الجملة كزيد اسد فانه لا يقتضي الاشتراك مع الاسد في كل الصفات والكيفيات بل في الشجاعة لا في الجرو ولا في غيره من الصفات وههنا ايضا يقتضي التشبيه الاشتراك في لزوم الوصول من الشارع في الجملة لا في كيفية الوصول على انه لو كان كذلك لزم جواز استفادة الموضوعات من العقل كما يجوز استفادة الاحكام منه مع انه ليس كذلك وعلى فرض ظهور التشبيه في الاشتراك في جميع الصفات ليس الظ هنا الجامع لما ذكر عن استلزام ذلك جواز استفادة الموضوعات من العقل واما جواب المقابلة فهو ان المراد من عدم توقيفية موضوعات المعاملات انه لا يلزم من وصولها من الشارع لا بلا واسطة ولا معها بل هي توقيفية بالنسبة الى اللغة فالمقابلة معناها لزوم الوصول في موضوع العبادة من الشرع ولو في الجملة وعدم لزومه في موضوع المعاملة حتى في الجملة وثالثا ان التوقيفية ان كانت قادحة في التمسك بعرف المتشرعة لما جاز للصحيحي اثبات الوضع للصحيح بتبادر عرف المتشرعة فلو سلمنا ان الظ من لفظ التوقيف هو التوقيف بلا واسطة وانه لا يجوز التمسك بالعرف فلم يتمسك الصحيحي بعرف المتشرعة بل لا بد من التوقف في ثبوت الوضع لحصول الاجمال فيه فلا يثبت ما ادعاه الصحيحي من الوضع للصحيح وهذا القدر كاف لنا في مقام عدم الوضع للصحيح وان كنا مشاركين مع الصحيحي في الثمرة انا الان لسنا في صدد ذلك فان قلت انا وان راجعنا الى عرف المتشرعة وجعلنا تلك الالفاظ مهيأة من حيث الوضع الا انا جعلناها مجملات من حيث المصداق وعملنا باصل الاشتغال فرجعنا الى الشارع من حيث المصداق لكن الاعمي حكم بالبيان مط وبالعرف من الجهتين الوضع والمصداق مع ان التوقيفية من القطعيات والتوقيفية مستلزم للاجمال ولو من جهة قلنا اولا ان المتبادر من قول العلماء ان موضوعات العبادة توقيفية ان التوقيفية انما هي في الوضع لا الصدق مع انكم قلتم بالتوقيفية في الصدق لا الوضع وثانيا انه بعد التسليم لا بد من التصرف اما في لفظ التوقيف بجعله عبارة عن التوقيف في الصدق لا الوضع كما يقوله الصحيحي وبجعله اعم من الواسطة ولا معها مع جعل المراد التوقيف في الوضع والاخير وان كان غير متبادر من اللفظ الا انه لا بد من ارتكابه لما ذكرنا من الادلة الدالة على هذا المعنى اللازم ورابعا ان لفظ التوقيف وان سلم ظهوره في عدم الواسطة لكنه لما كان الاعمي ايضا قائلا بالتوقيف كالصحيحي فلا بد من صرف اللفظ من ظاهره

من ان الماهية فكيف يحصل القطع بدخول في القوام فان كان بالنسبة الى الجزء الذي ورد النص في دخوله في القوام فنحن ايضا نقول بدخوله فالاعمي ايضا كذلك خرج وجعل بالاشتغال كالصحيحي العرف يحكم بدخول الجزء في القوام بل يعمل باصل العدم فيما حكم العرف بخروجه

وعلى الاركان لا اجمال في الموضوع له فيصير قابلا للقطع وجودها لا مع عدمها فاذا ما لاحظنا في كون المراد هو الاركان الواقعية او الاعم منها ومما يقوم مقامها وجهان نعم

اذا وقع في كلامه لانه لا يقول بالتوقيف بلا واسطة فيقول الاعمى بالتوقيف قرينة على عدم ارادته معنا الظاهر كما ان الفاظ شواذ في كتب الفقهاء في تعريف العبادات والمعاملات ظاهرة في الحقيقة الشرعية لكن لما كان منكر ثبوت الحقيقة متلفظا بهذا اللفظ ايضا في التعارف فلا بد من حمل كلامه على ارادة الاعم من الحقيقة الشرعية والمتشرعة وخامسا قد عرفنا نقلنا الاجماع على التمسك بالاطلاق فيجب صرف التوقيف عن ظاهره وسادسا نقول هل تنكرون ثبوت الدلالة العرفية الدالة على الاعم ام تعرفون بها فان انكرتم الدلالة العرفية فجوابكم ما حققنا من الادلة وان عرفتم وانكرتم الحجية فهو انكار للقطعي فان حجية العرف معلوم والا فلم تمسكتم بالتبادر ونحوه وفيما نحن فيه وعن السابع اولا ان هذا الدليل على فرض تماميته انما يدل على ان الصلوة بلا طهور ليست بصلوة ولا تدل على انها اسم للصحيحة بالنسبة الى كل جزء وشرط الا ان يتمسك بالاجماع المركب بالنسبة الى سائر الاجزاء والشرائط وثانيا ان كلمة لا وان كانت موضوعة لنفي الماهية لكن بغلبة استعمالها في نفي الصحة بحيث كادت ان تصير حقيقة فيه يحمل على نفي الصحة لكونها ظاهرة فيه فان قلنا انها وان استعملت في نفي الصحة كثيرا لكن لم تصل حد الحقيقة فيه ولا حد المجاز الراجح فلا يجوز الحمل عليه قلنا المتبع ظاهر اللفظ وهو ظاهر فيه لغلبة الاستعمال فلا بد من الحمل عليه سلمنا عدم الظهور فيه لكنه لا يحمل على نفي الحقيقة ايضا وان اقتضى الاصل حمله عليه لحصول التكافؤ فلا بد من التوقف فلا يتم الدليل مضافا الى اصالة الوضع للقدر المشترك وثالثا ان الحديث معارض بما مر من الادلة القطعية فلا بد من التاويل في هذا الحديث لكونه من الظواهر ورابعا ان الاشتراط بالطهارة ونحوها امر اعتباري ومن البعيد كون الامر الاعتباري جزء الموضوع له كما يقوله الصحيحي فان قلت هذا يرد على الاعمى ايضا بجعله الاشتراط جزء المطلوب فان كان جزئية الامر الاعتباري بعيدا البعد في المقامين قلنا الاصل عدم كون الاشتراط جزءا للشيء الا ما ثبت وكونه جزءا للمطلوب ثابت على المذهبين واما كونه جزءا للموضوع فلا وعن الرابع بنحو ما اجبنا عن الخامس وعن الثامن اولا بان الاصل كما هو عدم التقييد فكذا الاصل عدم الاجمال اذ الغالب في الالفاظ البيان ولان الالفاظ المفردة موضوعة للافادة وهو منافي للاجمال وثانيا بانه يبعد استعمال الالفاظ المطلقة كالصلوة والصوم المشتملين على الاجزاء والشرائط ولم تصر مقيدة بشيء مع ما عرفت سابقا من ثبوت التقييد فيهما على ان ذلك يستلزم عدم جواز التمسك بالاطلاق اصلا وثالثا بان الادلة السابقة واردة على هذا الاصل وعن التاسع اولا بان عدم تعرضهم للبيان في مقام التعاريف للعبادات لا يفيد الاجمال فيهما وضعا بل لا يدل منه ايضا يحتمل ان يكون عدم تعرضهم لاجل حوالتهم البيان الى العرف وثانيا بان تمسكهم بالاطلاق ينافي الاجمال عندهم وذلك كاشف عن ان عدم تعرضهم ليس للاجمال وهذا الجواب يتم سواء قلنا بالاعم العرفي ام الاركاني بخلاف الاول وعن العاشر اولا لا بانه كان مرادهم تقسيم الصلوة الصحيحة بقرينة الوجوب والاستحباب وثانيا انهم كما قسموها الى الواجبة والمندوبة فكذا استعملوها في الفاسدة كقولهم الصلوة في الدار المغصوبة محرمة فلا بد من التصرف اما بجعل الاخير مسامحة ومجازا او يحمل الاول على ان المقصود تقسيم الصحيحة لا مطلق الصلوة فتعارضا احتمالان ورجعنا الى الاصل وثالثا ان المتبادر بالتبادر الاطلاقي هو الصحيحة فلاجل هذا نحكم بان المراد من التقسيم تقسيم الصحيحة لظاهر اللفظ وهو في الاعمية ورابعا انهم كما قسموا الصلوة الى الواجبة والمندوبة فكذا قسموا الصوم الى الواجب والمندوب والمكروه والحرام ولا قائل بالفصل بين الصلوة والصوم فلابد اما من حمل الاخير على التسامح والمجاز او حمل الاول على ارادة تقسيم الصحيحة لا مطلق الصلوة وخامسا ان تقسيم الصلوة الى الواجبة والمندوبة كذا صدر من الاعمي وصدوره من الاعمي قرينة على ارادة تقسيم الصحيحة كالصلوة المطلقة وسادسا ان تمسكهم بالاطلاق وبعدم صحة السلب يأبى عن كون مرادهم من التقسيم تقسيم الماهية فبملاحظة ذلك لا بد من حمل التقسيم على ارادة الصحيحة وعن الحادي عشر اولا بانا لا نسلم ان المراد من جزئية الفاتحة ونحوها ومن شرطية الطهارة ونحوها هو الجزئية والشرطية بالنسبة الى الماهية بل المسلم انهما بالنسبة الى المطلوبة التي هي القدر المتيقن وعلى هذا فلا يضر الاعمي وثانيا بانا سلمنا الظهور في الاول ولكن القرينة موجودة على صرف الكلام عن ظاهره لانهم فرقوا بين الركن والجزء في الصلوة وقالوا ان الركن ما ينتفي الماهية بانتفائه بخلاف الجزء فيحكم بان المراد من الجزء في المقام هو الجزء المطلوب بقرينة المقابلة والا لاطلقوا عليه الركن لا الجزء وان كان الاصل في الجزء بالركنية يقتضي ان المراد للمطلق مجردا عن القرينة يحمل على الركنية لما ادعاه الخصم من الظهور لكن القرينة موجودة هنا على ارادة خلاف الظاهر كما عرفت وثالثا انهم قالوا ان السورة جزء للواجبة لا النافلة وهذا دليل على ان مرادهم جزء المطلوب اذ لو كان المراد جزء الماهية لما صح التفرقة بين الواجبة والنافلة لعدم تفاوت صدق الطبيعة من حيث الوجوب والنفل فلا جرم المراد جزء المطلوب ومعه يصح التفرقة فان قلت نحن لا نقول بجزئية السورة للواجبة لا النافلة بل نقول ان الصحيح جزء للماهية والصحيح مختلف يحصل تارة بلا سورة وتارة معها كما في الواجبة فلا يرد هذا الايراد قلنا اولا انا لا نكون الصحيح التي هي امر اعتباري جزءا للماهية المتاصلة في الوجود كما مر وثانيا انه لو عرضنا قولهم السورة جزء للصلوة الواجبة لا النافلة على العرف بعد علمهم بان صدق الطبيعة عليهما على حد سواء ليفهمون الجزئية بالنسبة الى المطلوبية لا الماهية وثالثا ان القول بجزئية تلك المذكورات كما صدر عن الصحيحي فكذا من الاعمي وهذا قرينة على ان المراد الجزئية للمطلوب ورابعا ان تمسكهم بالاطلاق وعدم صحة السلب كاشف عن ارادة الجزئية للمطلوب وعن الثاني عشر الاول اولا لا نسلم ان ... سبعا معارض بمثله

وهو ان

وتظهر الفائدة في جواز التمسك بالاطلاقات وعدمه والحق الاخير لقاعدة الاستعمال وصحة التقسيم والتقييد وتبادر الاول الاطلاقي وعلى المختار تكون الاركان الشرعية اركان المطلوب لا الصحيح

وهو ان استعمال الصلوة في الفاسدة كثيرة في الغاية ومن البعيد عدم صيرورتها حقيقة فيها وايضا لو كانت حقيقة في الصحيح لزم ان يكون حقيقة في الفرد المتعارف المشتمل على المستحبات لانه الغالب في الاطلاق وهو فاسد مع ان ذلك لا يقاوم الادلة السابقة ثم ان ما ذكرنا اكثرها مثبت للاعمية بحسب الشرائط ويمكن للفطن اجراء تلك الادلة على الاعمية بالنسبة الى الاجزاء ايضا اذا ظهر لك ان الحق الاعمية في الالفاظ العبادات فاعلم انهم اختلفوا في ان المراد بالاعم الاعم العرفي ام الاركاني فذهب الى كل فريق والفرق بين القسمين ان الموضوع له معين من كل الوجوه على الاركاني بخلاف العرفي فانه يحتمل احتمالات ثلث احدها ما يصح عرفا سلب الصلوة عنه مع وجود الاركان وثانيها ما لا يصح سلبها مع النقصان في الاركان وثالثها ما يشك في الصدق وعدمه فلا يعلم عرفا صحة السلب ولا عدمها وحكم الاولين ظاهر اذ يحكم في الاول بعدم تحقق المهية ولزوم الاتيان بالمشكوك الى ان يحصل صدق الاسم وفي الثاني يحكم بعكس ذلك اي بتحقق المهية واجراء الاصل في المشكوك واما الثالث فنحن فيه كالصحيحي للاجمال وعدم تحقق الاسم والحاصل انه على العرفي يكون المرجع هو العرف وهو قد يكون مبينا وقد يكون مجملا بخلاف الاركاني فلا اجمال عنده اصلا ولكن الشان في بيان ان الحق هو العرفي ام الاركاني وتحقيقه موقوف على رسم مقدمة وهي انه لا بد ان يعلم المراد من الاركان اولا حتى يتبين الحق فنقول الكلام في الاركان يقع في مقامات ثلثة الاول ان معنى كون المهية عبارة عن الاركان الاربعة او الخمسة وعدم تحقق المهية مع نقصان الاركان الثاني انه على هذا القول لو اتى بالاركان مجردة عما سواها لزم تحقق المهية من غير حاجة الى الزوائد في اصل تحققها الثالث ان المراد من الاركان التي يتحقق بها المهية هو الاركان الواقعي ام الاعم منها ومما قام مقامها اذا عرفت هذا فاعلم ان الحق تحقق المهية بالصدق العرفي ولا يكون الاركان معيارا بل المعيار هو العرف في كلا المقامين اي في طرفي الزيادة والنقيصة فكلما صدق عليه الاسم عرفا فهو المهية تحقق الاركان ام لا زاد شيء سوى الاركان ام لا اما المقام الاول فلانه لو اتى بالصلوة الجامعة بجميع الشرائط والاجزاء عدا القرائة او القيام المتصل بالركوع فلا يرتاب احد في تحقق الاسم والمهية بخلاف القول بالاركان ان جعلنا النية ركنا فلذا نقول ان الاصل قول المرتضى من عدم فساد الصلوة بالرياء لحصول المهية وان لم يكن مثابا لعدم حصول الامتثال اذ هو فرع الاتيان بقصد التقرب الى المولى واما المقام الثاني اعني عدم تحقق المهية بمجرد تحقق الاركان بل يحتاج الى زيد من ذلك فلانه لو اتى بالاركان ليس الا بان يأتي بالنية والتكبيرة والقيام والركوع والسجود فقط فلا يرتاب ذو مسكة في عدم تحقق المهية وصحة السلب عرفا فظهر بطلان القول الاركاني في المقامين وانه لا بد من اتيان الفعل الزائد المحصل لصدق الاسم عرفا فان قلت الايراد متوجه على الاركاني لو جوزنا الرجوع الى العرف في تحديد المهية ولعله لم يجوزه وقال ان المهية هي الاركان للدليل الشرعي والشرع حدده بالاركان والتحديد به موكول الى الشرع فلا يضر مخالفة العرف فلا يرد عليه الايراد قلنا قد مر ان العرف كاشف عن الشرع بقاعدة التشابه فان قلت مقتضى العرف وان كان تحقق المهية عند نقصان شيء من الاركان وعدم تحققها بمجرد تحقق الاركان الا ان الاجماع دل على عدم تحققها عند نقصان ركن منها فلا بد من صرف عدم صحة السلب والحكم بان المراد به عدم صحة السلب الظاهري لئلا ينافي الاجماع القائم على صحة السلب الواقعي عند فقد ركن من الاركان والحاصل انهم اطبقوا على تقسيم الجزء الى ركن وغيره وان الاول انما ينتفي الصلوة بانتفائه عمدا وسهوا والاخير انما ينتفي الصلوة بانتفائه عمدا لا سهوا وهذا الاطباق كاشف عن ان مهية الصلوة هي الاركان فقط بحيث لو نقص منها شيء لم يتحقق المهية والا لزم الحكم بعدم انتفائها عند انتفائها لا عمدا كسائر الاجزاء قلنا لا نم كون مرادهم هو الركنية والجزئية بالنسبة الى تحقق المهية لعدم دليل عليه فيحتمل كون هذا التقسيم بالنسبة الى المطلوب بل هو القدر المتيقن من التقسيم والزائد لا دليل عليه فيكون عدم صحة السلب باقيا على حقيقته ويكون اطلاق الصلوة على الفاقد لبعض الاركان بقي الاشكالان احدهما انه لو كانت مهية الصلوة محتاجة في تحققها الى شيء زائد على الاركان لما كان للقول بركنية تلك الاربعة او الخمسة فقط معنى بل يكون الزوائد الموقوف عليه تحقق المهية ركنا ايضا مع انهم اطبقوا على نفي ركنية الزوائد وهذا دليل على عدم الاحتياج الى الزوائد في تحقق المهية وثانيهما ان ما ذكرتم من ان اجزاء الصلوة ما سوى الاركان اجزاء مطلوبة لا مقومية معللين بانها لو كانت مقومات لما تفاوت بالنسبة الى حال العمد والسهو والوجوب والنفل لبعد كون الشيء مقوما للمهية في حالة دون اخرى ولعدم معنى لتقسيم الاجزاء الى ركن وغيره وعدم اطلاق الركن على ما سوى الخمسة في بناء ما ذكرتموه الآن فان هذا يرد عليكم في قولكم باحتياج تحقق المهية الى شيء زائد سوى الاركان مع ان ذلك الشيء الزائد يتفاوت بالنسبة الى العمد والسهو ويكون مقوما في حالة دون اخرى ولا يقال له الركن ايضا وهذا يكشف عن عدم احتياج تحقق المهية الى الزوائد وعن ان صحة السلب انما هي بالتسامح والجواب عن الاول اولا بما اشرنا من ان القدر المسلم من تحقق الاجماع هو تحققه على ركنية تلك الاربعة والخمسة بالنسبة الى اصل المطلوب لا اصل المهية وثانيا ان القول بركنية تلك الخمسة والاربعة لا ينافي القول بركنية غيرها ولعل التصريح بركنية هذه دون غيرها لاجل كون تلك الخمسة عمدة ما يحصل به الطبيعة دون غيرها فلا تنافي اصلا فلا دلالة للحصر على ما ذكره الخصم فان قلت لو كان غير تلك الخمسة ايضا من جملة الاركان لما تفاوت حاله بالنسبة الى العمد والسهو كنفس الخمسة مع انه يتفاوت فيها الحال بلا اشكال وذلك خلاف

ثم ثمرة اصل المسئلة تظهر فيما اذا شك فى وجوب شئ وعدمه فى العبادة او علمنا بوجوبه فيها وشككنا ان وجوبه نفسى ام شرطى ام جزء او علمنا الوجوب الاستقلالى وشككنا انه واجب توصلى ايضا ام لا او علمنا بالجزئية وشككنا فى الركنية

ما قرره من ان انتفاء الذاتى والمقوم يستلزم انتفاء ما يتقوم به **قلنا اولا** ان الاخلال بما سوى الخمسة سهوا مثل الاخلال بها عمدا فى انتفاء الصلوة بانتفائه ويصح الصلوة مع ذلك لان الصلوة المأتى بها ح ثابتة منا الصلوة الحقيقية لانها صلوة حقيقة وفيه نظر لصدق الصلوة عليها حقيقة ح ايض كما لو كان لم يكن ترك شيئا من الاجزاء لا عمدا ولا سهوا **وثانيا** انه يجوز كون الشئ مقوما للمهية الجعلية مع كونه مختلفا باختلاف الاحوال بان يكون مقوم المهيات الجعلية كالصوم والصلوة على قسمين قسم ينتفى بانتفائه المهية مطلقا وقسم لا ينتفى الا بانتفائه عمدا كسوى الخمسة من الاجزاء المحتاج اليها فى تحقق الصدق العرفى ولا امتناع فى جعل الجاعل هذا القسم من الجزء مقوما فى حالة العمد لا السهو وله فى الشرع شواهد **منها** انه اذا افطر الصائم عمدا عالما انتفى مهية الصوم قطعا بخلاف ما اذا افطر سهوا فيصدق الصوم عرفا ويتحقق المهية فعدم الافطار جزء لمهية الصوم عند العمد لا السهو مع عدم تعدد مهية الصوم فى الحالتين **فان قلت** ان اطلاق الصوم على امساك المفطر سهوا ليس على الحقيقة بل لاجل قيامه مقام الصوم الواقعى فيكون اطلاق الصوم عليه مجازا **قلنا** الظاهر الحقيقة **ومنها** انه اذا صلى شخص خلف امام وكان بعد المسافة بينه وبين الصفوف المتصلة بالامام صفا اخر فلا ريب فى بطلان وصف الجماعة وعدم تحققها لهذا الشخص واما اذا كان فى تلك المسافة ايضا صفوف متصلة من مكانه الى مكان الامام مع بقاء بعد المسافة بحاله فلا شك فى تحقق الجماعة وصحتها فعدم بعد المسافة جزء مهية الصلوة جماعة فى حالة دون اخرى **فان قلت** جعل الشارع عدم الافطار وعدم الاكل مثلا جزء لمهية الصوم فى حالة وكذا جعل عدم البعد المفرط جزء لصلوة الجماعة عند عدم اتصال الصفوف مستبعد عقلا وعادة غاية الاستبعاد **قلنا** انه لا دليل على امتناع ما ذكر ولا يكون مستبعدا ايض انه لو لم يقل بالجزئية ما ذكر لزم القول بكون الصوم مشتركا لفظيا بين الصوم الذى يفطر فيه سهوا وبين ما لم يفطر فيه اصلا ويكون الصلوة مشتركا لفظيا بين الصلوة المأتى بها بكل شرائطها والصلوة المخل فيها ببعض اجزائها او شرائطها سهوا فيلزم ح القول بالف للصلوة مثلا اذ قد مر ان معنى الصلوة الصحيحة هو الجامع لكل الاجزاء والشرائط ولما كانت الصلوة تنقسم الى النافلة والفريضة ثم ينقسم كل منهما الى اقسام كثيرة فتغير مهية كل من الاقسام بحيث فيكون مهية صلوة الظهر للحاضر اربع ركعات مع اجزائها وشرائطها مثلا فاذا كانت جامعة للكل فصحيحة والا فلا فلو فرض فيها انسيانا حمد او سورة او سجدة او تشهد او نحو ذلك فالصحيحيون يحكمون بالصحة مع انها غير جامعة للشرائط فيلزمهم اما القول بكونها ماهية على حدة او بانها ليست بصلوة صحيحة ويكون اطلاق الصلوة عليها مجازا ولا يقولون بالاخر فيلزمهم على الاول تكثر المهيات بملاحظة تكثر الانواع الاولية والثانوية وهكذا بخلاف ما لو قلنا بكون ما ذكر جزء لها ويكونها اسما للاعم فنحن نقول ان مهية الصلوة واحدة لا يخرجها عن الحقيقة نسيان سجدة ونحوه فيصح لنا التمسك فى الصحة لصدق الاسم وحصول الامتثال **وعن الثانى** ان مقتضى الاستقراء الذى ذكرتم وان كان هو القول بعدم مقومية غير الخمسة ولكن دفعنا اليد عن مقتضى الاستقراء لاجل قيام دليل اقوى دال على مقومية بعض ما سوى الخمسة وهو صحة السلب عن الصلوة المشتملة على الخمسة فقط فيكون بعض ما سواها مثلها فى الركنية وان كان تلك الخمسة اشد مدخلية فكل جزء يتحقق به مهية الصلوة عرفا ركن **واما**

المقام الثالث فنقول ان المراد من الاركان على القول به هل هو الاركان الحقيقية من الركوع وغيره مما ذكر او ما فى كتبهم الفقهية او اعم من الحقيقية وما يقوم مقامها كالايماء القائم مقام الركوع والسجود وجهان وتظهر الفائدة فى مثل صلوة الحريق والغريق والمريض والمجاهد فعلى الاول لا يصدق الصلوة حقيقة عليها وانما هى مقام صلوة الحقيقية الا اذا قام دليل على اشتراك البدل والمبدل فى الاحكام مطلقا ولا دليل عليه عقلا ولا نقلا وعلى الثانى يترتب على تلك الصلوة كل ما يترتب من الاحكام على الصلوة الاولية الحقيقية الاختيارية من الاحكام لانها من افراد الصلوة حقيقة فيشملها ادلتها اذا عرفت هذا **فاعلم** ان الحق هو الاعم من الصحيح والفاسد فيطلق الصلوة على صلوة الغريق ونحوه حقيقة لوجوه **الاول** استعمال الصلوة فى كلا القسمين والاصل فيما استعمل فى معنيين ان يكون حقيقة فيهما **الثانى** صحة التقسيم والاصل فى المقسم ان يكون حقيقة فى اقسامه **الثالث** ان الصلوة يتقيد بالقيد فيقال صلوة مشتملة على الاركان وصلوة مشتملة على ما يقوم مقام الاركان وقد مر ان الاصل فى المقيد بالقيدين ان يكون حقيقة فى القدر المشترك بينهما **فان قلت** المتبادر من الصلوة هى المشتملة على الاركان الحقيقية والتبادر مقدم على تلك الادلة **قلنا** لو سلمنا التبادر فهو انما يضر نا مع عدم حصول التعارض لكنه موجود لمعارضته هذا التبادر مع عدم صحة السلب اذ لا يصح سلب الصلوة عن صلوة المسايف والحريق والغريق والنافلة ماشيا وراكبا بقى الاشكال فى انه بعد كونها حقيقة فى القسمين هل يكون حقيقة فيهما بطريق الاشتراك اللفظى ام المعنوى وعلى الاخير هل يكون متواطيا بالنسبة الى الافراد ام مشككا الحق الاشتراك المعنوى للاصل ولانه لو كانت مشتركة لفظية لزم الاجمال فى قوله عم لا صلوة الا بطهور لكون المشترك مجملا ما لم يكن قرينة معينة وللزوم الحكم بعدم اشتراط الطهارة الا فى واحد من اقسام الصلوة بناء على عدم جواز استعمال اللفظ المشترك فى ازيد من معنى فالتالى بقسميه باطل لحكمهم بعدم الاجمال وبان كل صلوة مشروطة بالطهارة بلا تفرقة بين الاقسام من الحقيقى والقائم مقامه فهذا شاهد على كون الصلوة عندهم للقدر المشترك بالخصوص لكن لما كان التسمية موجودة وهو ما يسمى فى العرف صلوة فلا يضر عدم معلومية

والظاهر القدر المشترك

نوع ام نوع

الحقيقى وما يقوم كان الحق الاعم من

المبحث

اصل في علائم الوضع يعرف الوضع بتنصيص الوضع قطعا او ظنا كما يتفق في الاعلام والعربيات الخاصة و بتنصيص اهل اللسان قطعا او ظنا وبالترديد بالقرائن من الو
او اهل اللسان ولو واحد منهم قطعا او ظنا وبالاخبار عن وضع الواضع قطعيا ام ظنيا وبنقل نقلة متون اللغة من موادها وهيئاتها نات يح الافكار

في علائم الوضع

المسمى في المحل عليه لان في كثير من الموارد نعلم ان اللفظ مشترك معنوي ونتحير عن تبيان القدر المشترك ثم الظ كونها متواطيا بالنسبة الى القسمين بحسب الارادة بمعنى انه يحكم بان مراد الشارع من نحو ولا دليل الا بطهور هو جميع الافراد من دون تفاوت بين القسمين وان كان المتبادر بحسب الخارج في الذهن في بادي النظر هو ما يشتمل على الاركان الحقيقية الا ان هذا التبادر ليس سببا للتشكيك في مراد الشارع فلا شك في ان مراد الشارع هو الاعم من القسمين والثمرة واضحة اذ لو قلنا بالتواطي لجاز التمسك بالاطلاقات في اثبات الاحكام للافراد القسمين بخلاف ما لو قلنا بالتشكيك لعدم انصراف الاطلاق الى مثل صلوة المسايف فلا بد من الرجوع في حكمها الى الاصول الفقاهية ثم اعلم انه كما تظهر الثمرة بين الصحيحي والاعمي في الشك في وجوب شيء وعدم وجوبه في العبادة لان دليل وجوب العبادة اما لبي كالاجماع فلا ثمرة للمسئلة بل لا بد من الرجوع الى الاصول الفقاهية نعم يمكن فرض ثمرة نادرة ح وهي ما لو كان المثبت للاشتغال مثبتا للاشتغال بالمهية نفسها بان ينعقد الاجماع على وجوب مهية العبادة وحصل الخلاف في وجوب السورة فيها من حيث الاختلاف في ثبوت التسمية فعلى الاعم يتجه العدم لثبوت الموضوع المبرئ للذمة لانه مفروض المسئلة وعلى الصحيح لزم الحكم بالوجوب في توضيح المسئلة ان اللبي المثبت للاشتغال بنفس مهية العبادة بحيث لو حصلت حصلت البراءة وعلى هذا يرجع الخلاف في وجوب السورة الى الخلاف في التسمية ويكون المتنازع في الوجوب والعدم بتبعيته لا اصلية بمعنى ان النزاع ح في الموضوع لا الحكم كما انهم بعد حكمهم بانفعال القليل بالملاقات وعدم انفعال الكر بشيء اختلفوا فيما يتحقق به الكر فقيل ما شبرا وقيل بزيادة نصف شبر ففي الاول ثلثة ثلثة اشبار ونصف يحكم بعض بالانفعال بالملاقات وبعض بعدمه وليس نزاعهم في الانفعال والعدم ح حكميا بل ناش عن نزاعهم في تحقق الموضوع وهو الكر وعدمه وما نحن فيه من هذا القبيل واما ثبت الاشتغال في الجملة ولكن اختلفوا فيما اشتغلت به الذمة فقيل بالفرد وقيل بالمهية فيكون النزاع ح حكميا لا موضوعيا كالنزاع في ناقضية للطهارة فان المذي هو الموضوع متحقق والاختلاف في الناقضية والعدم واما ثبت للاشتغال ولكن جهة الاختلاف غير معلوم انها الحكم او الموضوع كالنزاع في ناقضية الخارج من فوق المعدة اذ من الجائز ان يكون الحكم بعدم الناقضية من اجل عدم صدق الغائط او من اجل عدم ثبوت الحكم بطريق الكلية واما ثبت الاشتغال ولكن وقع الاختلاف في وجوب السورة مثلا من الجهتين الحكم والموضوع اي التسمية اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الثمرة بين القولين لا تظهر الا في الاول من تلك الاقسام بل ظهور الثمرة فيه اظهر من ظهورها في اللفظي اذ اللفظ يحتمل التقييد والمجاز ومن تلك الجهة ينبغي القطع في الارادة وليس اللبي كذلك واما في ساير الاقسام فلا ثمرة للاجمال على كل الاقوال واما اللفظي يحمل فحاله حال اللبي لو تحقق المناط واما اللفظي مطلق فبشرط عدم وروده مورد حكم اخر كما هو مقتضى الاصل فالظ ان الصحيحي يعمل باصل العدم وبالاطلاق بعد فرض صدق الاسم بدون المشكوك جزئية او شرطية ولو سرى الشك الى صدق الاسم فلا ثمرة كما لا ثمرة في صورة قيام الدليل الخارجي في المشكوك على احد الطرفين من الوجوب وعدمه ولا في صورة كون الشك في وجوب الشيء في العبادة وجوبا تعبديا بحيث لا يضر الاخلال ح على فرض وجوبه لصحة العبادة فان ذلك لا دخل له بمسئلة الصحيح والاعم اذ ليس الشك في الجزئية والشرطية كما لو شككنا في وجوب الموالاة في الوضوء تعبدا او وجوب رد السلام في الصلوة تعبدا او يظهر الثمرة ايض فيما لو ثبت وجوب شيء في العبادة ولم نعلم ان وجوبه تعبدي او شرطي ام جزئي فعلى الاول يحكم بعدم مدخليته في صحة العبادة وجودا وعدما للاطلاق ويحكم بانه واجب مستقل ايض وعلى الصحيحي يحكم بالمدخلية وكذا لو علم الوجوب الاستقلالي وشك انه واجب توصلي ايض ام لا فعلى الاعمي يحكم بعدم الجزئية والشرطية واما بالنسبة الى اصل الوجوب في الجملة فالثمرة منتفية في المقامين وتظهر الثمرة ايض فيما لو شك في الركنية بعد ثبوت الجزئية فعلى الاعم يحكم بالعدم للاصل والاطلاق وعلى الصحيح يحكم بالركنية **ضابطة** يعرف الوضع بامور منها تنصيص الواضع كان يقول هذا اللفظ موضوع للمعنى الفلاني سواء اراد بهذا الكلام انشاء الوضع او الاخبار عن الوضع السابق وهذا قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا وهذا القسم يتم في الاعلام الشخصية والعربيات الخاصة لا اللغات لعدم وصول اليد اليه فيها ومنها تنصيص اهل اللسان وهذا ايض اما قطعي واما ظني ومنها الترديد بالقرائن بذكر اللفظ مقترنا بالقرينة الدالة على كون المستعمل فيه معنى حقيقيا سواء كان ذلك من الواضع او من اهل اللسان من واحد منهم او اكثر وهذا ايض كسابقه اما ظني او قطعي ومنها الاخبار عن وضع الواضع اخبارا قطعيا كالمتواتر والمحفوف بالقرينة او ظنيا ثم القطعي من تلك الاربعة ظاهر الحجية مما دل على حجية العلم كما عليه طريقة اهل اللسان واجماع العلماء مع الاولوية القطعية اذ لو لم يكن القطع بالوضع معتبرا لم يكن شيء من العلائم معتبرا فينسد باب فهم اللغات واما الظني منها فالحق حجيته ايض بطريقة اهل اللسان مع ما سيجيء من الدليل العقلي ومنها نقل نقلة متون اللغة من هيئاتها وموادها من النحو والصرف وغيرهما وهذا ان كان قطعيا للتواتر فلا كلام وان كان بطريق الاحاد فالكلام فيه يقع في مقامات **المقام الاول** في حجية الظن الحاصل عن نقل اللغويين الذي هو من سلسلة مظنون الاعتبار في اللغات لا مشكوك الاعتبار فيها كالاستقراء ولا موهوم الاعتبار كقول غير اهل الخبرة كالظن الحاصل من قول الفقهاء او من الخبر في باب اللغات فنقول الحق حجية قولهم اذا افاد الظن لوجوه الاول اجماع المسلمين حتى اهل زمن المعصوم عليه السلام **الثاني** اجماع القوم على الفتوى بحجيتها وهما كاشفان عن رضا

كالنحو فان قولهم حجة اذا افاد الظن باجماع المسلمين والقوم وطريقة اهل العرف وتقرير المعصومين ورغبتهم اصحابهم على الضبط والبرهان العقلي الحاكم بحجية الظن في اللغات اذا استلزم الظن بالفرع وافعاوتهم في غيره بالاجماع المركب بل الاخير يجري في مثل الشهرة والصحيح المشتمل على لفظ مظنون الوضع وبيانه موكول الى بحث حجية الظن

في عدم اعتبار الوضع

المعصوم ع فان قلت انما يحصل الكشف من الاجماع اذا كان المجمع عليه شان المعصوم وبيان اللغات ليس كذلك قلنا انما الكلام في حجية نقلهم التي هي مسئلة اصولية وبيانها من شانهم فان قلت حجية الاجماع فرع وجود موضوعه وهو المجمع عليه في زمن المعصوم لا من المستحدثات قلنا نسلم وجود غالب كتب اللغة في زمنهم فان قلت الاجماع تقييدي فلا يصلح للكشف لان عمل بعض للانسداد وبعض من باب الدليل الشرعي قلنا نحن ندعي من اجماع هؤلاء القطع بان ذلك صدر من المجمع لعدم احتمال الكذب في حقهم لورعهم ولا السهو لكثرتهم سواء كان ذلك حال الانفتاح ام الانسداد فان قلت اتفاقهم على ذلك لكم فان صاحب لم في بحث الحقيقة الشرعية استدل لنا فيه بان الوضع ان كان ثابتا بالنقل الينا اما بالتواتر وليس الا لما وقع الخلاف او بالاحاد فهي لا تفيد العلم وهو ظ في عدم اعتبار هذا القائل للاحاد الظنية في اللغات قلنا انما الكلام في حجية نقل النقلة وهو لا ينافي عدم حجية اخبار الاحاد ولا اجماع مركب في البين الثالث تقرير المعصومين ع الناس على العمل بها فان جملة من الكتب اللغوية دونت في زمنهم ككتاب الاصمعي والكسائي وسيبويه في زمن موسى ع وكذا ابو الاسود المخترع لكثير من قواعد النحو حيث قال علي ع له بعد قوله كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور يا ابا الاسود انسج على ذلك ولا شك ان الناس كانوا يعملون بها كما يظهر من افتخار هؤلاء في مفتتح كتبهم بكشف معضلات الكتاب والسنة ولولا عمل الناس لكان فعلهم سفها ولا شك في اطلاع المعصومين على هذا الامر المشهور ولا شك في تقريرهم اياهم على ذلك والا لوصل المنع الينا الرابع ترغيب المعصومين ع اصحابهم عن ضبط اللغات لكاشفة عن معضلات الكتاب والسنة وفيها التسهيل الامر كما عرف من قول علي ع لابي الاسود الخامس ان طريقة اهل العرف على العمل بالاحاد الظنية في اللغات السادس البرهان العقلي الحاكم بحجية الظن في اللغات اذا استلزم الظن بها الظن بالحكم الفرعي الواقعي وتم الامر فيما اذا استلزم الظن بها الظن بالحكم الفرعي الظاهري او بالحكم الاصولي العملي او غيرهما بالاجماع المركب اما بيان البرهان العقلي فهو انه لا ريب في ثبوت التكاليف الفرعية وسد باب العلم او الظن الخاص في الاغلب فان وجب الاحتياط لزم العسر واختلال النظم وان اقتصرنا على المعلومات خرجنا عن الدين وان عملنا بالموهومات خالفنا الاجماع والعقل القاطع وما ترى من العمل بها اذا وافقت الاحتياط والاصل فهو ليس للعمل بها من حيث هي بل من جهة العمل بالاصل والاحتياط وان خيرنا بين المظنون والموهوم سوينا بين الراجح والمرجوح والتبعيض ايضا منفي بالاجماع فتعين بالظن واذا ثبت بذلك اعتبار الظن في الاحكام الفرعية في الجملة فنقول نفرض خبرا متواترا لفظا مشتملا على لفظ يكون وضعه مظنونا من قول هؤلاء النقلة واخبارا صحاحا اعلائية يكون الفاظها مقطوعة الوضع فاما ان نطرح كلا السلسلتين في حكم الاقتصار بالمعلومات لكثرة الصحاح الاعلائية مع كون تلك الصحاح مستلزما لطرح الحسان والموثقات والشهرة ونحوها بطريق اولى واما ان يؤخذ بهما او بالمتواتر فقط ثبت المطلوب وبالصحاح فقط لزم الترجيح بلا مرجح لان لكل من المتواتر والصحيح المفروضين جهة رجحان ومرجوحية فالمتواتر قطعي السند وظني الوضع والصحيح بالعكس فلا بد من العمل بهما معا واذا ثبت حجية الظن في الموضوع المستنبط فيما اذا استلزم الظن بالحكم الفرعي الواقعي ثبت مط بالاجماع المركب انه لم يفصل احد في الموضوع المستنبط من حيث الموارد وفي العمل بالظن ثم ان هذا الدليل يجري في مثل الشهرة والصحيح المشتمل على لفظ مظنون الوضع فان لكل منهما جهة رجحان ومرجوحية فالعامل بالشهرة دون مثل هذا الصحيح بعد حصول الظن من كل منهما بالحكم الفرعي الواقعي لازمه الترجيح بلا مرجح والحاصل انه بعد ثبوت حجية الظن في الاحكام الفرعية في الجملة وبطلان سائر الاحتمالات المفيدة احتجنا في تعميم اسباب الظن والتعويل الى جميعها اولى بعضها الى مقدمة اخرى فصاحب لم تعدى الى الصحاح الاعلائية فقط واطرح سائر الاسباب الظنية تمسكا بانها القدر المتيقن ونحن عممنا الكلام بالنسبة الى سائر اسباب الظن ما لم يخرج بدليل خارجي او لم يجر فيه احد مقدمتي ابو بهر الاول عدم كفاية الصحاح الاعلائية في الفقه الثاني ان العلم الاجمالي حاصل لنا بمطابقة كثيرة من الظنون المعارضة من سائر اسباب الظن مع تلك الصحاح للواقع عند كون الظن الشخصي في جانب تلك المعارضات ح فلا دليل على اعتبار تلك الصحاح لبناء العرف على عدم اعتبارها ح ولقيام الاتفاق على عدم اعتبار المجمل ح فان طرحنا تلك الصحاح مع المعارضات لزم الانسداد وان اخذنا بتلك الظنون المعارضة ثبت المطلوب وهو حجية سائر اسباب الظن واذا ثبت حجيتها عند فقد المعارض بالاجماع المركب والاولوية اذا ظهر ذلك فنقول ان الفاظ الكتاب والسنة منها ما هو معلوم الوضع ومنها ما هو مظنون الوضع فان اقتصرنا على المعلومات خرجنا عن الدين لعدم الكفاية وقلة مقطوع الوضع وكثرة مظنونه فلا بد من التعدي الى مظنون الوضع سواء كان على مذهب صاحب لم وعلى مذهبنا فيمكن لنا اثبات حجية الظن في الموضوع المستنبط بعدم كفاية المعلومات ومرة بما مر من الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المتواترات اللفظية والصحيح الاعلائي فاذا ظهر حجية الظن في الموضوع المستنبط في مورد ثبت مط لعدم القائل بالفصل كما مر فان قلت الوجه الثاني مخدوش بان التعدي الى الفاظ المظنونة الوضع في الاحكام الفرعية مستلزم للتعدي الى العمل بالظن في الموضوع المستنبط في كل الموارد لعدم المفصل كما ادعيت بخلاف الاقتصار بالصحاح الاعلائية المقطوعة الوضع والشهرة ونحوهما فان العمل بهما في الفرعيات لا يستلزم العمل بها في كل الموارد فالاول مستلزم لكثرة التخصيص في العمومات الناهية على العمل بالظن بخلاف الاخير

وقول غير اهل الخبرة كالفقيه وكذا الواحد المفيد للظن باللغة كقول اللغوي لقاعدة الاستلزام وعدم الكفاية ولا يشترط الايمان والاسلام والعدالة في نقلة اللغة لعموم الادلة ومنطوق اية النبأ وانصرافها الى الموضوع المستنبط وقلنا بان التبين على مخصص بما مر نعم يشترط حصول الظن النوعي والخلو عن المعارض المعتبر المساوي

ومنها يكفي مرجحا للعمل بالصحيح المقطوع الوضع دون المتواتر المظنون الوضع وثانيا بان الاخذ بغير مظنون الوضع ليس من باب الترجيح على مظنون الوضع بل من باب الاخذ باحد الفردين من الواجب المخير اذ بعد كفاية كل من السلسلتين وبطلان طرح كليهما للخروج عن الدين وجب الاخذ باحدهما من باب التخيير بين الاسباب وثالثا بانه يجب الاخذ بالصحاح الاعلائية لكونها قدرا متيقنا لكثرتها فطرح المتواترات المظنونة الوضع والصحاح الاعلائية معا خروج عن الدين وكذا الاقتصار بالمتواترات لقلتها بل قيل بعدم وجودها فوجب اما الاخذ بكليهما او بالصحاح الاعلائية فقط فالاخير قدر متيقن وكونه قدرا متيقنا يكفي في الترجيح قلنا كل ذلك فاسد **اما الاول** فلان قلة التخصيص انما يكون مرجحا اذا كان ارادة اخراج القليل معلومة وحصل الشك في الزائد وذلك اذا اتفق المخصصات على اخراج القليل وفيما نحن فيه ارادة اخراج كل من القليل والكثير مشكوك للقطع باخراج الدليل العقلي بعضا من الظنون من العمومات ولا يعلم انه ظنون المقطوعة الاوضاع او المظنونة كالمتواترات ولا قدر متيقن في البين ولا دليل على اعتبار الاصول والعمومات المخصصة بالمجمل العدم وجود القدر المتيقن **واما الثاني** فلان التخيير بين الاسباب اجماعي البطلان نعم هو يجري في بعض الاسباب الجزئية كتعارض الخبرين مع دوران الامر بين المحذورين لتعين احدهما واما مع امكان الجمع فيما نحن فيه لا يصح الحكم بالتخيير واقعا مع امكان الجمع بالاخذ بكلا السلسلتين لعدم جريان البرهان العقلي الحاكم بالتخيير **واما الثالث** فعدم وجود القدر المتيقن لنا بين الاسباب الظنية بحيث يكتفى بها واما عدم ورود هذا الاشكال على صاحب لم مع قوله بكون الصحاح الاعلائية مثلا قدرا متيقنا فلان مقطوع الوضع قليل ومظنونه كثير والقول بان الوضع في العرف قطعي ويثبت اتحاده مع اللغة بواسطة الاستقراء او دليل اخر قطعي او باصالة عدم النقل فاسد لظنية الاستقراء فلا ينفع وانتفاء القرينة الخارجية العقلية غالبا فتم واما اصالة عدم النقل ففيها ان ذلك لا يمكن ان يصير سببا لنفي اعتبار قول اللغوي اذ كل ما دل على حجية اصالة عدم النقل دل على حجية قول اللغوي فان تم المدرك تم فيهما والا فلا يتم في شيء منهما فلا معنى للتمسك في نفي احدهما بالاخر فنقول ان الصحاح الاعلائية وان كانت كثيرة لكن بعد كثرة الالفاظ الظنية الوضع فيها يخرج عن كونها قدرا متيقنا من تلك الحجج سلمنا كثرة وجود الالفاظ المقطوعة الوضع في اللغات لكن لا نم كثرة الخبر الذي يكون كل الفاظه غير مظنونة ولو لفظا واحدا وذلك يكفينا لان النتيجة تتبع اخس المقدمات هذا اثبات لحجية الظن في الموضوع المستنبط باجراء الدليل الرابع في نفس الحكم والتعميم بالنسبة اليه بالاستلزام **المقام الثاني** في ان قول غير اهل الخبرة كالفقيه وكذا الخبر الواحد المفيد للظن في اللغة هل هو حجة كقول اللغوي ام لا الحق نعم وان كان ظاهر المشهور العدم بوجهين **الاول** قاعدة الاستلزام فنقول بعد حصول الظن بالحكم الفرعي بواسطة ذلك انه ان علمنا بالظن الحاصل من الشهرة التي هي مشتركة مع هذا الظن في كونهما موهومي الاعتبار لزم الترجيح بلا مرجح واما التمسك بعد كفاية مقطوع الوضع فلا بد من التعدي الى مظنون الوضع فلا يتم هنا لوجود القدر المتيقن في البين اعني سلسلة مظنون الاعتبار كقول النقلة الا ان يقال لا قدر متيقن في البين في سلسلة الظنون في اللغات لانا نفرض حصول الظن من قول الفقيه بحيث يتاخم بالعلم وحصول ظن ضعيف من قول اللغوي فهذا الظن الضعيف راجح من حيث الظن بالاعتبار ومرجوح من حيث الضعف والظن الحاصل من قول الفقيه بالعكس فلكل جهة رجحان ومرجوحية فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح واذا ثبت الحجية في تلك الصورة ثبت في كل صورة فاذا قول الفقيه مثلا الظن وان كان ضعيفا بالاجماع المركب اذا ثبت عدم وجود القدر المتيقن صح التمسك هنا بوجه ثان وهو عدم كفاية غير مظنون الوضع فلا بد من التعدي الى مظنونه وحيث لا قدر متيقن في البين وجب العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل فلا يتفاوت قول الفقيه والنقلة في امكان التمسك في اثبات حجيتهما بالوجهين المذكورين **المقام الثالث** الحق عدم اشتراط العدالة والاسلام والايمان في نقلة اللغة لعموم الادلة السابقة وطريقة اهل اللسان العمل بقول اهل الخبرة وان كان كافرا بل المصنفين لبعض كتب اللغة في زمن الائمة عم الذين قرروا الناس بالعمل بكتبهم لم يكونوا مؤمنين وتوهم ان منطوق اية النبأ ينفي جواز العمل بخبر الفاسقين مدفوع اولا بعدم انصراف الاية الى باب الموضوع المستنبط الذي ليس من شان الشارع بيانه وثانيا باجمال لفظ التبين فلعل المراد منه الاعم من الظني فتم وثالثا انها مخصصة بما مر من الادلة **المقام الرابع** لا شك في حجية قول النقلة ونحوهم اذا افاد الظن الشخصي واما اذا لم يفد فان لم يكن هناك ظن طبيعي ايضا بان كان المخبر كذوبا او غرضا فلا حجية في قوله للاصل والاجماع وطريقة اهل اللسان ونظيره تلك الخبر الغير المفيد للظن في الحكم الفرعي شخصا وطبعا فان الامامية لا يعملون به خلافا للحشوية وان كان الظن الطبيعي اي الظن النوعي موجودا وكان عدم حصول الظن الشخصي مسببا من سبب خارجي غير معتبر عند العقلاء كالظن الحاصل من النوم فلا عبرة به في مقابل قول النقلة ونحوهم للاجماع وكذا اذا كان السبب الخارجي الغير المعتبر عقلائيا كالظن القياسي للاجماع ايضا ومخالفة صاحب المدارك فيما اذا كان السبب الخارجي الغير المعتبر عدم اعتباره مستندا الى الاصل كالشهرة في مقابل الخبر حيث يتوقف فيه فتم واذا كان الظن في جانب الشهرة مثلا فلا يضر بالاجماع وان كان معتبرا فان كان الظن في احد الطرفين عملنا به والا فالوقف وكذا الحال في قول الفقيه **المقام الخامس** هل يكون قول اللغوي معتبرا في غير الالفاظ المهجورة ام فيها ايضا الحق ان المتصور في المقام صور خمسة الاولى كون اللفظ مهجورا عند اهل

في حجية قول اللغوي

في حجية قول غير اهل الخبرة

قول اللغوي في الالفاظ المهجورة وجهان والمنصور في تلك صور نظهر بالتامل واذا تعارض قول ناقل من اهل اللغة مع اخر فعن بعض انه ان كانت النسبة تباينا
او جزئيا فالاشتراك لفظا او عموما مطلقا اخذ بالاعم كل ذلك تقديما للمثبت على النافي ولم يتعرض للمتساويين نت نج

في تعارض العرف واللغة

العرف دون المعنى الثانية كون المعنى السابق مهجورا دون اللفظ الثالثة القطع باتحاد معنى اللفظ الموجود في زمننا وزمان الشارع الرابعة الظن
بالاتحاد الخامسة الشك في اتحاد معنى اللفظ في الزمانين وتعدده مع عدم الهجر اما الصورتان الاوليان فلا شك في حجية قول اللغوي فيهما وانهما
القدر المتيقن فلو اخبر اللغوي عن معنى اللفظ المتصف باحدى الصورتين المذكورتين لكان حجة اذا وقع في الكتاب او السنة واما الصورتان الاخيرتان فلا بد
فيهما الفحص عن المعنى المتداول عند العرف فلا يكفي مجرد الرجوع الى قول اللغوي بخلاف الصورتين الاوليين بفرض عدم وجود اللفظ والمعنى في العرف
في هاتين الصورتين فنقول اما الصورة الاولى من هاتين الصورتين الاخيرتين فينقسم الى صور لانه بعد الرجوع الى العرف اما يقطع بالمعنى
العرفي فلا يحتاج الى المراجعة الى اللغة لحصول القطع من انضمام القطعيين بان هذا المعنى هو المعنى المتداول في زمن الشرع واما يظن بالمعنى العرفي
بظن الاستمرار الى الآن بملاحظة قول اللغوي فيعمل به ايضا ويطرح قول اللغوي واما بعد الرجوع الى العرف يشك في المعنى العرفي ولا يعلم به فيكون
المعنى اللغوي سليما عن المعارض فيرجع اليه واما بعد الرجوع يظن المعنى ولكن بعد الرجوع الى اللغة يرتفع الظن بهذا المعنى عن العرف لاجل
التعارض ولا يكون الظن في شيء من الطرفين فلا بد من التوقف وان كان الظن في قول اللغوي عملنا به واما الصورة الرابعة فالاصل فيها وما
بعدها هو الاتحاد واصالة عدم تعدد الوضع لكن في هذه الصورة بعد الرجوع اما يحصل القطع بالمعنى العرفي او الظن به او لا يفهم من العرف
شيء او يفهم منه شيء ظنا ولكن بعد الرجوع الى اللغة ينهدم ذلك الظن للتعارض ويحصل الشك اما في الصورة الاولى فبعد الرجوع الى اللغة
ان حصل التوافق فلا اشكال وان حصل التخالف فيتعارض الظن الحاصل من قول اللغوي مع الظن بالاتحاد فان كان الظن بقول اللغوي
اقوى فيطرح الظن بالاتحاد ويحكم بتعدد المعنى اللغوي والعرفي وان كان العكس فيطرح الظن بقول النقلة ويؤخذ بالعرف المقطوع او المظنون
وان انتفى الظن من الطرفين فيتوقف من حيث الاجتهاد ويحكم بالاتحاد مماشاة نظرا الى الاصل فيؤخذ بالعرف ايضا واما في الصورة الثانية
فيتعارض الظن بالعرف ولقول اللغوي عند التخالف والظن بالاتحاد فلا بد من ملاحظة تلك الظنون الثلثة فاما الظن العرفي اقوى من الظن اللغوي
او اللغوي اقوى من العرفي فان كان الاول فيلاحظ الظن بالاتحاد مع الظن اللغوي فان كان الظن بالاتحاد اقوى او كانا متساويين عملنا بالعرف اما
في الاول فواضح واما في الثاني فلاصالة الاتحاد وان كان اللغوي اقوى من الظن بالاتحاد فيطرح الظن بالاتحاد ويعمل بالظن اللغوي والعرفي
معا وان كان الظن اللغوي اقوى من العرفي فيلاحظ الظن بالاتحاد مع الظن العرفي فان كان الظن بالاتحاد اقوى فيؤخذ باللغوي ويطرح العرفي
وان تساويا فيعمل بالاصل ويطرح العرفي ايضا وان كان الظن العرفي اقوى من الظن بالاتحاد ويعمل بالظن اللغوي والعرفي معا واما في الصورة
الثالثة فنقول اللغوي سليم عن المعارض فيؤخذ به واما في الرابعة فمقتضى الضابطة الوقف واما الصورة الخامسة اعني الشك في الاتحاد فقد
عرفت مقتضى الاصل فيها وانه الاتحاد لكن بعد الرجوع الى العرف القطع بالمعنى فيها والظن يرجع الى قول اللغوي ايضا فان وافقه فلا اشكال
وان خالفه حكم بالتعدد لانه دليل اجتهادي بالنسبة الى الاصل والمفروض فقدان الظن بالاتحاد وان لم يفهم من العرف شيء فيعمل بقول اللغوي
ايضا لسلامته عن المعارض والصورة الرابعة في صورة الظن بالاتحاد ولا يتصور هنا **المقام السادس** في تعارض قولي النقلة والكلام
فيه يقع في مقامين **الاول** في جهة التعارض من حيث هو مع قطع النظر عن اختلاف مرتبة الناقل و**الثاني** في تعارض قول اهل الخبرة مثلا مع
قول العلامة ونحو ذلك **اما المقام الاول** فاعلم ان المحكي عن بعضهم انه اذا حصل التعارض بين قولي النقلة فاما ان يكون بين المعنيين
التباين كان يقول واحد ان العين هو الفضة والاخر انه الذهب او الاعم من وجه كان يقول واحد ان الغناء هو الصوت المطرب والاخر انه الصوت
مع الترجيع او الاعم المطلق كان يقول الصعيد هو وجه الارض والاخر انه التراب ففي الصورتين الاوليين يحكم بالاشتراك اللفظي وفي الاخيرة
يؤخذ بالاعم المطلق والوجه في ذلك ان التعارض من باب التعارض المثبت والنافي فيؤخذ بالمثبت في كل الصور ويطرح النافي ولا يرد ما
ذكر من التفصيل ونحن نقول انه يتصور في المقام صورة رابعة لم يتعرض لها المفصل وهو تعارض القولين مفهوما مع تساويهما صدقا كان
يقول احدهما ان الانسان هو الحيوان الناطق فقط والاخر ان الانسان هو الحيوان الضاحك وايا ما كان فعلى هذا المفصل اولا ان من جملة تلك الموارد الاعم والاخص المطلقين وانت
تاخذ فيه بالاعم مع ان ذلك من باب تعارض المطلق والمقيد من غير فلنا نعم ولكن اذا صدر من شخصين كلاهما ناقلان عن شخص واحد ومبدا واحد
فهو كصدورهما من واحد كما اخبر واحد من علمائنا ان زيدا لاخوان المولى كل الشر اللحم واخبره اخر بانه اشتر لحم الغنم فيحمل المطلق على المقيد ايضا
وما نحن فيه من هذا الباب اذ كل منهما حاكيان عن الواضع او عن العرف وثانيا انا لا نسلم تقديم المثبت على النافي مطلقا نعم لو كان عدم المثبت ماخوذا
في مفهوم النفي بان كان النفي معلقا بعدم المثبت كاصل البراءة بالنسبة الى الدليل الاجتهادي المثبت للتكليف فهاهنا نعمل بالمثبت بلا تعارض
حقيقة واما لو لم يكن كذلك فلا دليل على تقديم المثبت هذا ويمكن الجواب عن الاول بان حمل المطلق على المقيد مسلم اذا صدر عن شخص او شخصين
ناقلين بلا واسطة او بوسائط قليلة عن شخص واما في مثل ما نحن فيه الذي هو مقام الاجتهاد حقيقة لا النقل لاجل اجتهاد نقلة اللغة في لسان
اهل العرف فهم لا اخذهم من الواضعين فغير مسلم لامكان تعدد الراي ولذا لا يحمل مطلق فقيه على مقيد اخر مع ان الفقهاء حاكون من الشرع
ايضا

ومع ذلك ففي تقديم المثبت كلية كلام وفي الاخذ بالاعم وعدم حمل المطلق على المقيد اذا كان نقل الناقلين عن مبدأ واحد نظر وللتفصيل
مجال تتريج

سلمنا كون المنقول عنه شخصا واحدا وكون النقل بلا واسطة ومع ذلك نقول لا معنى للقول بحمل المطلق على المقيد فيما نحن فيه وهو ان يقول
احدهما الصعيد وجه الارض والاخر انه التراب لان حمل المطلق على المقيد في المثبتين مشروطة بشرطين احدهما كون الحكم تكليفيا الزاميا فلو
كان وضعيا كيصح البيع ويصح بيع السلم والماء القليل ينفعل بالملاقات وهذا الماء القليل ينفعل بالملاقات لم يفهم التقييد بل لا يفهم الا
التاكيد والسر انه اذا كان الحكم وضعيا فهم منه السريان الى كل الافراد فيصير بمنزلة العموم كما كاكرم العلماء واكرم زيدا اذ لا ريب في عدم فهم
التقييد ح وكذا لو كان تكليفيا غير الزامي كالمندوبات فان قوله مثلا زر الحسين ع زر الحسين ع يوم الجمعة او ليلة القدر لا يفهم منه التقييد لعل السر
انه فهم سريان المحبوبية والمطلوبية في المندوبات الى كل افراد الطبيعة ولعله الغالب فيها وفي الوضعيات نعم قد يتفق فيهما عدم فهم السريان فيصير
مثل قوله فيصير بمنزلة العموم ما وثانيهما العلم باتحاد التكليف وبكفاية الفرد الواحد بان لا يكون من قبيل العموم كما هو شأن المطلق والمقيد
الواردين عند العرف كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فانه اذا لم يكن فيهما قرينة حمله العرف على اتحاد التكليف ويحكم بالتقييد ولو احتمل
تعدد التكليف كما هو مقتضى تعدد الامر فلا معنى للحمل بل نقول ان ههنا تكليفين احدهما بالطبيعة والاخر بالفرد الخاص فلو اتى بالفرد فقد
اتى بالتكليفين معا وحصل التداخل ولو اتى اولا بغير هذا الفرد فعليه الاتيان بهذا الفرد وثانيا فظهر ان من شرط الحمل العلم بوحدة التكليف ولو لم
يكف الفرد الواحد من هذا التكليف الواحد لكان من قبيل العام فلا حمل ايض كقوله اكرم العلماء واكرم زيدا واذا علمنا بوحدة التكليف وكفاية
الفرد حكمنا بالتقييد للعلم بان المكلف به اما الطبيعة واما الفرد فان قلنا انه الطبيعة ولم ذكر المقيد من باب ذكر احد الافراد وافضلها لزم
المجاز في الامر وان قلنا انه المقيد لكنا عاملين بالتقييد وهو اولى من المجاز كالتخصيص خلافا لصاحب المعالم حيث لم يترجح المجاز على التخصيص فهذا
هو الوجه في التقييد بعدم العلم بوحدة التكليف ولكن جعل الوجه بعضهم قاعدة الاشتغال للقطع بالبراءة في اتيان المقيد دون المطلق
لدوران الامر بين كون المؤمنة واجبة عينية ام تخييرية بينها وبين الكافرة بان يكون المطلوب هو الطبيعة وهو ايض حسن لو لم يتم ما ذكرنا
من الوجه لكن فيه اشكال لعدم تماميته على مذهب من يقول باصالة البراءة في دوران الامر بين العيني والتخييري وايض ان كان البناء على الرجوع
الى الاصول بعد اجمال اللفظ فالاصل يختلف بالنسبة الى الموارد ففيما تمكن المكلف من المقيد والمطلق من اول الوقت مستمرا الى اخره فالاصل
ما ذكره من الاشتغال وفيما لم يتمكن في الوقت الا من المطلق فالاصل البراءة فيحمل على المقيد ايض لاصل البراءة وفيما لم يتمكن من المطلق و
المقيد في اول الوقت ثم زال القدرة عن المقيد والوقت باق فمقتضى الاستصحاب لزوم الاتيان بالمطلق فلا اطراد في هذا الاصل بل قد يقتضي
الحمل على المقيد وقد يقتضي الحمل على المطلق واما اذا كان وجه الحمل الدليل الاجتهادي كما قلنا فيحمل المطلق على المقيد مطلقا وجعل بعض
وجه الحمل ان الجمع بين الدليلين مهما امكن اولى من طرح احدهما وذلك لا يحصل الا بالعمل بالمقيد وفيه اولا ان لا دليل على لزوم الجمع مهما
امكن وثانيا ان طريق الجمع يمكن بحمل المقيد على افضل الافراد فما وجه تعيين الجمع بطريق التقييد وجعل بعض وجه الحمل ان مقتضى مفهوم
الصفة نفي وجوبها سوى المؤمنة فلا يجعل ذلك بحمل المطلق على المقيد وفيه اولا ان ذلك لا يتم فيما ليس فيه مفهوم الوصف كاكرم الرجل اكرم
زيدا وحقوق النساء اجبني بزيد وثانيا ان حمل المطلق على المقيد اتفاقي وحجية مفهوم الوصف خلافي فكيف يصح جعل الامر الخلافي دليلا
على الامر الوفاقي وثالثا ان مقتضى مفهوم الوصف نفي وجوب الكافرة عينا لو جوز شرعي اصلي وهذا لا يقتضي نفي وجوب الطبيعة الا ان يجعل
المفهوم لا تعتق الكافرة او لا يجب عتق غير المؤمنة الشامل بعمومه لكنهما فاسدان سلمنا ان المفهوم هو عدم وجوب عتق غير المؤمنة لكن نفي المفهوم وجوب
الطبيعة بعمومه الشامل له يتناول للكافرة ايض واثبات قوله اعتق رقبة وجوب الطبيعة من باب الخصوص والمنطوق الخاص مقدم على المفهوم العام
الا ان يقال ان المتبادر من نفي الوجوب في المفهوم في قولنا لا يجب عتق الكافرة هو نفي الوجوب مطلقا عينا وتخييرا فان المتبادر من قوله ان جاءك
زيد فاكرمه نفي وجوب الاكرام مطلقا عند عدم المجيء لا نفي الوجوب العيني فلا يتم الجواب الثالث وفيه ان الوجوب حقيقة في الوجوب العيني بمعنى ان الامر
حقيقة فيه والمفهوم انما ينفي مثل المنطوق واما فهم نفي الوجوب التخييري ايض احيانا فهو من الاصل لا اللفظ سلمنا ولكن ح يتعارض المفهوم
مع منطوق المطلق والنسبة عموم من وجه لصدق المنطوق المذكور في وجوب عتق المؤمنة وصدق المفهوم في نفي وجوب الكافرة عينا وصدقهما معا
في وجوب الكافرة تخييرا فينفيه المفهوم ويثبته المنطوق والمنطوق ارجح اذا تحقق ما ذكر من الشرطين قلنا ان قول اللغوي ان الصعيد وجه الارض
او التراب من هذا الباب اعني في باب الحكم الوضعي فيفهم من القول الاول ان الصعيد هو وجه الارض بطريق السريان الشامل للتراب وغيره فالقول
بانه التراب لا يقتضي التقييد مثل قوله الماء القليل الملاقي يتنجس عند الملاقات فان قلنا اذا كان غرض اللغوي ان الصعيد مستعمل في وجه الارض
وغرض الاخر انه مستعمل في التراب فالحق ما ذكرت وليس الغرض ذلك بل احدهما يقول ان الصعيد هو وجه الارض والاخر يقول انه التراب فلا
يمكن الحمل على العموم قلنا نعم لو كان الغرض بيان الوضع فالامر كما ذكرت ولكن لو كان كذلك فمقتضانا الحمل على الاشتراك لا العمل بالمطلق فلا
يصح الاخذ بالاعم ايض **ويمكن الجواب** عن الوجه الاخير من الوجهين بانه لا ينحصر تقديم الاثبات على النفي بل ربما يكون النفي تخييرا ومع ذلك

اقول في التغليب تامل اذ لا يفهم ذلك من مثل اغتسل يوم الجمعة فلا يفهم السريان الى الكل ومثل ذلك كثير منه

للطبيعة

الموضوع له

ثم ان اللغوي بعضه ظاهر في بيان الحقيقة وبعضه ظاهر في بيان المجاز وقد لا يصير ظاهرا في شيء من الامرين ومرجح نفي الوقف كما عن المشهور لان الاستعمال اعم منهما ام الاصل الحقيقة كما
عن المرتضى ام المجاز كما عن ابن جني وجوه اظهرها في الاصل الاولي الاول وفي انقلابه وجهان سيجيء

يقدم الاثبات عليه وهو فيما كان النفي مسببا عن عدم الوجدان والاثبات لاجل التسبب عن الوجدان الا ترى انه استدل لمقدم الجرح على التعديل بان عند
تعارضهما بان المعدل انما يعدل لعدم وجدانه ما يصير سببا للفسق ولذا يحكم بالعدالة واما الجارح فانما يجرح اذا عثر على المعصية والخطاء في القول
ابعد وقد رد هذا الاستدلال بانه يتم في بعض الموارد اذ لو جرح الجارح تمسكا بانه كان يشرب الخمر في الوقت الفلاني وعدل المعدل لانه لم
يشرب الخمر في ذلك الوقت بعينه بل كان نائما او مصليا فلا يصح الاستدلال المذكور ويكون كل من الجرح والتعديل مسببا عن الوجدان ولكن
هذا الايراد لا يضر في الصورة التي فرضها المستدل وكلامه فيه صحيح وما نحن فيه اي اللغات غالبا من هذا الباب فلو قال احد من النقلة ان
لفظ العين مستعمل في الذهب فقط فقول كل منهما مظنون الصدق لانه اهل الخبرة وقوله فقط ايضا مظنون الصدق لبعد عدم عثوره على غيره مع ذلك بعد
التتبع فيحصل في اثبات كل ونفيه ظن نوعي ويتعارض نفي كل مع اثبات الاخر الا ان الظن باثبات كل اقوى من الظن بنفيه لبعد الخطاء في الاثبات
المسبب عن الوجدان دائما وعدم بعد الخطاء بهذا النحو من البعد في النفي المسبب عن عدم الوجدان فيقدم اثبات كل على نفي الاخر ولازم ما ذكر
من التفصيل فهو الحق ولكن ربما يحصل الظن باتحاد معنى اللفظ وان الخطاء في احدهما حاصل في التتبع كما في لفظ الغناء فان الظن اتحاد معنى الغناء
وان الاختلاف مسبب عن الاجتهاد فح لا يحكم بالتعدد والغالب في المعنيين المتساويين صدقا هو ذلك وايضا فيما كان تعارض الاثبات والنفي
مسببا عن الوجدان لا يحكم بالتعدد كما لو قال احدهما ان اللفظ مستعمل في هذين المعنيين لكنه حقيقة في ذلك فقط والاخر بعكس ذلك فلا يحكم
بالتعدد ايضا لادعاء كل منهما الوجدان ثم انه بعد عدم امكان الجمع فهل يحكم بالتخيير ام يتوقف ويرجع الى الاصول الحق بطلان التخيير لعدم الدليل عليه
في قول اللغويين من الكتاب والاجماع واما السنة فالتخيير فيها وارد لكن في الاخبار لا قول اللغوي واما العقل فحكمه بالتخيير مشروط بدوران
الامر بين المحذورين وعدم امكان الجمع والطرح وههنا الجمع ممكن بالرجوع الى الاصول ففيما يقتضي قولهما الاشتراك نقول الاصل عدم تعدد
الوضع وفيما كان من قبيل الاعم والاخص المطلق يرجع الى قاعدة الاشتغال فيحكم بالحقيقة في غالب الاستعمال والا فالوقف بل الطرح هو المتبع
والمرجع هو القواعد ثم اعلم ان كلام اللغويين بعضه ظاهر في بيان الحقيقة كقولهم اللفظ الفلاني اسم لكذا او بطريق الحمل كقوله العين هو الذهب
لكن لا مطلق الحمل فانه ربما يكون في بيان معنى الكتاب او حديث فانه يحتمل الارادة بيان المراد فلا يكون ظاهرا في بيان المعنى الحقيقي وبعضه ظاهر في
المجاز كقولهم وقد يستعمل في كذا وقد يجيء لكذا وهكذا وقد لا يصير ظاهرا في شيء من الامرين فاختلفوا فيه فالمشهور على ان الاستعمال اعم من
الحقيقة والمجاز فلا بد من الوقف والسيد يقول الاصل الحقيقة وابن جني الاصل المجاز والحق الاول لتوقيفية الالفاظ لكن الوقف
هو الاصل الاولي وهل نقلب هذا الاصل بدليل وارد في خصوص الكلام اللغوي او لا يمكن القول بالانقلاب بوجهين **الاول** ان غرض الناقلين للغة
تدوين معاني الالفاظ لانتفاع الامتين من العلماء ولا ريب ان الفائدة في ذكر المعاني الحقيقية ثم من ذكر مطلق المستعمل فيه اذ لا يحصل من الاخير
الا معرفة جواز استعمال اللفظ فيه لغة مع القرينة واما لو ورد هذا اللفظ في رواية ولم يعلم معناه الحقيقي وان علم المستعمل فيه اللغوي اجمالا
اللفظ فلا يحصل تمام الفائدة بخلاف ما لو كان غرضهم بيان المعاني الحقيقية اذ ح لا بد من الحمل على الحقيقة فيحصل تمام الفائدة كما
يحمل كلام المعدلين من اهل الرجال على المرتبة الاعلى اعني الملكة وان كان مذهب المعدل ادون من ذلك ليحصل الانتفاع للكل الذي
هو الغرض من التدوين **الثاني** انا بعد الاستقراء وجدنا ان اغلب المعاني المدونة في اللغة حقيقة فيلحق المشكوك بالغالب ويرد على الاول انه دليل
لمي ظني اشتمل فيه من العلة والداعي اعني كون غرض الناقل انتفاع الجميع الى الوضع وهو باطل الا ان يقرر هذا دليلا ظنيا بالنسبة الى نقل الناقل
ولكن اني بالنسبة الى الوضع للانتقال من نقل الناقل الذي هو من اثار الوضع الى الوضع فههنا انتفاء لان احدهما لمي والاخر اني لكن يمكن
الجواب بنحو اخر وهو ان تمية الفائدة الملحوظة للناقل تقتضي الحقيقة في كل مادة دونه اللغويون من متحد المعنى ومتعدده واصالة عدم الاشتراك
تقتضي عدم الحقيقة في كل المعنيين اللذين استعمل فيهما اللفظ بل في احدهما سواء دون المعنيان ام لا فالنسبة بين القاعدتين عموم من وجه مادة
الافتراق متحد المعنى فيجيء فيه تمية الفائدة الى اصالة عدم الاشتراك والمادة الاخرى المعنيان الغير المدون في اللغة فيجيء فيها اصالة عدم
الاشتراك لا غير ومادة الاجتماع المعنيان المدونان في اللغة فيتعارض فيها القاعدتان فيرجع الى الاصل الاولي وهو الوقف وبهذا النحو يجاب
عن الوجه الثاني مع منع غلبة حقيقية المعنيين المستعملين فيهما اللفظ مطلقا او في خصوص ما دون في اللغة **ضابطة** كلما مر من العلائم انما
تدل على الوضع مطابقة وههنا علائم تدل عليه التزاما منها التبادر **فاعلم** ان التبادر لغة مطلق الاسبقية من الغير بالاضافة الى الغير
وفيه نظر لانه انما يستلزم الدور
واما اصطلاحا فقد نقل الى الاسبقية الخاص الحاصل في المعنى بالنسبة الى اللفظ والدليل على هذا النقل التبادر وصحة السلب في الاصطلاح
التسلسل وفيه
عن غير هذا المعنى والاتفاق على النقل ثم ان المنقول اليه هل هو التبادر الوضعي ام يشمل الاطلاقي كتبادر الفرد الشائع من المطلق و
وتبادر المجاز المشهور والحق الشمول للتبادر وتفاوت معنى الاخير وعدم صحته بظاهره لان السبق امر اضافي يحتاج الى السابق والمسبوق والمسبوق اليه وذلك
بالنسبة الى المعنى الاول متصور لان المعنى المتبادر سابق والمعنى الاخر مسبوق والذهن مسبوق اليه بخلاف المعنى الاخر لعدم وجود المسبوق

فما قال بعض الفحول من ان [illegible]

اصل في التبادر هنا علائم تدل على الوضع اثرها منها التبادر وهو الاستباق واصطلاحا سبق المعنى من بين المعاني الى الذهن لا سبق الذهن الى المعنى كما توهم فانه ثابت للعالم بالوضع ولو اجمالا الا ان كان من حاق اللفظ تبادرا او لبا بطريق الاستقلال في المراد بنفسه غير ناش من ملاحظة القرائن تفصيلا داخلة وخارجة حتى مثل الشهرة والشيوع فهو علامة للجاهل ولو في مقام التفصيل سواء كان تبادرا بالمعنى الاخص مركبا من الاثبات والنفي ام بالمعنى الاعم كما في المشتركات فالتبادر بقسميه علامة الحقيقة وعدم التبادر بالمعنى الاعم وتبادر الغير بالمعنى الاخص علامة المجاز واما تبادر الغير بالمعنى الاعم وعدم التبادر بالمعنى الاخص فهما اعم من الحقيقة والمجاز

تبيّن

وعلامه الوضع

هنا لكن الظاهر ان مراد من عبر بتلك العبارة هو مجرد انتقال الذهن او لا الى هذا المعنى دون غيره من المعاني من باب التسامح وان كان خلاف الظاهر وذلك كما يقال زيد سبق في مجيئه الى عمرو بمعنى انه جاء اولا اليه ثم ذهب الى عمرو وان كان الظاهر من تلك العبارة انه جاء الى قبل مجئ عمرو الى ذا عرفت ذلك فاعلم ان تبادر المعنى اما ناشئ من حاق اللفظ لا من غيره سواء كان هناك قرينة لم يلتفت اليها السامع ام لا واما ناشئ من القرينة كالشهرة في المجاز والشيوع في الفرد الشائع ونحو قولنا اسد يرمي والاول من القسمين يسمى بالتبادر الوضعي وما عداه بالاطلاقي وان كان الظاهر من الاطلاقي ما سوى نحو اسد يرمي والكلام الان في القسم الاول فاعلم ان هذا التبادر حجة وكاشف عن الوضع لاتفاق العلماء والحكماء اهل اللسان والاستقراء القطعي فان كلما وجدنا فيه هذا النحو من التبادر كان المعنى المتبادر موضوعا له فلا مورد يصير مشكوكا مضافا الى البرهان العقلي ان المعاني بالنسبة الى الالفاظ متساوية فالداعي الى السبق اما القرينة والمفروض فقدها واما الوضع فالمطلوب حاصل وان لم يكن شئ منهما لزم الترجيح بلا مرجح فظهر ان التبادر معلول الوضع فيحصل من العلم به العلم به ثم اعلم ان هذا القسم من التبادر على قسمين تبادر بالمعنى الاخص وهو ما كان مركبا من النفي والاثبات بان يصير المتبادر هذا المعنى فقط بحيث يظهر منه عدم كون الغير موضوعا له ومرادا وتبادر بالمعنى الاعم بان يتبادر هذا المعنى لكن لا فقط كما في المشتركات فان تبادر احد المعاني لا ينفي تبادر غيره وكل من القسمين علامة الحقيقة ثم ان عدم التبادر بالمعنى الاخص فموجود في المشترك كما في المجازات فلا يدل على المجازية لعدم دلالة الاعم على الاخص واما تبادر الغير فهو بالعكس فتبادر الغير بالمعنى الاعم لا يلازم المجازية لوجوده في المشترك وتبادر الغير بالمعنى الاخص ملازم للمجازية ووجه الكل ظاهر فاندفع بذلك ما اورد على التبادر بعدم انعكاسه لوجود الحقيقة في المشترك دون التبادر ووجه الاندفاع ان التبادر بالمعنى الاعم موجود فيه والاخص غير موجود مع انا قلنا ان كل موضع فيه التبادر فهو علامة الحقيقة لا ان كل حقيقة فيه التبادر فتأمل وكذا اندفع ما اورد على عدم التبادر بعدم اطراده بوجوده في المشترك ووجه الاندفاع ان عدم التبادر بالمعنى الاخص موجود فيه لا عدم التبادر بالمعنى الاعم ومن هنا ظهر بطلان الجواب عن عدم الطرد بان تبادر الغير علامة المجاز لا عدم التبادر وهو غير موجود في المشترك ووجه البطلان ما من وجود تبادر الغير بالمعنى الاعم فيه ايضا وان لم يكن فيه تبادر الغير بالمعنى الاخص فظهر ان التبادر بقسميه علامة الحقيقة وان عدم تبادر الغير بالمعنى الاعم وتبادر الغير بالمعنى الاخص علامة المجاز واما عدم التبادر بالمعنى الاخص وتبادر الغير بالمعنى الاعم فهما اعمان من الحقيقة والمجاز فان قلت كيف يصير التبادر علامة الحقيقة مع ان تبادر المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع ايضا على التبادر لزم الدور قلنا التبادر الذي هو علامة الحقيقة تبادر العالم للجاهل لا الجاهل للجاهل لانه مستلزم للدور ولا العالم للعالم لاستلزامه تحصيل الحاصل ولا الجاهل للعالم لانه تحصيل للحاصل بالنسبة الى العالم ودور بالنسبة الى الجاهل فان قلت هذا الجواب يتم في شخصين احدهما عالم والاخر جاهل واما بالنسبة الى الشخص الواحد فالمحذور باق لانه ان كان عالما لزم تحصيل الحاصل وجاهلا لزم الدور قلنا هذا اذا كان الشخص الواحد عالما وجاهلا من كل جهة واما اذا كان عالما بالاجمال لكونه من اهل اللسان وجاهلا في مقام التفصيل فلا محذور ولتوقف العلم التفصيلي على العلم الاجمالي ولا عكس كما في العوام من اهل اللسان فان قلت الدليل العقلي الذي ذكرت فاسد لان المراد من القرينة في قولك سبب لفهم اما الوضع واما القرينة ان كان هو الاعم من الشهرة الموجودة في كل الاوضاع التعينية وغالب الاوضاع التعيينية فانتفاء القرينة ممنوع في التبادر لوجود الشهرة فيهما كما قلنا وان كان المراد من القرينة ما سوى الشهرة فالحصر ممنوع قلنا المراد ما سوى الشهرة المذكورة وهي داخلة في الوضع لانا نعني من الوضع الاختصاص المعنى بالنسبة الى اللفظ سواء كان الوضع تعيينيا ام تعينيا فان قلت ان الحصر المذكور ممنوع لاحتمال استناد الفهم الى المناسبة الذاتية لكن العلم بها شرط في فهم المعنى والا فلا بد من فهم كل احد لسان كل قوم والعلم بها لنا ولامثالنا من اهل العرف غير موجود فلا يكون الفهم لامثالنا الا مستندا الى الوضع التعيني ام التعييني فان قلت اذا جعلت الشهرة داخلة في الوضع فما تقول في المجاز المشهور لان التبادر موجود في المجاز المشهور فلا يطرد وغير موجود في الحقيقة المرجوحة فلا ينعكس وعدم التبادر بالعكس قلنا ان في المجاز المشهور يتبادر الحقيقة المرجوحة من حاق اللفظ اولا ثم بملاحظة الالتفات التفصيلي الى الشهرة يتبادر المجاز وتلك الشهرة داخلة في القرينة والشهرة التي جعلناها داخلة في الوضع انما هي الشهرة الراسخة البالغة الى حد لا يحتاج في فهم المعنى من اللفظ الى الالتفات التفصيلي اليها والذي جعلنا علامة للحقيقة انما هو التبادر من حاق اللفظ ولو بملاحظة الشهرة المذكورة الراسخة اجمالا لا تفصيلا والتبادر بهذا المعنى موجود في الحقيقة المرجوحة لا غير فان قلت ان المعاني الالتزامية خارجة عن الموضوع له وهي متبادرة من اللفظ فلا بد ان التبادر على الحقيقة قلنا التبادر الذي هو علامة الحقيقة التبادر الاولي الحاصل بلا واسطة وهذا التبادر حاصل بعد تبادر الملزوم ويحصل الانتقال الى اللازم بعد الانتقال الى الملزوم فان قلت المعنى التضمني متبادر من اللفظ بلا واسطة وليس بموضوع له قلنا هنا شرط اخر لكون التبادر علامة الحقيقة وهو تبادر المعنى لا بطريق الاستقلال في المراد به لا تبعا والمدلول التضمني تبعي والحاصل ان تبادر كل معنى مستقل لم يكن مسبوقا بتبادر معنى اخر مستقل علامة الحقيقة فلا نقض طردا وعكسا فان قلت

ثم ان علمنا بفقد القرينة او بعدم الالتفات اليها او شككنا في انها مؤكدة ام صارفة ام معينة ام مفهمة فالتوقف ان لم نقل باولوية التاسيس من التأكيد والا فالحكم كما ذكرناه ثم ان السيد برهم

في التبادر

في المطلق الذي له فرد شايع ونادر مثل العقد يتبادر الفرد الشايع بالتبادر الاخص الثاني لا لارادة الغير والمبين موضوع له قلنا هذا التبادر ناش عن القرينة وهي الاغلبية كما في لفظ اكل الذي لا ينصرف الى كل ذرة وتوهمان فهم الظم من لفظ الاكل لا يحتاج الى الالتفات التفصيلي الى الاغلبية المذكور لرسوخها في الذهن فيصير بالواحد الحقيقة كما في الشهرة الراسخة باطل اذ ليس كل قرينة واسخة مخرجة للمجاز عن المجازية ولا مسببا ذلك بخروج عن القرينة بل ذلك مختص بالشهرة الاترى ان الاغلبية في المثال المذكور راسخ بالنسبة الى الفرد الظم ومع ذلك لا يصح السلب عن الفرد النادر ثم اعلم ان العلم لو حصل بفقد القرينة حين فهم المعنى من اللفظ او حصل القطع بعدم الالتفات اليها في فهم المعنى وان كانت موجودة فذلك التبادر اجتهادي محصل للقطع بالوضع واما لو احتمل بعد التبادر وجود القرينة او احتمل انشاء الفهم اليها بعد القطع بوجودها فنقول ح الاصل عدم القرينة او عدم الالتفات اليها فيلحق هذا القسما بالقسمين الاولين بضميمة الاصل فهما تبادران فقاهتيان واما لو حصل العلم بالقرينة والالتفات اليهم وشككنا في ان القرينة مؤكدة او صارفة ام مفهمة ام معينة فلا بد من التوقف في الحكم بالحقيقة والمجازية لكن ذلك التوقف فيما اذا لم نقل بان التاسيس اولى من التاكيد كما هو كك لعدم الدليل عليه كلية والا فان قلنا باولوية التاسيس من التاكيد ارتفع احتمال المؤكدية بذلك ثم احتمال الاشتراك باصالة عدم تعدد الوضع فيدور الامر بين الصارفة والمفهمة فيرجع الى مسئلة تعارض الاشتراك المعنوي مع المجاز فان كان الاصل احدهما اخذنا به وان كان الاصل التوقف فكذلك وان كان التفصيل فالتفصيل لكنا ما لم نقل باولوية التاسيس فلا بد من التوقف مطلقا ولا الامر فالحق في الصورة الخامسة التوقف مكم الا في صورتين منها احديهما فيما كان المعنى المتبادر غالب الاستعمال هو مع عدم العلم بالوضع السابق لمعنى اخر غير المعنى المتبادر فيحكم بغلبة عدم الاشتراك باتحاد الموضوع وبغلبة كون غالب الاستعمال هو الموضوع له انه هو المعنى المتبادر فيحكم بالحقيقة ح بضم الغلبتين ولا توقف اصلا وثانيهما فيما علم بوضع اللفظ سابقا لمعنى غير هذا المعنى المتبادر الان مع القرينة المشكوكة حالها فح لا يمكن القول بالحقيقة الخاصة في المعنى الثاني لغلبة عدم النقل مع استصحاب عدم حصول الوضع بالنسبة الى المعنى الثاني واستصحاب بقاء المواسنة بالنسبة الى المعنى الاول فلا بد من الحكم بالمجازية وان كان المعنى الثاني المتبادر غالب الاستعمال ايض لتعارض الغلبتين ح والنسبة بينهما عموم من وجه مادة الاجتماع ما نحن فيه ومادة الافتراق من جانب اصالة عدم النقل الصورة الاولى من الصورتين ومادة الافتراق من جانب غلبة الاستعمال صورة العلم بالوضع السابق لمعنى اخر وقلة الاستعمال في المعنى المتبادر الان مع القرينة المشكوكة فبعد التعارض نحكم بالمجازية في الثاني المتبادر الان لبقاء الاصلين في جانب عدم النقل سليما عن المعارض ثم ان هذا الكلام جار في الصورتين السابقتين اللتين الحقناهما بالاوليين لضم اصالة عدم القرينة وعدم الالتفات فانه لو كان فيهما علم بالوضع السابق لمعنى اخر حكم بالمجازية في المعنى المتبادر وان غلب الاستعمال فيه لتعارض تلك الغلبة الموجبة للحقيقة مع الغلبة الموجبة لعدم النقل فيبقى اصلان في جانب عدم النقل واصل واحد في جانب المتبادر فيقدم عدم النقل ويحكم بالمجاز هذا والتحقيق في حكم التبادر ان يق ان علمنا بعدم القرينة او بعدم الالتفات اليها فلا اشكال في الحكم بالحقيقة اجتهادا واما في غيرهما فاما ان يكون المعنى المتبادر غالب التبادر من هذا اللفظ او غير غالب التبادر او مشكوك الحال من تلك الجهة والمراد بغلبة التبادر ان يكون المتبادر من هذا اللفظ هو هذا المعنى غالبا وان لم يستعمل فيه غالبا لان التبادر الغالبي لا يلازم الاستعمال الغالبي ففي تلك الصورة التي هي الصورة الاولى من الثلثة الاخيرة ان علمنا بان ذلك التبادر الغالبي ليس ناشيا من غلبة الوجود اما العقد وجود غلبة في البين واما للعلم بعدم نشو التبادر منها نحكم بان التبادر علامة الحقيقة وان احتمل في المقام قرينة سوى غلبة الوجود وذلك للاستقراء في كون هذا النحو من المعاني حقيقة سواء علم بالوضع السابق واستلزم النقل ام لا وسواء كان الشك في القرينة ام في الالتفات ام في القرينية وسواء كان المعنى غالب الاستعمال ام لا فان قلت اذا لم يكن لهذه الغلبة التي ادعيت معارض فالكلام صحيح كما لو كان الشك في القرينية ولم يعلم بالوضع لمعنى سابق او كان الشك في القرينة او الالتفات ولم يعلم بالوضع السابق ايض فها هنا الاستقراء سليم عن المعارض ومعاضد باصالة عدم القرينة وعدم الالتفات في الصورة الثانية واما لو حصل العلم بالوضع السابق لمعنى اخر وكان الحكم بالحقيقة في الثاني مستلزما للنقل فاصالة عدم النقل المتضمنة لاستقراء واحد مع استصحابين معارضة مع هذا الاستقراء فيتعارض الاستقراءان ويبقى الاصلان سليمين عن المعارض ان كان الشك في القرينية والا فيبقى اصل واحد سليما عن المعارض فلا يصح الكلام في صورة العلم بالوضع السابق قلنا الاستقراء الذي ادعينا اخص مطلقا من الاستقراء المذكور لانك تقول ان استقرينا في الالفاظ الموضوعة لمعنى والمستعملة في معنى ثان ووجدناها غير منقولة الى المعنى الثاني ونحن نقول استقرينا في خصوص هذه الموارد ووجدنا النقل في صورة كون الثاني اغلب تبادرا فاستقراءنا اخص فيقدم واما الاستصحابان فلا يعتبران في مقابل الدليل الاجتهادي اي الاستقراء واما في الصورة الثانية اي صورة العلم بندرة التبادر الملازم لندرة الاستعمال فنحكم بالمجازية للاستقراء ايض لانه لو كان حقيقة لزم الحقيقة المرجوحة وهي نادرة فان علمنا بالوضع السابق لمعنى اخر فيعاضد الاستقراء اصالة عدم النقل ايض ولا معارض ح لهذا الاستقراء الا اذا كان الشك في القرينة او الالتفات فيعارضه اصالة عدم القرينة او الالتفات الموجبة لكون المعنى المتبادر حقيقة لكنهما على فرض اعتبارهما لا يكافؤن الاستقراء فنحكم بالمجازية سواء كان له معاضد او معارض او لم يكن شيء منهما او كان كلاهما موجودا وامثلة الصور الاربعة معلومة

فان ق

ويمكن ان يفصل في المقام تفصيل آخر لا يسع المقام ذكره ثم اذا حصل التبادر في لسان او زمان فالتعدي الى غيرهما يحتاج الى الضميمة اذ الدليل على حجية التبادر وهو اتفاق العلماء واطباق اهل اللسان والاستقراء وبطلان الترجيح بلا مرجح لا يقتضي ازيد من ذلك كما ان العمل به لا يصح الا بعد التخلية التامة لاحتمال كون التبادر لاجل قرينة او عدمه لمانع ويظهر ذلك بملاحظة صحة السلب وعدمها عن المعنى المتبادر وغيره **اصل في صحة السلب وعدمها** ومنها صحة السلب وعدمها فصحة السلب بعد اقسام صحة سلب كل الحقائق عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن مجازيته صرفا وصحة سلب كل المجازات عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن حقيقيته صرفا وصحة سلب الحقيقة في الجملة اي ولو بعضها عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن المجازية بالنسبة في الجملة ولا تنفي وضع اللفظ عن مورد السلب كلية ولا تكون علامة بالمعنى المطابق هنا

فان لم يعلم بالوضع السابق وكان الشك في القرينة فلا معارض للاستقراء ولا معاضد له وان كان الشك في القرينة ام الالتفات فله المعارض فقط وهو اصالة عدم القرينة او الالتفات اليها وان علمنا بالوضع السابق وكان الشك في القرينة او الالتفات فلهذا المعارض والمعاضد معا وعلى التقادير حكمنا بالمجازية كما انه في السابق حكمنا بالحقيقة سواء كان للاستقراء معارض ام معاضد ام كلاهما ام لم يكن شيء منهما وقدم الاشارة الى امثلتها والدليل في المقام هو الاستقراء وطريقة اهل العرف ولكن يشترط في الصورتين عدم احتمال التسبب غلبة التبادر عن غلبة الوجود او ندرته عن ندرته واما الصورة الثالثة اعني ما شك فيه في غلبة التبادر وندرته فلا مفر من التوقف لعدم وجود الاستقراء وان اقتضى اصالة عدم القرينة او الالتفات الحقيقة لو كان الشك فيهما لان القرينة لكن لا دليل على اعتبارهما في المقام فلا بد من التوقف من حيث التبادر نعم يمكن الحكم بالمجازية اذا علم بالوضع السابق لاصالة عدم النقل سواء كان الشك في القرينة ام الالتفات ويمكن في الصورة الثالثة الرجوع الى قاعدة اخرى لتميز الحقيقة من المجاز وانما الحكم من حيث نفس التبادر التوقف وهي قاعدة الاستعمال فان كان المعنى المتبادر غالب الاستعمال فذلك يكشف عن غلبة التبادر فيحكم بالحقيقة ايضا للاستقراء الذي مر ويكون الشك في غلبة التبادر وندرته بعد وقيل يزول بعد ملاحظة غلبة الاستعمال لكن يشترط في تلك الغلبة ان يكون مستمرة بمعنى ان لا يعلم بدو الاستعمال في هذا المعنى وصيرورته غالبا واما اذا علمنا بحدوث الاستعمال وغلبته في الزمان الفلاني فلا يحكم بالحقيقة لتلك الغلبة الا اذا كانت واجدة لشرائط احدها كون المستعمل فيه من المخترعات للمستعمل الاولي وثانيها غلبة ذلك الاستعمال في لسانه وثالثها تحقق طريان الوضع بعده ولكن الشك في زمانه ولسانه ورابعها احتمال وضع المخترع اللفظ للمستعمل فيه بوضع تعييني فح يحكم بنباء اهل العرف بكون المعنى حقيقة في لسان هذا الشخص من باب الوضع التعييني الغير المحتاج الى الرجوع بالتاريخ كما في الوضع التعييني ومثال ذلك الالفاظ المتداولة في الكتاب والسنة المتنازع فيها في كونها حقائق شرعية في المعاني الشرعية فيحكم فيهما فيها في الحقيقة لبناء العرف واما الاستقراء فلا ندعيه بان ندعي ان غالب المخترعين بناؤهم على الوضع التعييني لعدم ثبوت ذلك واما مع فقد احد تلك الشرائط فلا نحكم **ثم اعلم** ان كل موضع احتمل فيه كون التبادر مسببا عن غلبة الوجود او ندرته مسببا عن ندرته فلحق فيه الالحاق بالصورة الثالثة الى آخر ما مر فيها لعدم وجود الاستقراء ح **ثم اعلم** ان التبادر انما يصير علامة للحقيقة في اللسان الذي حصل فيه التبادر ولا يصح التعدي من تبادر لسان الى الحقيقة في سائر الالسنة ولا من الحقيقة في زمان الى الحقيقة في سائر الازمنة بل لا بد في التعدي الى غير اللسان والزمان من دليل فلذا لا يتمسكون في كون الامر حقيقة في الوجوب لغة بعد التبادر باصالة عدم النقل والسر في ذلك ان الدليل على حجية التبادر لا يقتضي ازيد من ذلك ثم ان العمل بالتبادر لا يصح الا بعد التخلية التامة والرجوع الى الميزان والمعيار فيهما اذا لم يكن التبادر ح محصلا للعلم والا فيمكن كون التبادر لاجل قرينة او عدم التبادر لاجل مانع فبعد ما صار المعنى متبادرا من اللفظ فلاحظ فان لم يصح السلب عن المعنى المتبادر وصح السلب عن المعنى الغير المتبادر فذلك التبادر وضعي وغير المتبادر ح مجاز والا فان صح السلب عن المتبادر كشف ذلك عن كون التبادر اطلاقيا ويكون معارضا مع التبادر المذكور وكذا اذا لم يصح السلب عن غير المتبادر فذلك يكشف عن كون عدم التبادر لمانع خارجي ويكون معارضا مع عدم التبادر فلا بد ح من ترجيح احد المتعارضين والقوم حكموا بتقديم عدم صحة السلب لانه مثبت للحقيقة وعدم التبادر ناف والمثبت مقدم وفيه ان المنصوص في المقام او يعترف بسا بعد حصول التعارض فرضا لان كلا منهما اما اجتهادي فهو غير ممكن عقلا واما التبادر او عدمه اجتهادي وما يقابله من صحة السلب او عدمها فقاهتي فح لا بد من تقديم الاجتهادي لعدم امكان التعارض بين الاجتهادي والفقاهتي ابدا اذ بعد تحقق الاجتهادي يرتفع الفقاهتي واما عكس ذلك فنحكم بالعكس واما كلاهما فقاهتيان فالحكم في تلك الصورة فيه انشاء بعد معرفة مسألة صحة السلب اذا ظهر ذلك قلنا ان مراد القوم من حكمهم بتقديم عدم صحة السلب مط ان كان في الاجتهاديين فقد عرفت انه لا يتصور مضافا الى لزوم الترجيح بلا مرجح في تقديم احدهما على الآخر وان كان في الصورة الثانية فظاهر فساده وان كان في الثالثة فهو حق ولكن ما الداعي على اطلاقهم الحكم وعلى تخصيصه ذكر المعيار للتبادر وعدمه بصحة السلب وعدمها مع ان في العكس اي في الصورة الثانية يكون المعيار لصحة السلب وعدمها هو التبادر وعدمه فلم ذكروا المعيار لاحد العلامتين دون الاخرى وان كان مرادهم الرابع ففيه اولا بان دليلهم انما يتم في جانب عدم صحة السلب واما صحة السلب اذا تعارضت مع التبادر فلا اثر بالعكس لانها نافية للحقيقة والتبادر مثبت وثانيا انه ما الدليل على تقديم المثبت مطلقا وقد تحقق الكلام فيه فلاحظ **ضابطة** من العلائم الالتزامية صحة السلب وعدمها وكل منهما اقسام اربعة صحة سلب كل الحقائق عن مورد الاستعمال وصحة سلب كل المجازات عن مورد الاستعمال وصحة سلب الحقيقة في الجملة اي ولو بعضها عن مورد الاستعمال وصحة سلب المجاز في الجملة عن مورد الاستعمال وهذه الاربعة بعينها متصورة في جانب عدم صحة السلب في السلب اما يضاف الى الحقيقة او الى المجاز وعلى التقديرين اما الكل او في الجملة ثم ان القسم الاول من اقسام صحة السلب علامة لكون اللفظ مجازا صرفا في موارد الاستعمال والقسم الثاني منها علامة الحقيقة الصرفة اي لا جهة للمجازية في هذا المعنى اصلا والقسم الثالث منها يكشف عن المجازية بالنسبة في الجملة ولا ينفي وضع اللفظ عن مورد السلب كلية فلا يتم في هذا

وصحة سلب المجاز فی الجملة عن مورد الاستعمال وهذه لا تکشف عن شیء من المجاز والحقیقة حتی بالنسبة فالاخیران لیسا بعلامتین وکذا الثانی لیس علامة لنا وان کان تحققه
فی الواقع ملازما للحقیقة صرفا وذلک لعدم حصر المجازات غالبا ولزوم الدور والغیر المندفع نعم القسم الاول علامة وتلک الاقسام الاربعة متصورة فی جانب عدم صحة السلب
والعلامة منها ایضا واحدة وهی عدم صحة سلب المعنی الحقیقی فی الجملة عن مورد الاستعمال الکاشف عن کونه موضوعا له والثلاثة الاخر علامات واقعیة لا وصول لنا الیها للدور
الغیر المندفع الا فی بعض الصور فانحصرت العلامة فی اثنین من الثمانیة نتیجة

صحة السلب وعدمها

الباب لان الغرض من علائم معرفة الوضع او عدم الوضع لیمهد عند الاستعمال فهذا القسم لا یکون علامة بالمعنی المطلوب فی هذا الباب
واما القسم الرابع فلا یکشف عن شیء من الحقیقة والمجاز لا کلیة ولا بالنسبة اما عدم الکشف عن الحقیقة فلجواز سلب بعض مجازات اللفظ
عن بعض اخر کما یصح سلبه عن المعنی الحقیقی ایضا فسلب المعنی المجازی اعم من کون المسلوب عنه معنی حقیقیا ام مجازیا واما عدم الکشف عن المجازیة فظهر
من ذلک ایضا وظهر ان القسمین الاخیرین لیس بعلامة بخلاف الاولیین لکن الذی هو بایدینا من هذین القسمین انما هو الاول منهما الکاشف عن
المجازیة وعدم الوضع واما الاخیر فلیس علامة لنا وان کان تحققه فی الواقع ملازما للحقیقة الصرفة کما قلنا والوجه فیه انه لا یمکن غالبا العلم
بسلب کل مجازات اللفظ عن المورد لعدم حصره غالبا مع انه مستلزم للدور الغیر المندفع اذ العلم بالحقیقة ح موقوف علی العلم بصحة سلب کل
المجازات وهو موقوف علی العلم بکل المجازات بطریق الحصر المرکب من النفی والاثبات وهو موقوف علی العلم بحقیقة مورد الاستعمال ولا یمکن
دفعه بما یندفع به الدور فی القسم الاول کما ستعرفه فبقی من تلک الاقسام الاربعة **الاول** منها وهو علامة المجاز واما الاربعة فی
جانب عدم صحة السلب فواحد منها ایضا علامة لنا وموجود فی الخارج ویصح به الوصول الی الحقیقة وهو عدم صحة سلب المعنی الحقیقی
فی الجملة عن مورد الاستعمال الکاشف عن کونه موضوعا له واما الثلثة الاخر فکلها علامات واقعیة ولا یمکن الوصول الیها للدور الغیر
المندفع فعدم صحة سلب کل المجازات کاشف عن المجازیة الصرفة وعدم صحة سلب کل الحقایق کاشف عن الحقیقة فیه وعدم صحة سلب المجاز
فی الجملة کاشف عن المجازیة ایضا فظهر ان العلامة اثنان عدم صحة سلب المعنی الحقیقی فی الجملة الکاشف عن الحقیقة فی الجملة وصحة سلب کل الحقایق
الکاشف عن المجازیة الصرفة والدلیل علی کونهما علامة اتفاق العلماء واهل اللسان والاستقراء القطعی التام والدلیل العقلی لانه لو لم یکن عدم
صحة سلب المعنی الحقیقی علامة الحقیقة وکان المعنی الذی لا یصح سلبه مجازا لزم الخروج عن الفرض اذ المفروض عدم صحة سلب المعنی الحقیقی عنه
فمجرد هذا الفرض بعد تحققه لا یحتاج الی الدلیل وهکذا فی جانب صحة السلب فان قلت کون عدم صحة السلب علامة للحقیقة مستلزم للدور
المصرح لان معرفة کون هذا المعنی حقیقیا موقوف علی معرفة عدم صحة سلب المعنی الحقیقی وهو لا یعرف الا بعد معرفة ان هذا المعنی حقیقة و
وکون صحة السلب علامة المجاز مستلزم للدور المضمر لان معرفة کون المعنی مجازا موقوف علی معرفة صحة سلب کل الحقایق عن المفروض وهی موقوفة
علی معرفة کل المعانی الحقیقیة بطریق المستلزم لخروج المفروض عنها وهی موقوفة علی معرفة مجازیة المعنی المفروض فیلزم الدور المصرح فی جانب عدم
صحة السلب والمضمر فی جانب صحة السلب الا المضمر فیهما کما توهم بعض بزعم جعل العلامة للحقیقة عدم صحة سلب کل الحقایق لما قلنا انه لا یمکن ان یصیر
علامة ولا المصرح فیهما کما جوزه هذا المتوهم بجعله سلب المعنی الحقیقی فی الجملة علامة المجاز لما قلنا انه لیس علامة بل العلامة هو الجزئی فی جانب عدم
صحة السلب والکلی فی جانب صحة السلب فیکون الدور فی الاول مصرحا وفی الثانی مضمرا ومع ذلک فالدور لازم فی المقامین والحاصل ان الدور
لازم فی کل الصور فان جعلنا العلامة من الطرفین الکلیات فالدور مضمر فی المقامین او الجزئیات فمصرح فیهما لکن لما کان العلامة فی عدم صحة السلب
جزئیة وفی صحة السلب کلیة صار الدور مصرحا فی الاول ومضمرا فی الاخیر قلنا ان عدم صحة السلب عند العالم علامة الحقیقة للجاهل وکذا صحة السلب عند
العالم علامة المجاز للجاهل کما مر فی التبادر واما الشخص الواحد الذی یرجع الیهما فیهما امرهم من الاجمال والتفصیل واختلاف الجهة فان قلت
الدور لا یندفع باختلاف الشخص وتعدده لان معرفة کون المعنی مجازا لا یحصل بمجرد صدور السلب من العالم اذ السلب الصادر عنه یحتمل کل الاقسام
الاربعة الماضیة ولیس کلها علامة للمجاز بل واحد منها وهو سلب کل الحقایق عن مورد الاستعمال فلا بد ان یعلم الجاهل ان السلب الصادر من العالم
انما هو هذا القسم من السلب وهو لا یکون الا بمعرفة کل الحقایق حتی یعلم بصحة السلب المذکور فتوقف العلم بالمجازیة علی معرفة سلب صحة کل الحقایق
عند العالم وهو موقوف علی معرفة کل الحقایق لیعلم ان السلب الصادر من العالم هو سلب کل الحقایق وهو موقوف علی معرفة کون مورد الاستعمال
مجازا قلنا معرفة الجاهل بان السلب الصادر من العالم هذا هو القسم الذی هو علامة یحصل بمجرد صدور سلب اللفظ عن المعنی مجردا عن القرینة
فلو قال العالم ان الذهب لیس بعین مجردا عن القرینة حکمنا بالمجازیة الصرفة لانه لو کان للفظ حقیقة فیه ولو بنحو الاشتراک لما صح اطلاق السلب
عنه بلا قرینة الظاهر فی السلب علی الاطلاق ولو کان غرضه نفی بعض معانی المشترک عن بعض لاقام القرینة فیقول ان الذهب لیس بعین جاریة او
باکیة وهکذا لا انه لیس بعین بقول مطلق فانه اغراء بالجهل فبالتجرد عن القرینة نعلم ان غرضه سلب کل الحقایق التی هی المفهومة من هذا اللفظ
عند اهل اللسان بلا قرینة عن مورد الاستعمال وان لم نعلم الحقایق تفصیلا ولا اجمالا الا فیما قیل فی رد هذا الجواب بان المفهوم العرفی بلا قرینة انما هو
الحقایق فالدور باق بحاله وان ذلک لمجرد تغییر فی العبارة فاسد بل غرض المجیب هو ما ذکرنا وهذا النحو یجری فی جانب عدم صحة السلب ثم ان لهم هنا
اجوبة اخر عن الدور منها ان مورد صحة السلب لیس هو الشک فی الموضوع بل هو مورد الشک فی المراد بعد معرفة الحقیقة والمجاز فاذا شک فی مورد
الاستعمال انه الحقیقة او المجاز فبصحة السلب عن مورد الاستعمال یفهم مجازیته واما فی جانب عدم صحة السلب فالدور باق بحاله لوجوده فی المعانی المجازیة کعدم
صحة سلب الانسان عن زید مع انه مجاز فیه وفیه اما فی جانب صحة السلب فلانه خروج عن محل النزاع الذی هو تمیز الحقیقة من المجاز وثانیا ان مورد الشک فی المراد

والدليل على كونهما علامتين اتفاق العلماء واهل اللسان والاستقراء التام ولزوم خلاف الغرض لولا ذلك ولا دور في هذين القسمين مصرحا ومضمرا لاعتبار تعدد الشخص ولو بالاعتبار كما مرّ في التبادر فقول القائل ان الذهب ليس بعين يتبادر منه سلب كل المعاني ويصير علامة ويكون المستعمل فيه لفظ العين في هذا الكلام هو القدر المشترك مجازا بقرينة التجرد عن القرينة المعينة لاحدى الحقايق وقد يجاب عن الدور باجوبة ضعيفة ثم عدم صحة السلب لا يكشف عن الحقيقة بنحو التطابق بل يكشف عن احد الامور اما مطابقة مع الموضوع له حقيقة او اتحاده معه مصداقا او كونه فردا له نتايج

لا يحتاج الى قاعدة صحة السلب للزوم حمل اللفظ عند التجرد عن القرينة على المعنى الحقيقي حيثما شك في المراد ثم واما في جانب عدم صحة السلب فلانا ثم نجد موردا وجد فيه عدم صحة السلب كان مجازا واما الانسان فهو حقيقة في زيد باعتبار ومن تلك الجهة لا يصح واما من جهة الخصوصية فالسلب صحيح وهو مجاز وثانيا ان مجرد ذلك لا يصير سببا لبقاء الدور بحاله لان غاية ذلك اعمية صحة السلب اعني الحقيقة لا لزوم الدور ثم ومنها ان المراد من صحة السلب وعدمها سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فرديته له بان نعلم للفظ معنى حقيقيا ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه فنحو شك في كون ذلك مصداقا ما علم كونه موضوعا ام لا اخبر بصحة السلب وعدمها وفيه ان الشك في المصداق على قسمين اما يسري الى الشك في المفهوم والموضوع له كما لو شككنا في كون لمس حدثا لاجل اجمال معنى الحدث واما لا كما انا نعلم مفهوم الدم واشتبه علينا الفرد الخارجي فان كان من قبيل الاول فحاله حال الشك في نفس المفهوم من جهة لزوم الدور ولفرض ان اجمال المصداق ناش عن اجمال المفهوم وان كان من قبيل الثاني ففيه ان معرفة المصاديق الخارجية للموضوعات الصرفة ليس مما وضع لها باب العلائم فهو خروج عن محل الكلام مع ان تميز المصاديق الخارجية انما هو بالامارات الخارجية لا بصحة السلب وعدمها ومنها ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجاز بالنسبة اليه اي الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون المسلوب عنه مجازا مطلقا وان كان متعددا فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا وكذا الحال في جانب عدم صحة السلب فان المراد ان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة علامة لكون ما لا يصح السلب عنه موضوعا له بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى اخر حقيقي يصح سلبه عن المبحوث عنه وفيه ان الدور عن الجانبين لا يندفع بمجرد اختيار الجزئية في الطرفين اذ قولك ان صحة سلب المعنى الحقيقي عن المبحوث عنه علامة للمجاز بالنسبة اما مع علمك بالحقيقة بالمعنى الذي يصح سلبه عن المبحوث عنه ام لا فان كان الاول فلازمه اثبات المجازية في الجملة ولا ينفي ذلك الوضع عن هذا المعنى المبحوث عنه والغرض في باب العلائم اثبات ان هذا المعنى موضوع له اللفظ ام لا وهذا لا يحصل من ذلك وان كان الثاني فاما تريد بالقوة اي لو استعمل فيه لكان مجازا ان كان حقيقة في المعنى الاخر المفروض سلبه عن المبحوث عنه فلا فائدة فيه او تريد مع عدم العلم بالحقيقة في المعنى المسلوب اثبات المجازية في المسلوب عنه بالنسبة بالفعل فهو دور واما قولك عدم صحة السلب علامة للحقيقة فنقول فيه ان علمت بالحقيقة في المعنى المسلوب فلا يحتاج الى عدم صحة السلب وان لم تعلم به فما اردت اثبات الحقيقة الفرضية فلا فائدة فيه او الفعلية فهو دور ولتوقف الاثبات على العلم بالحقيقة وبالعكس فالحق في الجواب ما مرّ من اختيار الجزئية في جانب عدم صحة السلب والكلية في جانب صحة السلب وان الدور مندفع بتعدد الشخص حقيقة او حكما فان قلت ان ما ذكرت انفا من حمل قول القائل الذهب ليس بعين مجردا عن القرينة على ارادة سلب كل الحقايق يدفعه انه مستلزم لاستعمال المشترك في جميع معانيه ولكونه ظاهرا في ارادة الجميع عند عدم القرينة كما عليه الشافعي بعد النفي فقط وكلتا المقدمتين ممنوعتان فلا بد من الحكم باجمال هذا الكلام والحكم بانه اراد سلب واحد من المعاني عن مورد الاستعمال وهو غير معلوم مطلقا قلنا ان استعمال لفظ العين في كل المعاني الحقيقية في المثال المذكور عند ارادة نفي كل الحقايق غير لازم لان المستعمل فيه انما هو القدر المشترك بين الحقايق مجازا اعني مسمى العين فنفي هذا المعنى المجازي للعين ملازم لسلب كل حقايقه كما هو مقتضى فهم العرف في مثل تلك الامثلة والقرينة على هذا المجاز هو التجرد عن قرينة معينة لاحدى الحقايق فان الغالب ارادة نفي التسمية في تلك الغلبة قرينة غالبة على ذلك ولا يضر نحو هذا المجاز ولا اقتران بهذا النحو من القرينة الصارفة فظهر ان صحة سلب كل المعاني الحقيقية علامة للمجازية الصرفة وان تلك العلامة جارية في المشتركات وغيرها واما عدم صحة السلب فقد عرفت حال الجزئية منه وانها علامة للحقيقة وان الدور فيه في الجملة مندفع بما مرّ واما الكلية منه اعني عدم صحة سلب كل الحقايق فهي ايضا علامة للحقيقة الخاصة فيما علم باتحاد حقيقة اللفظ واما فيما علم الاشتراك اجمالا او اشتبه الامر فلا يندفع الدور حينئذ فظهر حال الثلثة من الثمانية عدم صحة سلب المعنى الحقيقي بقسميه من الكلية والجزئية وصحة سلب كل الحقايق وقد عرفت ان قسمين من صحة السلب ليسا بعلامة وهما الجزئيتان منهما فبقي من الثمانية ثلثة وهي صحة سلب كل المجازات عن المورد وعدم صحة سلب المعنى المجازي في الجملة او كلية وكلها غير علامة لنا في الظ للزوم الدور فيها عند جعلها علامة كما مر تفصيلا والوجه ان كلا من تلك الثمانية لا تنفك عن القرينة اذ الفرض نفي المعنى المجازي ومعها يحتاج الى معرفة كل المجازات والمجاز المسلوب تفصيلا فلا يندفع الدور فتامل فان قلت عدم صحة السلب اعم من المطلوب حتى في الجزئية فلا يصير علامة منه وذلك لصحة ان يقال ان الذهب ليس بعين اذا اريد سلب العين بمعنى الجارية عن الذهب بمعنى انه مع القرينة يصح سلب العين بمعنى الجارية عن الذهب بان يقال انها ليست بعين جارية ولا يصح سلب تلك المعنى عنها بلا قرينة فظهر عدم صحة سلب العين بمعنى الجارية عن الذهب بلا قرينة فيصح ان يقال بعدم صحة ان يقال ان الذهب ليس بعين بعد ارادة نفي الجارية عنها فهنا عدم صحة السلب بلا قرينة موجودة مع عدم الحقيقة في الواقع اما مطلقا ان كان مجازا صرفا ومن تلك الجهة ولعل مراد اهل المناظرات من قولنا انه لا يصح ان يقال ان الذهب ليس بعين انه لا يصح في ذلك لاجل فقد القرينة لا لاجل انه اسم له فعدم صحة السلب قد ينشأ في المشتركات من عدم القرينة لعدم صحة استعماله بلا قرينة في مقام من المقامات لا في الاثبات ولا في النفي لا في الحقيقة ولا في المجاز فلو اراد سلب اللفظ المشترك مرادا من امر خارجي عن

وجهه ان قاعدة الحمل على المعنى الحقيقي بكليته ثم مع ان غرض المجيب صورة الشك في المصداق اي في مورد الاستعمال فلا يدري انه من الحقيقة وافرادها ام من المجاز والقاعدة جارية هنا نعم الجواب يفيد فسد والعجب ان فاضل القمي ره هذا الجواب مع انه جواب الثاني برجع اليه منه سلكه الله في دار السرور بحق محمد واله

ودعوى ان الالتزام بذلك ... في بعض الفروض ... منه

هذه العلامة في زمان ولسان محتاج لتعدى الى غيرهما الى ضميمة كما مر في التبادر وهي لا تجري في مثل المبهمات ولا مثل هيئة اضرب يمكن اختلاف المادة
والصيغة فلا ملازمة بينهما ثم مهما شككنا في كون العلامة مقترنة بقرينة مضرة بكونها علامة عملنا بالاغلب مع فقده
الاحصل التعارض بينها وبين العلامة السابقة فحال الاجتهاديين والمختلفين واضحة وفي الفقاهيين نقدم هذه العلامة لقوة الاستقراء في جانبها تأمل

مغايرة لا احتاج الى قرينة ايضا ففي الواقع يصح سلبه عنه لكن عدم الصحة نشأ من فقد القرينة عند السلب هذا المعنى المجازي بل لا بد من ضم
قرينة في السلب اما القرينة الغالبة وهي ارادة العموم الاشتراك كما مر او قرينة اخرى وقد ينشأ عدم صحة السلب بلا قرينة علامة للحقيقة في المشترك
ومحتمل الاشتراك لتعدد كالة العام على الخاص نعم يصح ذلك فيما اعلم بالاتحاد فلنا ولكن الظاهر غالبا ان نفي الصحة مسبب عن الوضع واثبات التسمية
لا عن التجرد عن القرينة فيصح ما مر في متحد الحقيقة والمشتركات والمشتبهات من تلك الجهة والحاصل انا سمعنا من اهل اللسان ان الذهب ليس بعين
فان علمنا باتحاد معنى اللفظ حكمنا بالمجازية الصرفة في المعنى المسلوب عنه بضم قاعدة التجرد عن القرينة كما مر وان علمنا بالاشتراك فكذلك بضم
القرينة المذكورة اعني غلبة ارادة نفي التسمية في مثل ذلك المورد فيحمل على عموم الاشتراك ويثبت المطلوب وان دار الامر بين الاشتراك والاتحاد
فكذلك لعدم خروجه في الواقع عن احدى الضميمتين المذكورتين اما عدم وجود القرينة سنخا او وجود القرينة الغالبة واذا سمعنا من اهل اللسان انه
لا يصح ان يقال ان الذهب ليس بعين فان علمنا بالاتحاد حكمنا بالحقيقة الصرفة للتجرد عن القرينة وان علمنا بالاشتراك فكذلك نحكم بالحقيقة لغلبة
ارادة عدم صحة التسمية في امثال هذا الكلام لا عدم الصحة لاجل التجرد عن القرينة وان كان لغلبته معنى مجازيا وان دار الامر بينهما فاحد
الامرين موجود ايضا هذا اذا اعتبرنا القرينة الغالبة التي ذكرناها من غلبة ارادة اثبات التسمية في عدم الصحة السلب ونفيها في صحة السلب
ولما اذا لم نعتبر الا التجرد عن القرينة ففيما علم باتحاد الحقيقة فالامر كما مر وفيما علم بالاشتراك فلا علامة في البين في شيء من العلامتين واما
فيما دار الامر بين الامرين ففي جانب عدم صحة السلب لا علامة ايضا لاحتمال عدم صحة السلب لكل من الامرين المتقدمين من انتفاء القرينة او وجود الوضع
فيحتمل كون الذي لا يصح السلب عنه بلا قرينة مجازا او حقيقة واما في جانب لصحة السلب فبعد سماع ذلك الكلام من اهل اللسان لا بد من الحكم
باتحاد الحقيقة ونفي احتمال الاشتراك اذ المفروض ان استعمال المشترك لا يجوز في اكثر من معنى والمفروض ايضا عدم اعتبار العرف القرينة الغالبة
الباعثة للحمل على عموم الاشتراك فبعد حكمهم بالسلب في مقام البيان لا بد من الحكم باتحاد حقيقة اللفظ فيلحق بما مر في صورة الاتحاد نعم ان لم
نعلم اعتبار تلك القرينة وعدمها عندهم فلا بد من الاجمال ايضا فان قلت ان عدم صحة السلب كيف يصير علامة مع وجوده فيما لا يحصل منه
العلم بالحقيقة اذ لا يصح سلب احد المتساويين عن الاخر كالانسان عن الناطق وسلب العرض الخاص كالضاحك بل العام كالماشي عن الانسان
ولا يصح سلب الكلي عن الفرد قلنا الامر كما نقول وانه لا يحصل عن عدم صحة السلب الا احد الامرين اما التطابق مع الموضوع له حقيقة واما اتحاد
معه في المصداق واما كونه فردا له والحاصل انه داخل في الموضوع له باحد الوجوه وليس مجازا صرفا واما تميز ان عدم صحة السلب هل هو بطريق
التطابق او التصادق فلا بد وان يكون بضم امر خارجي من نحو صحة السلب عن الفرد الاخر وصحة سلب الصفة وساير القرائن وهكذا اكتشف
وضع اللفظ على ما لا يصح السلب عنه كذلك فيعلم ان عدم صحة السلب لاجل الفردية ثم ان هذه العلامة كسابقتها تعتبر في لسان وجدت فيه وفي زمان
حصلت فيه والتعدي يحتاج الى الضميمة ثم ان صحة السلب وعدمها لا يجريان في مثل الالفاظ الموضوعة للخصوصيات بوضع عام كالحروف والمبهمات
فلا يقال ليس من ولا ليس في ونحو ذلك للاستبعاد العرفي نعم يمكن ان يقال انه لا يصح ان يقال في هذا المقام من وفي ولكنه على الظاهر خارج عن صحة السلب
ونحو ذلك الهيئة اضرب نعم يصح في مثل الماضي كان يقول احد ضرب زيد ولم يضرب فيصح ان يقال ما ضرب زيد وكذا المضارع كما لو قال احد
يضرب زيد عمروا فيقول الاخر لا يضرب اذا علمنا بعدم صدور الضرب منه بعد ذلك وبالجملة لا يصح التمسك بصحة السلب وعدمها في المواد بالنسبة
الى الهيئات لامكان اختلافهما فلا يصح الاستدلال على عموم ما الاستفهامية في طلب الفهم للنفس والغير بعدم صحة سلب الاستفهام عن الاستفهام
للغير وذلك لامكان تغايرهما في المعنى ثم انا اذا علمنا بان صحة السلب وعدمها مجرد عن القرائن فلا ريب في كونهما علامة اجتهادية بالتفصيل الذي
مر كما في متحد الحقيقة مثلا وكذا اذا علمنا بوجود قرينة ارادة اثبات التسمية او نفيها كما قلنا في المشترك في مثل الذهب ليس بعين اذا حملنا
على عموم الاشتراك وارادة نفي التسمية واما القرينة على ارادة اثبات التسمية فكما قلنا في مثل قول القائل لا يصح ان يقال الذهب ليس بعين حيث
حملنا من باب الغلبة على ارادة اثبات التسمية ومثل هاتين القرينتين الناشئتين عن الغلبة غير مضرتين كما مر وكذا اذا دار الامر بين امرين كلاهما
دليلان اجتهاديان على الوضع او عدمه بقي صورتان احدهما ما علمنا بوجود القرينة وشككنا في انها قرينة التسمية او قرينة اخرى مضرة بالعلامة
وثانيهما ما لو شككنا في وجود القرينة وعدمها وعلى فرض الوجود شككنا في انها اي نحو من القرينة والحق في هاتين الصورتين انه
ان كان عدم صحة السلب غالبا حكمنا بالحقيقة مطلقا وان كان صحة السلب غالبة فنحكم بالمجازية مطلقا وان شككنا في الغلبة فالوقف والرجوع الى
ساير القواعد كما مر في التبادر ثم انه اذا حصل التعارض بين احدى هاتين العبارتين مع التبادر وعدمه ففي صورة الاجتهاديين والمختلفين
من المتعارضين وبقي الكلام في الفقاهيين كما لو وقع تعارض عدم صحة السلب غالبا مع عدم التبادر غالبا او العكس اي الصحة السلب
الغالبة مع التبادر والحق انا لم نجد لذلك موردا على فرض الوجود والحكم بتقديم احدهما على الاخر تحكم لاستناد كل منهما في الحجية
الى الاستقراء فلا مرجح في البين الا ان يقال ان الاستقراء الموجود في جانب صحة السلب وعدمها لم نجد له مورد التخلف بخلاف التبادر الغالبي

اصل في الاطراد وعدمه الاطراد كون اللفظ المستعمل في معنى موجود في مورد بجائز الاستعمال في كل مورد وجد فيه هذا المعنى بعد العلم بعدم مدخلية خصوصية
المورد الذي رأينا استعماله فيه لاجل المعنى الموجود فيه وعدم الاطراد ضده واختلفوا في كونهما علامة على اقوال ثالثها ان الاطراد ليس علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز
والحق وجود الاطراد في كل المجازات كالحقائق بناء على المختار من اشتراط وحدة الصنف في العلائق كما هو لازم من يقول بنقل الآحاد ايضا فلا يكون شيء منهما علامة اما
الاطراد فلا عمية واما عدمه فلعدم وجوده واما استدلالنا بهما في بعض الموارد فلكشفهما عن التبادر الغالبي وعدمه لا للاعتماد عليهما انفسهما نتيج الاف ...

احيانا عن الحقيقة كالمجاز الراجح وكذا عدم التبادر الغالبي كالحقيقة المرجوحة وبهذا التخلف اما غير موجود في جانب المعارض او اقل تخلفا
من التبادر وعدم التبادر فيقدم معارضهما عليهما لقوة استقرائه فلا تحكم اصلا **ضابطة** في الاطراد وعدمه والمراد بالاطراد ان يكون
اللفظ المستعمل في معنى موجود في مورد جائز الاستعمال في كل مورد وجد فيه هذا المعنى بعد العلم بعدم مدخلية خصوصية المورد الذي رأينا استعماله
فيه لاجل المعنى الموجود فيه وبعدم الاطراد انا رأينا مثلا لفظا مستعملا في مورد لاجل معنى موجود فيه من دون مدخلية خصوص المورد
ومع ذلك لا يصح استعماله عند اهل اللسان في كل مورد وجد فيه هذا المعنى فاختلفوا في كون هذه علامة على اقوال ثالثها التفصيل بين الاطراد
فليس علامة للحقيقة وعدم الاطراد فعلامة للمجاز ويظهر الفائدة في موارد كثيرة منها الاستدلال على حقيقة الجمع المحلى والمضاف في العموم باطراد صحة
الاستثناء في كل مورد من الاخبار والانشاء والماضي واخويه والحكم التكليفي والوضعي والاستدلال على مجازية المفرد المحلى والمضاف فيه مصدر كان او
جامدا بعدم اطراد الاستثناء فيصح في بعض الموارد الاستثناء منهما كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين وقوله اسمع امر زيد ولا تخالفه الا الامر الفلاني
ولا يصح في بعض الموارد الاخر كجاء الرجل الا زيدا او نحو ذلك وهكذا يجري هنا ان العلامتان في كثير من الموارد اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان بعضا حكم
بعدم اطراد شيء من الاطراد وعدم الاطراد لتخلف كل منهما عن مورده فالاطراد ليس علامة للحقيقة لوجوده في بعض المجازات كما انه استعمل الاسد
في الرجل الشجاع لاجل المشابهة في الشجاعة وكل موضع تحقق فيه المعنى المذكور وصح استعمال الاسد فيه مجازا ايضا واما عدم الاطراد فلوجوده في الحقائق
كالقارورة المستعملة في الزجاجة لاجل انها مما يستقر فيه الشيء لا لخصوصية الزجاجة ومع ذلك لا يصح استعمالها في غيرها مع انها حقيقة فيها او
كالفاضل والسخي لا يطلقان على الباري تعالى شانه علوا كبيرا مع وجود المعنى فيه تعالى وحقيقتهما فعدم الاطراد ليس علامة المجاز ويمكن الجواب عن
جانب عدم الاطراد اما عن القارورة فاولا بانا اما لا نسلم وضعها للمطلق ما يستقر فيه الشيء بل يحتمل الوضع لخصوص الزجاجة واما لا نم عدم صحة
استعمالها على فرض الوضع لان الوضع علة تامة لجواز الاستعمال ولا يتخلف عنه وثانيا بعد تسليم الوضع لمطلق ما يستقر فيه الشيء وتسليم عدم
جواز الاستعمال في غير الزجاجة بانه يمكن النقل بعد الوضع الى خصوص الزجاجة فليس عدم الصحة في غير الزجاجة الا لاجل النقل وهذا لا ينافي عدم
الاطراد واما عن الفاضل والسخي فاولا بانا لا نسلم كون وضعهما لمن شانه فقدهما فلا يشمل الباري تعالى وضعا وثانيا بمنع عدم صحة الاستعمال وثالثا بان
عدم الصحة لاجل ان اسمائه تعالى توقيفية الا ان يقال الجواب الاخير ان كل لفظ يطلق عليه تعالى لا بد فيه من الوصول من الشارع وذلك مخالف لطريقة
المسلمين الا ان يكون المراد انه يجوز الاستعمال ما لم يرد من الشارع منع فهو موقوف على عدم المنع لا على الوصول **فنقول** ان عدم الاستعمال هنا
لاجل المنع من الشرع ان سلمنا فظهر ان الحقيقة لا تنفك عن الاطراد ومن هنا ظهر نظر المفصل حيث راى عدم تخلف الاطراد عن موارد الحقيقة وانه
لا حقيقة غير مطردة فجعل عدم الاطراد كاشفا عن المجازية واما الاطراد فلما كان موجودا في المجاز ايضا كما مر فقال ان الاطراد ليس علامة ولكن
الحق وجود الاطراد في كل المجازات ايضا كالحقائق فلا يوجد عدم الاطراد حتى يصير علامة للمجاز وذلك لاجل انا نقول باشتراط الاتحاد الصنفي
في العلائق ولا نقتصر بنقل الآحاد ولا نكتفي بمجرد النوع ايضا كالمشهور وعلى هذا لا يكون مجاز ولا يكون مطردا فانه اذا احتمل الخصوصية الصنف
مدخلية في المستعمل فيه مجازا لم يتخلف جواز الاستعمال مجازا عن افراد ذلك الصنف وهكذا يلزم الاطراد في المجاز على القول بنقل الآحاد نعم لا يكون
شيء من الامارتين امارة اما الاطراد فلا عمية واما عدمه فلعدم وجوده نعم ان قلنا بمذهب المشهور من كفاية النوع وان عدم الجواز في بعض الموارد
لاجل عروض مانع صح عدم الاطراد ويكون موجودا ويصير عدم الاطراد علامة لكن هذا المذهب فاسد ولئن سلمنا صحته لم يلزم منه الاعلامية عند نامه
عدم الاطراد للمجاز واما الاطراد فلا يكون علامة الحقيقة لان نوع العلاقة انما هو من مقتضيات صحة التجوز فقد يعرضه وجود المانع فلا يطرد
فينكشف عن المجازية واما عروض المانع دائما فليس بلازم فيمكن كون المجاز مطردا ايضا كما مثلنا فلا يكون الاطراد علامة للحقيقة وان كان عدم الاطراد
علامة فلو قالوا بالعلامية من الطرفين نظهر ان يحق عدم العلامية من الطرفين واما استدلالنا بالاطراد وعدمه في باب عموم الجمع المحلى والمضاف
وعدم عموم المفرد المحلى والمضاف مع عدم قولنا بالعلامية فلان تمسكنا هنا باطراد الاستثناء وعدمه لا للاعتماد بنفس الاطراد وعدمه في باب الاطراد
يكشف عن التبادر الغالبي وعدمه عن عدمه بمعنى ان الاطراد يكشف عن تبادر العموم غالبا فيكون حقيقة فيه للتبادر الغالبي وهكذا في العكس
العكس **ضابطة** اختلفوا في دلالة الاستعمال على الوضع وعدمها على اقوال فعن ابن جني ان الاصل في الاستعمال المجاز وعن المرتضى ره الحقيقة
وعن المشهور المستعمل فيه ان كان واحدا فالحقيقة والا فالوقف وقد ينسب الى المشهور الوقف مطلقا حتى في المتحد وفيه **اولا** ان القول منحصر في الثلثة المتقدمة
ولا رابع وثانيا انه على فرض وجوده ليس قولا مشهورا بل المشهور على التفصيل المتقدم ومما يشهد بعد توقفهم في المتحد امران **الاول** استدلال
المرتضى ره في مقابل المشهور في بحث الامر على حقيقة الامر في الوجوب والندب معا في اللغة بانه ليس استعمال اللفظ في الشيئين والاشياء الا كاستعماله
في شيء واحد فهذه العبارة ظاهرة في ان الاستعمال في الواحد مسلم ظهوره في الحقيقة عند الخصم الذي هو المشهور ولذا اشبه المستدل في محل النزاع به ولولا
لم يكن لتلك العبارة معنى **والثاني** انهم في مقام دفع التناقض بين كلامي المشهور اعني قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة وقولهم الاستعمال اعم من الحقيقة

اصل في اصالة الاشتراك الاصالة في الاستعمال الحقيقة ام المجاز كما عن ابن جني ام الحقيقة مط كما عن المرتضى ام الحقيقة مع وحدة المستعمل فيه والوقف مع تعدده كما عن المشهور وجوه وينبه الوقف مط الى المشهور والحق في المتحد الحقيقة للاتفاق ولا يضر مخالفة ابن جني ولاطباق اهل العرف عليه وللاستقراء وان شككنا في وحدة المستعمل فيه وتعدده نفينا الزائد بالاصل واستدلال ابن جني بان اكثر اللغة مجازات لعله في محله ان اراد اكثر الاستعمالات وان اراد اكثر المفاهيم فهو مسلم في غير متحد المعنى واما في المتعدد فبين المعنيين اما ان لا يكون مناسبة ولا جامع قريب فحكمه الحقيقة فيهما جميعا خلافا لابن جني وفاقا للمشهور وقد مر بطلان دليل ابن جني واحتمال المعنى ثالث لو كان منفي بالاصل المقدم هنا على اصالة عدم الاشتراك لبناء العرف فتعين الاشتراك اللفظي والمرتضى على الاشتراك المشهور على المجاز و

المناسبة ومن الجامع في ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز القريب فابن جني على المجاز والمرتضى على الاشتراك اللفظي والمشهور

والمجاز حملوا لكلام الاول على صورة الاتحاد المستعمل فيه مع الشك في المجازية والحقيقة او الشك في المراد مع العلم بالحقيقة والمجاز وتميزهما وحملوا الثاني على صورة تعدد المستعمل فيه مع الشك في الحقيقة والمجاز وهذا ايضا يكشف عما قلنا وعلى اي حال فلا بد من رسم مقامين **الاول** في متحد المعنى والحق فيه ابن جني **والحق** الحقيقة كما عليه من سواه وذلك لاتفاق العلماء ولا يضر به مخالفة ابن جني ولاطباق اهل العرف عليه وللاستقراء الحاكم بقلة المجاز بالحقيقة على فرض وقوعه ولانه اذا كان ذلك هو المتبادر عند اهل اللسان اذا تجرد عن القرينة اذ لو كان غيره ظاهرا او لم يكن المستعمل فيه ظاهرا لزم في جانب تبادر الغير تحقق المعلول وهو الظهور بدون تحقق العلة وهي اذ اما العلم بالوضع والمفروض انتفائه واما الاستعمال فيه فكذلك واما القرينة فكذلك ولزم في جانب عدم ظهور المستعمل فيه تحقق العلة وهي الاستعمال بدون المعلول وهو الظهور ففي تلك الصورة يلزم محذور وان كان كلاهما ظاهرا لزم المحذور الاول وان لم يكن شيء منهما ظاهرا لزم المحذور الثاني فتعين ظهور المستعمل فيه لا غير وفيه نظر وايضا لو كان هذا المعنى المستعمل فيه مجازا لكان اللازم ملاحظة المناسبة بينه وبين الموضوع له عند الاستعمال والمفروض عدم الاطلاع على الوضع لمعنى اخر وفيه نظر فظهر ان المستعمل فيه المتحد حقيقة اذا علمنا بعدم الاستعمال في معنى اخر نفينا بالاصل والحقنا فقاهته بعد العلم بصورة الاستعمال في معنى اخر ويجري فيه حكمه واستدلال ابن جني بان اكثر اللغة مجازات فما نحن فيه يكون مجازا بالاستقراء وفيه انه ان اراد اكثر الاستعمالات مجازا فهو مم وبعد التسليم نقول ان شككنا من جهة المفهوم لا الاستعمال فكيف يلحق بالغالب من الاستعمال وان اراد اكثر المفاهيم مجازات فانكار ادعاء الاكثرية في مجازية المفاهيم حتى فيما اتحد المستعمل فيه فالاستقراء مم وان كان ادعائه في خصوص المتعدد فالاستقراء مسلم لكن الالحاق غلط لاختلاف الصنف

ان احدهما حقيقة والاخر مجاز ولا يحتمل الاشتراك المعنوي ح والاصح الاشتراك اللفظي ان علمنا بعدم ملاحظة المتكلم المناسبة في شيء من المعنيين والحقيقة والمجاز ان علمنا بالملاحظة في احدهما دون الاخر وان علمنا بالملاحظة فيهما احتمل كونهما مجازين بلا حقيقة وبنفيه الندرة تم

اما المقام الثاني ففي متعدد المعنى فنقول ان المستعملين مثلا اما ان لا يكون بينهما مناسبة ولا جامع قريب فحكم بالحقيقة فيهما خلافا لابن جني وفاقا للمشهور وقد مر دليل ابن جني ورده هذا اذا علمنا بانتفاء استعمال ثالث واما اذا شككنا فيه واحتمل مجازية كل من المستعملين بالنسبة اليه نفينا بالاصل والحقنا بصورة العلم بالعدم **فان قلت** كما ان الاصل عدم الاستعمال الاخر كذا الاصل عدم الاشتراك مضافا الى غلبة عدم الاشتراك قلنا وان كان الاصل ذلك لكن بناء العرف على الاشتراك بعد عدم العثور بعد الفحص على استعمال اخر واما ان يكون بينهما المناسبة دون الجامع القريب فابن جني على المجازية والسيد على الاشتراك والمشهور على ان احدهما حقيقة في الواقع والاخر مجاز ولا يحتمل الاشتراك المعنوي لعدم الجانب القريب واما ابن جني فرده قوله بما مر ويبقى النزاع بين السيد والمشهور ويمكن للسيد الحكم بالاشتراك لاجل غلبة كون الاستعمال حقيقة مع اصول نافية للمجاز وهي اصالة عدم القرينة الصارفة والمعينة اللتين لا بد من وجودهما في المجاز واصالة عدم الالتفات اليهما فهذه اربعة من الاصول واصالة عدم ملاحظة المناسبة واصالة عدم ملاحظة المعنى الاخر الذي هو الموضوع له وليس للمشهور الا اصول خمسة وغلبة واحدة وهي غلبة عدم الاشتراك واما الاصول فهي اصالة عدم وجود القرينة المعينة في كل من المعنيين وعدم الالتفات اليهما فهذه اربعة من الاصول واصالة عدم الوضع الزائد فيتعارض الغلبتان والاصول ويبقى للسيد اصل واحد لا معارض له وفيه اولا ان الاصل المعتبر في جانب السيد ليس الا اثنين لان الاحتياج الى قرينتين في المجاز مم بل يكفي قرينة واحدة ذو جهتين غالبا بخلاف المعينة في المشترك فان كل معنى يحتاج الى قرينة معينة غالبا الا اذا نعم الاخرى كعين جارية وعين باكية فلا حاجة ح في المجاز الا واحد ولا يحتاج الا الى الالتفات واحد فاصالة عدم القرينة وعدم الالتفات اليها صحيحتان وهما اصلان يبقى اصالة عدم ملاحظة المناسبة وهي غير معتبرة عندنا لعدم اعتبار اهل العقول بنحو هذا الاصل وكذا اصالة عدم ملاحظة المعنى الاخر فلا يبقى الا اصلان مع غلبة ومع التعارض مع الغلبة الاخرى والاصول الخمسة يكون الاخير مقدما بالسلامة اصول ثلثة للمشهور عن المعارض وثانيا انا سلمنا اعتبار اصالة عدم ملاحظة المناسبة واصالة عدم ملاحظة المعنى الاخر لكن غاية ذلك ان ههنا اصول اربعة معتبرة ويبقى في طرف المشهور اصل واحد سالما عن المعارض وثالثا سلمنا الاصول الستة في جانب السيد وانه لا اصل للمشهور الا واحدا وهو مع اصالة عدم الوضع لكن مقدمة هذه على كل اصول السيد لان هذا الاصل مزيل وتلك الاصول توابع والمزيل مقدم على المزال وان نعكس فالحق مع المشهور بوجهين احدهما اصالة عدم تعدد الوضع والاخر غلبة عدم الاشتراك واما غلبة ان الاستعمال التي ادعيناها للسيد فليس بمحله لان الغرض اثبات المفهوم من حيث الحقيقة والمجاز وفي تلك الجهة لا معارض للاستقراء الذي ادعيناها من ان اغلب المفاهيم المجازات في خصوص متعدد المعنى فالاستقراء ان اغلب الاستعمال في الحقيقة لا دخل له فيما نحن فيه فظهر حقيقة المشهور للوجهين المذكورين هذا **والتحقيق** التفصيل فيما نحن فيه بان يقال ان علمنا بان المتكلم لم يلاحظ المناسبة في شيء من المعنيين حكمنا بالاشتراك اللفظي لاطباق اهل اللسان عليه وللاستقراء فيما لا يحتاج الى ملاحظة المناسبة فان اغلبه بل كله حقيقة ولان من شرط المجاز ملاحظة المناسبة فمن عدم الشرط علمنا بعدم المشروط وان علمنا بعدم ملاحظة المناسبة في احد المعنيين وبملاحظتها في المعنى الاخر ففيما علمنا بعدم ملاحظة المناسبة نحكم بالحقيقة لما مر من الوجوه وفيما علمنا بالملاحظة حكمنا بالمجازية للاستقراء فيما لوحظ فيه المناسبة فان اغلب امثال ذلك مجازات ولاطباق اهل اللسان عليه ولاصالة عدم الوضع وان علمنا بان المتكلم لاحظ المناسبة في كل من المعنيين بالنسبة الى الاخر فنقول ان كون المعنيين مجازا صرفا بنفيه ندرة المجاز بلا حقيقة يبقى احتمال ان احدهما الاشتراك كالعين في الجارية والباصرة

ذا سها

والاشتراك اللفظي باستعمال كل من المعنيين في الاخر بالمناسبة فيكون كل واحد حقيقة بنفسه مجازا بالنسبة الى الاخر وكون احدهما حقيقة صرفة وكان ملاحظة المناسبة فيه من باب المقارنة الاتفاقية والاخر مجازا صرفا وبنفيه العلة فتعين الاوسط بقي صور ثلاث تظهر مع حكمها بتامل ما واما بينهما الجامع القريب دون المناسبة فالسيد على الاشتراك وابن جني على المجازية فيهما والمشهور على الاشتراك المعنوي ولا يتصور الحقيقة والمجاز ح

اذا استعمل في كل منهما بملاحظة الاخر ومناسبة فيهما ح تكون مجازات مع كونها موضوعة لكل من المعنيين **وثانيهما** كون احد المعنيين حقيقة صرفة وكان ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاخر الذي هو مجاز صرف من باب الاتفاق وعدم الاحتياج فيكون احد المعنيين حقيقة صرفة والاخر مجازا صرفا لكن ندرة كون ملاحظة المناسبة لا لاجل المجازية بل من باب المقارنة الاتفاقية ينفي الاحتمال الثاني فيبقى الاشتراك فان قلت ان الاشتراك ايض نادر قلنا نعم ولكن ندرة الاشتراك اقل من ندرة ذلك الاخير فالغلبة في الاخير اقوى فيعمل بها ويطرح غلبة عدم الاشتراك لوقوع الاشتراك كثيرا بخلاف ذلك في تلك الصور الثلثة كلها اجتهاد **وان الحق** في الاولى الحقيقة وفي الثانية الحقيقة والمجاز وفي الثالثة الحقيقة فيهما ايض لكن كان ملاحظة المناسبة في المعنيين لاجل استعمال المشترك فيهما مجازا كل بملاحظة الوضع للمعنى الاخر فهي صورة اخرى **الاولى** ما اذا شككنا في ملاحظة المناسبة في كل من المعنيين فيحتمل الاشتراك والمجازية فيهما وكون احدهما حقيقة والاخر مجازا لكن الحق الرجوع الى القاعدة والحكم بالاخير لندرة كل من الاشتراك والمجاز بلا حقيقة مضافا الى اصالة عدم تعدد الوضع فاحدهما في الواقع حقيقة والاخر مجاز **الثانية** اذا علمنا بعدم الملاحظة في احد المعنيين وشككنا في الاخر والحكم ح فيما علم بعدم ملاحظة الحقيقة لوجوه مضت وفيما شك فيه المجازية نظرا الى القاعدة المذكورة في الشك فيهما معا ولما عكس تلك الصورة فيعكس ذلك اذا ظهر ذلك **فنقول** ان كان المشهور من الحكم بالحقيقة والمجاز الحكم بذلك على الاطلاق فقد عرفت انه لا يتم كلية وكان الحكم بالحقيقة من السيد مط وان كان غرضهم ما ذكرناه من التفصيل بين الصور الستة فلا نزاع فظهر الحال في قسمين من اقسام اللفظ المستعمل في المعاني المتعددة وهما ما لو فقد الجامع والمناسبة معا او فقد المناسبة بين المعنيين دون الجامع كان راينا استعمال اللفظ في المعنيين مع وجود الجامع في البين فالسيد على الاشتراك وابن جني على المجازية فيهما بلا حقيقة والمشهور على الاشتراك المعنوي واما الحقيقة والمجاز فلا يحتمل لانتفاء المناسبة بالفرض والحق التفصيل بان اللفظ اذا اطلق على خصوصيين بينهما جامع فاما ان يعلم باستعمال اللفظ في القدر المشترك في الخصوصيين واما ان يعلم باستعماله في القدر المشترك ويشك في استعماله في الخصوصية من الخارج عند الاطلاق على الفرد واما ان يعلم باستعماله في الخصوصيين ويشك في القدر المشترك واما ان يعلم باستعماله في القدر المشترك ويقطع بعدمه في الخصوصيين او في القدر المشترك واما يشك في استعماله في كل من القدر المشترك والخصوصيين بان نعلم ان اللفظ اطلق واريد منه الفرد ولكن لا نعلم ان الخصوصية اريدت من حاق اللفظ او من الخارج وهذا الاخير ينقسم الى قسمين لانه مع هذا الشك في موارد الاطلاق على الفرد اما ان يقطع بعدم استعمال اللفظ في الطبيعة المحضة المجردة عن ارادة الفرد اصلا الا من جهة الخصوصية ولا من الخارج واما ان يشك في وجود هذا النحو من الاستعمال المجرد عن الفرد فنحن فيها سبعة اقسام **والاول** منها ينقسم الى سبعة لانه اما يغلب الاستعمال في القدر المشترك واما في الخصوصية واما يتساويان واما يشك في غلبة احدهما على الاخر واما يعلم بوجود غالب ويشك فيه فلا يعلم ان الغالب اي الاستعمالين واما يعلم بعدم اغلبية الاستعمال في الكلي ويشك في اغلبية الاستعمال في الفرد وتساويه معه واما بعكس ذلك وفي **القسم الثاني** ايض يمكن تلك الاقسام السبعة فانه اما يغلب الاستعمال في الكلي على الاطلاق في الفرد او العكس او التساوي او يعلم بالغلبة ويشك في الغالب او يشك في الغلبة والتساوي الى اخر السبعة المتقدمة في القسم الاول فيصير تسعة عشر قسما اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان في القسم الاول من الاولى من السبعة يحكم بالاشتراك المعنوي الا فيما اذا غلب الاستعمال في الخصوصيين على الاستعمال في الكلي وفيه بالاشتراك اللفظي اما الحكم بالاشتراك المعنوي في غير تلك الصور فلاصالة عدم الاشتراك واما الاشتراك اللفظي في تلك الصور فلان الغالب فيما اذا استعمل في الخصوصيين بان اريد الخصوصية من حاق اللفظ هو الحقيقة فيهما **واما القسم الثاني** من السبعة كان راينا استعمال لفظ الرجل مثلا مرة او ازيد في القدر المشترك من دون ملاحظة اصلا للفرد كقوله ع الرجل خير من المراة ثم راينا اطلاقه على فردين ولم نعلم بان ارادة الخصوصية من اللفظ ام من الخارج حتى لا يكون اللفظ مستعملا الا في الطبيعة فيحكم ح بالاشتراك المعنوي لكل اقسامه المتصورة اي السبعة التي مرت نظرا الى ان الاصل عدم تعدد الوضع **واما في القسم الثالث** فبالاشتراك اللفظي لاصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك ولا يعارض هذا الاصل لاصالة عدم الاشتراك اللفظي اذ بعد الفحص يظن بعدم الاستعمال في القدر المشترك فلا عبرة ح باصالة عدم تعدد الوضع لان الظن في خلافها فيبقى اصالة عدم الاستعمال سليمة عن المعارض فيلحق تلك الصورة القطع بالاستعمال في الخصوصيين دون القدر المشترك وهي الصورة الخامسة نجري فيها دليلها **واما في القسم الرابع** فبالاشتراك المعنوي اذ لو كان حقيقة في الخصوصيين لزم الاشتراك اللفظي فيهما ولزوم كون الاستعمال في القدر المشترك مجازا بلا حقيقة فينفي هذا الاحتمال ندرة الاشتراك اللفظي وندرة المجاز بلا حقيقة واصالة عدم تعدد الوضع وطريقة اهل اللسان لانهم على الاشتراك المعنوي واما **في القسم الخامس** فبالاشتراك اللفظي حذرا من لزوم المجاز بلا حقيقة وبطريقة اهل اللسان **واما في القسم السادس** فينبغي الحكم فيه بالاشتراك اللفظي لان اغلب المشتركات المعنوية وجدناها مستعملة ولو مرة في الطبيعة المحضة المجردة عن ارادة الفرد مثل كقوله الرجل خير من المراة و هنهنا لما قطعنا بعدمه او شككنا فيه وظننا بعد الفحص حصل لنا الظن بان هذا اللفظ ليس مستعملا فيها فليس مشتركا معنويا واما اذا وجد

او بينهما الجامع والمناسبة فابن جني على المجاز فيهما والسيد على الاشتراك اللفظي ويحتمل الاشتراك المعنوي ولعله مذهب المحققين والحقيقة والمجاز كما يظهر من صاحب التمهيد وسبق ان المتصور
منها في سابقه ايضا تسع عشرة صورة تظهر احكامها بتدبر قليل ولو استعمل اللفظ في معنيين احدهما فرد للاخر كالشمس لو اطلق على الكوكب المخصوص وعلى الكوكب النهاري فالمتصور فيه
خمس عشرة صورة تتضح بالتامل فيما سبق نتيج

في ان الاستعمال اعم من الحقيقة

الجامع وللمناسبة معا فيحتمل المجازية فيهما كما عن ابن جني والحقيقة فيهما كما عن المرتضى والاشتراك المعنوي كما عليه المحققون ظاهرا والحقيقة والمجاز
كما يظهر عن صاحب التمهيد حيث ذكر في بحث الامر دليلا للقائل بالاشتراك المعنوي من انه لو لم نقل بالاشتراك المعنوي لزم اما الاشتراك اللفظي او الحقيقة
والمجاز وكلاهما خلاف الاصل وان قلنا بالاشتراك المعنوي لم يلزم شيء من الاشتراك والمجاز ثم رد ذلك الدليل بانه على القول بالاشتراك المعنوي
ايضا يلزم المجازية في كل من الخصوصيتين كما انه على القول بالحقيقة والمجاز يلزم المجاز في كل من القدر المشترك والخصوصية الاخرى فهما سيان في لزوم المجاز
على كل من القولين على ان اشخاص المجاز في جانب الاشتراك المعنوي اكثر لغلبة الاستعمال في الخصوصيتين بخلاف ما لو جعلناه حقيقة في احدى
الخصوصيتين فانه لا شيوع في استعمال القدر المشترك فيكون الحقيقة والمجاز ارجح انتهى حاصل كلامه ويحتمل الوقف في المسئلة والحق التفصيل
فان اللفظ الذي اطلق على المعنيين وبينهما مناسبة وجامع اما ان يعلم باستعماله في القدر المشترك والخصوصيتين معا واما ان يعلم باستعماله في القدر
المشترك ونشك في استعماله في الخصوصية بان رأينا الاطلاق على الخصوصية وشككنا في ارادتها من حاق اللفظ ام من الخارج لكن علمنا باستعمال
اللفظ في القدر المشترك المحض حتما واما نشك فيه ايضا كما نشك في موارد الاطلاق على الخصوصيات وكل من الاولين ينقسم الى سبعة بعين القسم السابق
والحاصل ان الاستعمالات التسعة عشر آتية هنا كما مضى في القسم السابق بعينها لكن الاحكام تختلف **فنقول** في اقسام هذا القسم الذي
نحن فيه انه فيما علم بالاستعمال في القدر المشترك وبعدمه في الخصوصيتين يحكم بالاشتراك المعنوي لانه لو كان اللفظ حقيقة في الخصوصيتين او
احدهما لزم المجاز بلا حقيقة بالنسبة الى القدر المشترك والاستقراء ينفيه نوعا سيما في خصوص المقام الذي يوجد فيه الغلبة الصنفية في الاشتراك
المعنوي وان لم نقل بالاستقراء النوعي في قلة المجاز بلا حقيقة وفيما علم بالاستعمال في الخصوصيتين دون القدر المشترك يحكم بعدم الحقيقة في القدر
المشترك حذرا من لزوم المجاز بلا حقيقة في الخصوصيتين فيكون اللفظ اما حقيقة في الخصوصيتين معا او في احدهما واصالة عدم الاشتراك
تنفي الاحتمال الاول فتتعين الحقيقة والمجاز وفيما علم بالاستعمال في القدر المشترك يحكم ايضا بالحقيقة والمجاز لا لحائه بصورة القطع بعدم استعماله
في القدر المشترك بضم اصالة عدم الاستعمال فيه وفيما شككنا فيه في الاستعمال في كل من الخصوصيتين والقدر المشترك كما لو رأينا اطلاق اللفظ
على الفرد وشككنا في موارد الاطلاق في ان الخصوصية مرادة من حاق اللفظ ام من الخارج ولكن لم نجد موردا استعمل فيه اللفظ في الطبيعة المحضة
من دون ارادة الفرد اصلا لا من الخارج ومن اللفظ اما بالقطع بعدم مثل هذا الاستعمال في هذا اللفظ واما مع الشك فيه فيحكم في الصورتين بالحقيقة
والمجاز ايضا لان غالب المشتركات المعنوية وجدناها مستعملة في الطبيعة المجردة المحضة ولو مرة فالمظنون ان هذا اللفظ ليس من المشتركات المعنوية
فيحكم بالحقيقة والمجاز بعد نفي الاشتراك بالاصل فظهر الحال في خمسة من تلك الاقسام وبقي الكلام في القسمين اللذين ينقسم كل منهما الى
سبعة وانت بعد الاحاطة بما سبق تقدر على استنباط احكامها بقي في المقام صورة غير ما سبق وهو انه لو رأينا لفظا مستعملا في معنيين
احدهما فرد للاخر كما لو اطلق الشمس على الكوكب المخصوص وعلى مطلق كوكب النهار فهو ينقسم الى اقسام ثلثة اما نعلم ان المتكلم عند الاطلاق
اللفظ على الفرد المخصوص قد اراد الخصوصية من الخارج او نعلم ارادته الخصوصية من حاق اللفظ او نشك في الامرين ففي القسم الاول يكون اللفظ
موضوعا للقدر المشترك اي الكلي اذ لولاه لزم كون استعماله في الكلي مجازا بلا حقيقة واما **في القسم الثاني** اعني ما لو علمنا بارادة الخصوصية
من اللفظ وباستعمال اللفظ في الكلي مرة وفي الفرد اخرى فهو ينقسم الى سبعة اقسام لانه اما ان نعلم ان الكلي غالب الاستعمال او الفرد غالب
الاستعمال او نعلم التساوي او نعلم بوجود الغلبة في احدهما ونشك في الغالب او نعلم ان الكلي ليس بغالب ونشك في غلبة الفرد او العكس **واما في**
الثالث اعني ما رأينا فيه الاطلاق على الفرد وشككنا في ان الخصوصية مرادة من اللفظ او من الخارج بعد ما علمنا باستعمال اللفظ في الكلي
منفردا مجردا من دون ارادة فرد اصلا لا من الخارج ولا من اللفظ فهو ايضا ينقسم الى اقسام سبعة لان الاستعمال في الكلي المجرد اما اغلب من الاطلاق
على الفرد او العكس او التساوي او الشك في الغلبة والتساوي او نعلم بالغلبة ونشك في الغالب او نعلم بعدم الغلبة في استعمال الكلي ونشك في غلبة الاطلاق
او العكس واحكام تلك الاقسام يظهر بعد التامل فيما سبق فلاحظ تلك الاقسام وتدبر فيها فانها من مزال الاقدام **ضابطة** ومن الامارات
التقسيم فانه يدل على الحقيقة في المقسم بوجهين **الاول** ان غالب الالفاظ القابلة للتقسيم موضوعة للمقسم **الثاني** ان بناء اهل العرف
على جعله كاشفا عن الحقيقة في المقسم ومنها عدم التزام التقييد بمعنى انا اذا وجدنا استعمال اللفظ صحيحا من معنى مجردا عن التقييد وغير صحيح في
معنى اخر مجردا عن التقييد حكمنا بكونه حقيقة في المعنى الذي يصح استعماله فيه مجردا عن التقييد ومجازا في الاخر الذي لا يصح استعماله فيه الا
مع القيد كلفظ الماء فانه يصح استعماله في الماء المطلق بلا قيد وفي الماء المضاف لا يصح استعماله الا مع القيد كما لا يصح استعمال الثاني في غير
المعهود الا بالقيد كما في الحرب استعمال الجناح في غير المعهود الا مع القيد كجناح الله ثم ان هذه امارة ظنية للحقيقة والمجاز لا قطعية لتخلفه في الفرد
الشاذ المبين لعدم افراد المطلق فانه لا يصح استعمال المطلق فيه الا مقيدا مع كونه حقيقة فيه والمراد من التزام التقييد التزام القرينة لا خصوص
التقييد من الصفة والمضاف اليه بل المدار على التزام القرينة ولو بغير التقييد كما في قوله تعم واخفض جناحك وقوله اوقدوا نارا ومنها

اخذا

اصل في سائر العلائم من العلائم التقسيم وعدم التزام التقييد اختلاف الجمع وعدم الاشتقاق والمناقضة اي المنافرة والاستصحاب والاستقراء والقياس وفي بلد منها نظر اصل في المشترك الاشتراك كون اللفظ موضوعا بوضعين فصاعدا لمعنيين فصاعدا تعيينا ام تعينا انت بج

اختلاف الجمع فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين وعلم كونه حقيقة في احدهما وشك في حقيقة الآخر فانكان جمعهما متحدا يكون اللفظ حقيقة فيهما وانكان مختلفا يكون ذلك امارة المجاز كما في لفظ الامر فانه يستعمل في القول ويعلم انه حقيقة فيه ويستعمل في غير القول ايضا كما يقال امر فلان مضبوط ولا نعلم انه حقيقة فيه ايضا ام لا لكن رأينا ان الامر بمعنى القول يجمع على اوامر وبالمعنى الآخر يجمع على امور فيحكم بكون الامر مجازا في غير القول لان غالب الفاظ الموضوعة للقدر المشترك متحد الجمع فباختلاف الجمع علمنا بانتفاء احتمال الاشتراك المعنوي ويبقى الاشتراك اللفظي ايضا بانه خلاف الاصل فتعين الحقيقة والمجاز والحقيقة في القول معلوم بالفرض فيكون مجازا في غير القول وهو المطلوب وفيه اولا ان مقصوده لا يتم الا بضميمة اصالة عدم الاشتراك فلا يكون اختلاف الجمع امارة مستقلة بل جزء للامارة **وثانيا** النقض بالمثال المذكور فانه لا يصح فيه سلب الامر عن غير القول فكيف ينتفي الاشتراك اللفظي بالاصل في مقابل الدليل الاجتهادي الذي هو عدم صحة السلب ومنها عدم الاشتقاق فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين لم يعلم بكونه حقيقة في اي منهما فالمعنى الذي يشتق منه يحكم بحقيقيته والمعنى الذي لا يشتق منه يحكم بمجازيته كما ان لفظ الامر بمعنى القول يشتق منه الوجوه التسعة كقولك امر يأمر وبمعنى غير القول لا يشتق منه الماضي والمضارع ولا غيرهما والوجه في كون ذلك علامة ان غالب الحقائق صالحة للاشتقاق منها وغالب المجازات لا تصلح للاشتقاق منها فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه **اولا** النقض بالمثال المذكور بكونه مشتركا بين القول وغيره لما مر من عدم صحة السلب **وثانيا** ان هذا الاستقراء غير ثابت ومنها المناقضة المعارضة والمنافرة فمتى كان استعمال اللفظ في معنى موجبا للتنافر وتوهم تناقض وتعارض وكان علامة لكونه مجازا فيه كاستعمال المفرد المحلى في العهد الذهني ومتى لم يكن منافرة حكم بالحقيقة كاستعماله في العهد الخارجي ومرجع تلك الامارة الى التبادر وتبادر الغير ومنها الاستصحاب فاذا علم بكون اللفظ حقيقة في العرف العام في معنى حكمنا بانه في اللغة حقيقة في هذا المعنى باصالة عدم النقل وعليه بناء العرف واجماع الامامية لكن العمل بهذا الاصل اذا لم يكن الظن على خلافه والا فلا عبرة به ومنها الاستقراء سواء كان قطعيا مسببا عن تتبع بعضها بحيث حصل القطع بان الكل كذلك بالحدس والوجدان او ظنيا فان وجدنا اغلب ما كان على زنة فاعل دالا على نسبة المبدأ الى فاعله في الزمان الماضي حكمنا بان كل ما كان على زنة فاعل فهو كذلك وان لم يفد الا الظن لما دل على حجية الظن في الموضوع المستنبط ومنها القياس بان لم نجد صحة استعمال لفظ في معنى لوجود امر فيه وعدم صحة استعماله فيه عند فقدان هذا الامر فيه فهذا الدوران نحكم بان اللفظ موضوع لكل ما وجد فيه هذا الامر كالخمر فان تسمية العصير دائرة مدار الاسكار وعدم التسمية دائر مدار عدمه **فنقول** انه موضوع للمسكر حيثما وجد **وفيه** ان العمل بهذا الدليل في باب الالفاظ غير جائز لانه ظني لا نعتبره في اللغات كما مر بل الاجماع منعقد على عدم حجية القياس في المسائل اللغوية مضافا الى انه لا يصح سلب الخمر عما يتخذ من العنب اذا لم يكن مسكرا فانه يقال هذا خمر لم يصر مسكرة

ضابطة الاشتراك عبارة عن كون اللفظ موضوعا بوضعين فصاعدا للمعنيين فصاعدا سواء كان الوضعان تعيينيين او تعينيين ام مختلفين وقولنا بوضعين احتراز عن اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي اذ المراد من الوضع هو الشخصي لا النوعي المجازي وبقولنا فصاعدا ادخلنا اللفظ الموضوع لاكثر من معنيين فانه من المشترك واما التعميم في الوضع فسره ظاهر اذا ظهر لك فهاهنا مقامات **المقام الاول** اعلم انه ذهب بعض الى امكان الاشتراك وقيل بامتناعه وقد يتمسك لاثبات الامكان بان الامكان عبارة عن تساوي طرفي الوجود والعدم والامتناع عبارة عن رجحان طرف العدم ولا شك ان هذا امر زائد والاصل عدمه فالاصل هو الامكان **وفيه** ان اصالة العدم انما تجري اذا كان العدم متيقنا في زمان او شك في الحدوث واما مع عدم تيقنه فلا معنى لاجراء الاصل وقد يتمسك لاثبات الامكان بان امكان المشترك شيء وكل شيء مخلوق لله تعالى فامكان الاشتراك مخلوق له تعالى وما كان مخلوقا له تعالى فهو موجود فامكان المشترك موجود اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فللآية الكريمة الله خالق كل شيء **وفيه** ان المراد من قوله كل شيء مخلوق لله تعالى اما انه مخلوق له بالفعل واما انه قادر على خلقه فانكان الاول فكلية الكبرى ممنوعة لان كثيرا مما يصدق عليه شيء لا يكون مخلوقا له تعالى بالفعل وانكان الثاني فكلية الكبرى مسلمة ولا تثبت نفعا لان غاية ما يثبت هو ان الله تعالى قادر على خلقه امكان الاشتراك والمقصود ليس هذا بل المقصود خلقه امكانه بالفعل فالاحسن التمسك في اثبات امكانه بالاصل اي القاعدة الماخوذة من بناء العقلاء فانهم متى شكوا في امكان شيء رتبوا عليه آثار الامكان حتى يدل دليل على امتناعه فعدم الدليل على الامتناع دليل عندهم على الامكان **احتج** القائلون بامتناعه بان الاشتراك موجب للاجمال والاجمال مخل بالتفهيم والتفهم المقصودين من الوضع وكلما اخل بالتفهيم والتفهم كان منافيا لغرض الواضع فالاشتراك يكون منافيا لغرضه وكلما كان منافيا للغرض لم يصدر من الواضع لانه حكيم **فان قلت** ان الاجمال انما ينافي التفهيم والتفهم لو لم يكن القرينة المعينة **قلنا اولا** انه بناء على ذلك لا حاجة الى اللفظ اذ القرينة بنفسها كافية فقولك رأيت باكية يغني عنه رأيت عينا باكية **وثانيا** ان ذكر القرينة يكون تطويلا بلا طائل وهو غير جائز **والجواب** عن ذلك **اولا** بانه يستقيم اذا كان الواضع هو الله تعالى او غيره لكن كا

الحق امكانه الا ان وجدان طرف العدم امر زائد منفي بالاصل والا ان امكان المشترك شيء وكل شيء حقوق به بل بقاعدة الامكان وتوهم كون الاشتراك موجبا للاجمال المنافي لغرض الواضع مدفوع بوجوه لا يخفى على المتدبر والحق وقوعه في اللغة بل في القران الكريم كلفظ عسعس والقرء ونحوهما مما استعمل في معنيين ليس بينهما مناسبة ولا قدر مشترك ويتم في اللغة بضميمة اصالة عدم النقل مع ان للفظ المستعمل في اللغة في معنيين ليس بينهما مناسبة ولا جامع قريب كثير فيتعين الاشتراك اللفظي واما المجاز بلا حقيقة فبعيد على فرض امكانه ووقوعه لندرته واختلفوا في جواز استعماله في اكثر من معنى واحد على اقوال ثالثها الجواز في غير المفرد ورابعها الجواز في غير الاثبات ثم من المجوزين من جوزه حقيقة ومنهم من جوزه مجازا ومنهم من جعله في المفرد مجازا وفي غيره حقيقة ومن المانعين من منعه اجتهادا ومنهم من منعه نقاهة وقد يقال النزاع انما هو فيما امكن الجمع بين المعنيين فان اراد امكان الجمع في الارادة فلا حاجة الى هذا القيد لخروج ما لا يمكن فيه ذلك بالقرينة والبداهة او في الامتثال فالقبح العقلي لا ينافي الصحة اللغوية بج

في الاشتراك

واحدا او ملتفتا بوضعه الاول فلا يستقيم وثانيا بان المراد من كون الاجمال موجبا للاخلال في التفهيم والتفهم ان كان التفهيم والتفهم الاجمالي فالصغرى ممنوعة او التفصيلي فالصغرى مسلمة ولكن كلية كبرى القياس الثاني اعني كلما كان موجبا للاخلال بالتفهيم والتفهم يكون منافيا للغرض ممنوعة اذ لا شك ان الاخلال في التفهيم التفصيلي لا يكون منافيا لغرض الواضع بل ربما يتوقف على الواضع ان يضع الالفاظ المشتركة للتفهيم الاجمالي في بعض المقامات وثالثا بان كلية الكبرى القياس الاول ممنوعة ايضا لاندفاع الاجمال بالقرينة فلا اخلال في التفهيم وقولك ان القرينة بنفسها كافية وكذا قولك ان ذكر القرينة تطويل بلا طائل ففيه ان ذلك انما يصح في بعض الامثلة كما مثلت به واما في البعض الاخر كرايت الصفراء في مقابلة رايت العين الصفراء فلا يكون القرينة بنفسها كافية وانه انما يصح اذا كانت القرينة لفظية واما اذا كانت عقلية فلا يكون تطويل مع انه انما يسلم اذا لم يكن القرينة اللفظية مفيدة لمعنى اخر واما اذا كانت مفيدة له كما في الاية الشريفة عينا يشرب بها عباد الله فلا يلزم كون التطويل بلا فائدة **واما المقام الثاني والثالث** ففي ان الاشتراك بعد فرض امكانه هل هو واقع في اللغة او لا وعلى فرض وقوعه في اللغة واقع في القران الكريم ام لا ولما كان اثبات الاخير مستلزما لاثبات الاول فلنقتصر عليه فنقول لا شك في استعمال كثير من الالفاظ في الكتاب العزيز في معنيين واكثر كلفظ عسعس المستعمل في الاقبال والادبار ولفظ القرء المستعمل في الطهر والحيض وهكذا فاستعمال تلك الالفاظ في تلك المعاني اما بطريق الحقيقة والمجاز فهو باطل لفقد المناسبة بين المعنيين او بطريق الاشتراك المعنوي فكذلك لفقد القدر المشترك فتعين ان يكون من باب الاشتراك اللفظي وهو المطلوب واذا ثبت وقوع المشترك في القران قلنا تلك الالفاظ اما ان يكون في اللغة ايضا موضوعة لهذه المعاني على سبيل الاشتراك فهو المطلوب والا فلا يخلو اما ان يكون موضوعا لمعنى غير هذين المعنيين واما ان يكون موضوعا لمعنيين غير هذين المعنيين واما ان يكون موضوعا لاحد هذين المعنيين **والاول** مدفوع باصالة عدم النقل **والثاني** وان كان مثبتا للمدعى لكنه ايضا مدفوع باصالة عدم النقل فتعين **الثالث** فعليه نقول ان وضع اللفظ في القران للمعنى الذي لا يكون في اللغة موضوعا له اما ان يكون بطريق التعين فهو فرع المناسبة بينهما وهو مفقود واما ان يكون بطريق التعيين وعليه نقول ان الواضع له اما ان يكون هو واضع اللغة فهو المطلوب او اهل الاصطلاح فهو فاسد اذ من المستبعد جدا ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى عند اهل الاصطلاح واستعمله الله في كتابه مضافا الى انه يلزم على هذا تفاوت احد المعنيين بالنسبة الى الناس بان يفهمه بعض دون بعض والملازمة كبطلان اللازم غني عن البيان لاستواء الناس في فهم القران كما هو مشاهد على انه يمكن لنا اثبات وقوع المشترك في اللغة بانا نرى كثيرا من الالفاظ استعملت في اللغة في معنيين ليس بينهما مناسبة ولا قدر مشترك فتعين الاشتراك اللفظي **واما المقام الرابع** ففي ان استعمال المشترك في اكثر من معنى جائز ام لا وفيه مراحل الاولى في تحرير محل النزاع **فاعلم** ان صاحب المعالم قال ان النزاع انما هو فيما امكن الجمع بين المعنيين وكلامه هذا يحتمل الامرين **الاول** ان يكون الجمع بينهما ممكنا في الامتثال **والثاني** ان يكون الجمع بينهما ممكنا في الارادة وهو على الاحتمالين فاسد وان كان قيد احترازا اما على الاول فلانه يكون عدم جواز الاستعمال في المعنيين فيما لا يمكن الجمع بينهما في الامتثال مستندا الى عدم امكان الامتثال ولزوم التكليف بما لا يطاق لا الى عدم جواز استعمال المشترك في ازيد من معنى فلا مانع حينئذ من دخول هذا القسم ايضا في محل النزاع من حيث جواز استعمال المشترك وعدمه بان ينازع في ان هذا الاستعمال غلط لغة ام صحيح وان كان قبيحا عقلا لاجل التكليف بما لا يطاق كما ان قول الامر لعبده طر الى السماء استعمال صحيح لغة وقبيح من اجل كونه تكليفا بما لا يطاق فالقبح العقلي لا ينافي الصحة اللغوية التي هي محل نزاعنا في مباحث الالفاظ واما على الثاني فلان ما لا يمكن فيه الجمع بين المعنيين في الارادة كاستعمال الامر في الوجوب والتهديد بناء على اشتراك اللفظ بينهما خارج عن محل الفرض بالبداهة فلا يحتاج الى الاحتراز عنه بقيد زائد لان المفروض هو الاستعمال في المعنيين وما لا يمكن فيه ذلك خارج من محل الفرض والعنوان لا يتوهم دخوله في محل النزاع ح ومسكة ثم ان استعمال المشترك في ازيد من معنى يتصور على وجوه خمسة **الاول** ان يستعمل اللفظ في اكثر من معنى واحد في اطلاقات متعددة فهذا اتفاقي في الجواز مع ان فائدة الوضع هو الاستعمال **الثاني** ان يستعمل في المعاني باستعمال واحد بطريق العموم المجموعي بان يستعمل في المجموع من حيث المجموع وهذا ليس بصحيح اتفاقا لانه لم يوضع للهيئة المركبة من المجموع حتى يكون حقيقة ولا مناسبة بينهما حتى يكون مجازا والاستعمال الصحيح منحصر في القسمين فان قلت علاقة المجاز موجودة وهي استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل قلنا ان تلك العلاقة مشروطة بكون التركيب خارجيا لا اعتباريا مع كون الكل مما ينتفي بانتفاء الجزء والشرطان في المقام مفقودان **الثالث** ان يستعمل فيها بطريق العموم المنطقي بان يستعمل في امر عام يكون قدرا مشتركا بين المعنيين او المعاني فهذا جائز لكنه مجاز اتفاقا لعدم وضعه للقدر المشترك ويسمى بعموم الاشتراك والعلاقة المصححة هي علاقة الكلي والجزئي **الرابع** ان يستعمل بطريق العموم الاستغراقي لكن على سبيل التخيير بان يستعمل في استعمال واحد على كل واحد من افراد معانيه تخييرا بان يكون كل واحد مرادا على سبيل التخيير ولا يجوز هذا الاستعمال اتفاقا لانه ليس حقيقة لعدم وضعه لكل واحد من معانيه على سبيل التخيير ولا مجازا لعدم العلاقة المصححة ويسمى بعض هذه الصور بالاستعمال البدلي وهو خلاف مصطلح الاصوليين في معنى البدل **الخامس** ان يستعمل بهذا النحو ايضا لكن لا على سبيل التخيير

بل يكون

ثم استعمال المشترك فی ازید من معنی ان کان فی الاطلاقات المتعددة او فی اطلاق واحد بطریق العموم المجموعی والمنطقی او الاستغراقی لکن علی سبیل التخییر فهو خارج عن النزاع او الاستغراقی علی ان یکون کل معنی مرادا عینا ومورداً للنفی والاثبات فهو محل النزاع ثم فی کون اللفظ المفرد موضوعاً للمعنی مع الوحدة او للمعنی المقید بالوحدة کما یحتمل تنزیل کلام لم علی الاخیر او للمعنی لا بشرط کما علیه سلطان العلماء ومعه لا اصل الاعتباری ان اعتبر او للمعنی بشرط الاطلاق کما زعم الفاضل القمی انه مذهب السلطان ورده ولیس کما توهم او هو موضوع بالوضع الشخصی للمعنی لا بشرط وبالنوعی للمقید بالوحدة او لابد من الوقف کما هو مقتضی اصالة التوقیفیة وجوه واما مثل الجمع ففی کونه موضوعا لما کان متفقا فی اللفظ والمعنی او لمطلق المتعدد المتفق لفظا فیکون مثل زیدین حقیقة وان لم یأول بالمسمی او لا یشترط الاتفاق لفظا ولا معنی کالقمرین فیکون القمران حقیقة باعتبار العلاقة ومجازا باعتبار المادة احتمالات نتایج

بل یکون کل واحد من المعانی مرادا عینا ومورداً للنفی والاثبات وهذا هو محل النزاع فی الجواز والعدم **المرحلة الثانیة** فی بیان کیفیة اوضاع المفردات فنقول یحتمل ان یکون اللفظ المفرد موضوعاً للمعنی مع الوحدة بحیث یکون الوحدة جزء الموضوع له کما هو ظاهر صاحب لم وان یکون موضوعا للمعنی المقید بالوحدة بحیث یکون التقیید داخلا والقید خارجا ولا یبعد ان یکون مراد صاحب لم هذا القسم وان یکون موضوعا للمعنی لا بشرط کما علیه سلطان العلماء وان یکون موضوعا بشرط الاطلاق کما زعم الفاضل القمی ره انه مذهب السلطان ورده ولیس کما توهم وان یکون موضوعا بالوضع الشخصی للمعنی لا بشرط وبالوضع النوعی للمعنی المقید بالوحدة بطریق دخول التقیید وخروج القید ویحتمل التوقف فی المسئلة لکن لا شک ان اصالة التوقیفیة ومقتضی الاصل الاعتباری هو کون اللفظ موضوعا للمعنی لا بشرط لان غیره من الاحتمالات مدع للالتفات الی امر زاید والاصل عدمه الا ان هذا الاصل غیر معتبر لعدم حصول الوصف منه بعد کون بناء العقلاء علی اعتباره فی امثال المقام هذا مقتضی الاصل الاولی واما الاصل الثانوی فهو یقتضی کونه موضوعا للمعنی المقید بالوحدة بطریق خروج القید بوجهین **الاول** الاستقراء فی احوال الواضعین للاعلام فانا وجدناهم لا یرضون ان تستعمل اللفظ فی المسمی منضما الی غیره فنحکم بان واضع اللغة ایضا کذلک لان الظن یلحق المشکوک بالاعم الاغلب فان قلت هذا الدلیل انما یثبت مدخلیة الوحدة فی الجملة وان لم یظهر منه انه بطریق الجزء ام القید فالدلیل اعم من المدعی قلنا ان القدر المتیقن بیننا وبین الخصم دخول التقیید واما دخول القید فمحل الشک وعلی مدعیه الاثبات **الثانی** ان المتبادر من اللفظ هو المعنی منفردا وهو دلیل الحقیقة واحتمال کونه اطلاقیا مدفوع باصالة الوضعیة وتوهم ان القرینة وهی کثرة الاستعمال فی المعنی المنفرد موجودة فلا یجری اصالة کون التبادر وضعیا لان مرجعها الی اصالة عدم القرینة مدفوع بان القرینة وان کانت موجودة لکن الالتفات الیها مشکوک فیندفع الالتفات باصالة العدم فیکون التبادر ایضا وضعیا بالاصل **فان قلت** هذا التبادر معارض بعدم صحة السلب اذ لو استعمل المشترک فی اکثر من معنی لم یصح ان یقال انه لم یستعمل فی معانیه وعدم صحة السلب اقوی من التبادر فیحمل التبادر علی الاطلاقی بقرینة عدم صحة السلب الکاشف عنه قلنا تقدیم عدم صحة السلب علی التبادر لیس مطلقا بل فیما کان التبادر فقاهتیا وعدم صحة السلب اجتهادیا والا فلا بل غایته فی الباب التساقط فیبقی دلیلنا الاول وهو الاستقراء سلیما عن المعارض وفیه نظر **المرحلة الثالثة** فی بیان کیفیة اوضاع التثنیة والجمع وارادة النفی فنقول یحتمل کون التثنیة والجمع موضوعین بازاء ما کان متفقا فی اللفظ والمعنی معا ویحتمل ان یکونا موضوعین لمطلق التعدد والمتفق فی اللفظ فقط قیل بالاول وقیل بالثانی فیکون مثل زیدین حقیقة وان لم یؤول بالمسمی ویحتمل عدم اشتراط الاتفاق لفظا ولا معنی کالقمرین فمثل الرجلان حقیقة علی المذاهب والزیدان حقیقة علی الاخیرین ومجاز علی الاول والقمران مجاز علی الاولین وحقیقة علی الاخیر **والحق** الاخیر لان المتبادر من العلامة مطلق التثنیة والجمع لا اشتماله باتفاق اللفظ ولا المعنی وقیل بالاول تمسکا بالتبادر ایضا لان المتبادر من الرجلین انما هو فردان من ماهیة واحدة **فان قلت** ان ذلک انما هو من جهة کون الوضع فیه واحدا **قلنا** نفرض الکلام فیما تعدد وضعه کالمسلمین فان للمسلم وضع علمی ووضع وصفی ومع ذلک المتبادر من المسلمین الفردان من الماهیة الواحدة ای الشخصان من المسلم المقابل للکافر لا الشخصان من المسمی بالمسلم **وفیه** ان هذا التبادر مع تعدد الوضع ناش عن کثرة استعمال المسلم فی المعنی الوصفی وقلة استعماله فی المعنی العلمی فهذا التبادر ناش عن القرینة ولو فرض الخصم الکلام فیما لم یکن الاستعمال فی احد الوضعین غالبا وکان المتبادر مع ذلک هو الفردان من ماهیة واحدة لقلنا ان التبادر مسلم لکن ناش عن القرینة لما مر من ان المادة حقیقة فی الماهیة المقیدة بالوحدة فینصرف العلامة الی الفردین من ماهیة واحدة فالقمران حقیقة باعتبار العلامة ومجاز باعتبار المادة وقس علی ذلک الجمع واما اداة النفی فقیل بوضعها لنفی کل الافراد من جهة واحدة وقیل بوضعه لنفی کلما یحتمله اللفظ **والحق** هو الثانی اذ المتبادر من لا عین عنده هو نفی کلما یرید المتکلم من اللفظ فردیا علی ان یکون حرف النفی حقیقة فی نفی کلما یراد وعلی المشهور حیث جعلوا صحة السلب علامة للمجاز واشترطوا فیه من احد کون صحة السلب مجردا عن القرینة والاخر صحة سلب کل المعانی اشکال وهو ان سلب المعنی من اللفظ اما ان یکون مع القرینة او مجردا عنها وعلی التقدیرین لا یصح ان یکون علامة للمجاز اما علی الاول فلکونه مع القرینة واما علی الثانی فلان السلب لا یکون عن کل المعانی لان حرف النفی علی نفی ما یراد لا نفی کل المعانی لما عرفت من کونها حقیقة فیه والمفروض ان صحة سلب کل المعانی علامة للمجاز ویمکن الجواب عن هذا بان المراد من صحة السلب هو صحة السلب لعرفیة التی تکون راجعة الی نفی التسمیة فان قولنا هذا لیس بانسان مرجعه الی ان هذا لا یسمی بانسان وان سمیه لیس بانسان فمن صحة سلب الاسم عنه یلزم ان لا یکون ذلک المعنی من معانیه وقد مر الاشارة الی ذلک **المرحلة الرابعة** فی ثمرات المسئلة وفیها صحة هذا الاستعمال علی القول بالجواز وغلطیته علی القول بعدم الجواز ومنها انه لو ورد خبر مشتمل علی لفظ مشترک مستعمل فی معنیین کان الخبر علی القول بالجواز مقبولا من تلک الجهة وعلی القول بعدم الجواز مردودا من تلک الجهة **وتفصیله** ان هذا الخبر الواحد المفروض المروی عن المعصوم اما منقول باللفظ او منقول بالمعنی او مشکوک الحال فان کان الاول فیکون الخبر مقبولا وصحیحا عند من یقول بجواز

فی وضع المفرد

فی کیفیة اوضاع التثنیة والجمع

فی ثمرات المسئلة

وأما اداة النفي ففي كونها لنفي كل الافراد من مهيته واحدة او لنفي ما يراد من اللفظ او كل ما يحتمله اللفظ اوجه ولعل الاوسط اوسط للتبادر ثم ثمرة النزاع في اصل المسئلة تظهر في صحة هذا الاستعمال وغلطيته فيما لو ورد خبر مشتمل على لفظ مشترك مستعمل في اكثر من معنى سواء كان منقولا باللفظ او المعنى او مشكوك الحال في الاية الكريمة من نسائكم فتدبر ثم الاصل على قول السلطان فيما اتلاه هو الجواز لوجود المقتضي وفقد المانع وكذا على الاقوال الاخر ان اكتفينا بنوع العلاقة لا بنقل الاحاد والدوران مدار الاستقراء ثم انهم ذكروا في المقام ادلة لترجيح اقوال المسئلة ولا استبعد الجواز المطلق حقيقة لعدم الاستنكاف العرفي لكنه استعمال مرجوح لا يصار اليه الا بقرينة نتايج

في الاشتراك

استعمال لفظ المشترك في اكثر من معنى اجتهادا ومردودا ومحكوما بالغلطية عند من لا يجوزه اجتهادا واما من لا يجوزه فقاهة فيعمل به ايضا كما اذا كان مذهبه حجية مطلق الظن في الموضوع المستنبط لان هذا الخبر مفيد للظن بصحة الاستعمال فيعمل بهذا المانع الفقاهتي المجوز اجتهادا وان كان الثاني فيكون الخبر مقبولا عند المجوز اجتهادا الا ان يكون مذهبه عدم جواز العمل بالخبر المنقول بالمعنى ومردودا عند المانع اجتهادا اذا شرط في العمل بخبر المنقول بالمعنى كون الناقل عارفا باللغة لان هذا الناقل على مذهبه ليس عارفا باللغة واما المانع فقاهة فيعمل به ايضا ان كان ناقل من اهل الخبرة وكان صدوره منه بطريق القطع والاولى فرض حجية الظن في الموضوع المستنبط لان استعمال اهل الخبرة دليل الجواز وان لم يكن الناقل من اهل الخبرة فلا يكون دليلا على الجواز وان كان الثالث فالمجوز اجتهادا يعمل به والمانع اجتهادا يطرحه الا اذا جوز العمل بالمنقول بالمعنى وان كان غلطا اذا افاد الوصف واما المانع فقاهة فيعمل بحكمه لكن كون ذلك حجة له على الجواز في المسئلة اللغوية مبني على التفصيل السابق فتدبر ومنها جواز الاستدلال بالاية الكريمة وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن على عدم حرمة كل من الام والبنت بمجرد عقد الاخرى واذا ارجعنا القيد الاخير وهو قوله من نسائكم الى كل من الجملتين جوزنا استعمال المشترك وهو من في المعنيين لانها على الاول بيانية وعلى الثاني ابتدائية وان لم نجوز استعمال المشترك في ازيد من معنى لم يصح هذا الاستدلال وفي تلك الثمرة نظر اما اولا فلانا وان جوزنا استعمال المشترك في المعنيين لكن لا يكون القيد الاخير على مذهبنا راجعا الى ما عدا الاخير فلا يمكن الاستدلال بالاية الكريمة على عدم الحرمة بمجرد تجويز استعمال المشترك في ازيد من معنى فتدبر وثانيا ان الاستعمال في المعنيين على فرض الجواز فرع القرينة الدالة على ارادة المعنيين وهي هنا مفقودة الا ان نقول بكون المشترك عند عدم القرينة ظاهرا في ارادة كل المعاني وهو كما ترى **المرحلة الخامسة** في تاسيس الاصل فنقول انه على القول بكون المفرد موضوعا للمعنى اللابشرط او بشرط الاطلاق فالاصل جواز الاستعمال في اكثر من معنى لوجود المقتضي وفقد المانع واما على الاقوال الاخر فان قلنا في المجازات بكفاية نقل علاقة الكل والجزء في جواز استعمال اللفظ الموضوع لاحد معانيه في الاخر وان كان مركبا اعتباريا فالاصل الجواز ايضا وان قلنا باشتراط نقل الاحاد ويدور الامر مدار موارد الاستقراء فالاصل عدم الجواز لعدم بلوغ تلك الرخصة لا احادا ولا وصفا **اذا تمهد** تلك المقدمات **فاعلم** انهم اختلفوا في المسئلة على اقوال **ثالثها** الجواز في التثنية والجمع دون المفرد **ورابعها** الجواز في النفي دون الاثبات ثم المجوزون منهم من جوزه حقيقة مطلقا ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة والمانعون منهم من منع فقاهة ونحن نمنع حقيقة اجتهادا ومجازا فقاهة اما المنع حقيقة اجتهادا فلما مر من وضع المفرد للمعنى المقيد بالوحدة فلو استعمل في المتعدد حقيقة لزم التناقض **فان قلت** بلزوم التناقض لو اراد المعنيين مع قيد الوحدة بارادة واحدة واما لو اراد كلا منهما بارادة مستقلة على حدة فلا تناقض **قلنا** ان الارادتين متناقضتان لا يمكن اجتماعهما لان ارادة هذا وحده منافية لارادة الاخر ولو بارادة اخرى لان الفاعل المختار لا يصدر عنه ارادتان متناقضتان **وقد يذكر** في دفع التناقض ان اللفظ انما وضع للمعنى بشرط ان لا يراد معه غيره من حيث ذلك الوضع فاذا اريد الغير بوضع اخر من تلفظ لم يخالف الشرط وح لا يكون الاستعمال في المعنيين الا بملاحظة الوضعين المتنافيين **وفيه اولا** انا قد اثبتنا ان المفرد موضوع لارادة المعنى منه بقيد الوحدة المطلقة اي بشرط ان لا يراد معه غيره مطلقا ولو بوضع اخر **وثانيا** ان قيد الحيثية واعتبارها لغو لان مال ما ذكره الى الوضع للمعنى اللابشرط ايضا لا بشرط معه ارادة غير الموضوع له بذلك الوضع لان ذلك ح لا يصير المعنى اللابشرط الذي وضع له اللفظ وان جاز ارادة معنى اخر فاذا صار ما لهما واحدا بقي اعتبار الحيثية لغوا واما المنع مجازا فقاهة فلانا نقتصر في المجازات على الصنف في موارد الاستقراء ولا نكتفي بنوع العلاقة ولم يثبت من الاستقراء جواز الاستعمال في المجاز بعلاقة الكل والجزء في المركبات الاعتبارية انما الثابت جوازه في المركبات الحقيقية **واستدل** المانع اجتهادا مطلقا بعين ما ذكرنا من لزوم التناقض وفيه انه انما يدل على عدم الجواز حقيقة اجتهادا ولا يدل على عدم الجواز مجازا اجتهادا فدليله اخص من مدعاه وان كان غرضه نفي الحقيقة فقط اجتهادا فلم اطلق المنع ولم يقيد بالحقيقة **واستدل** المفصل بين المفرد وغيره على عدم الجواز في المفرد بنحو ما سبق ويرد عليه الترديد الوارد على المانع مطلقا اجتهادا عليه ايضا وعلى الجواز في التثنية والجمع بدلالتهما على التعدد فيجوز الاستعمال في المتعدد وارادتهما منهما ويرد عليه انه ان اراد جواز ذلك حقيقة مطلقا حتى بالنسبة الى الوضع المفرد الموجود في ضمن التثنية والجمع فهو مناف لمنع الجواز في المفرد على الاطلاق حتى مجازا وان اراد به الجواز حقيقة بالنسبة الى وضع المثنى والمجموع والجواز مجازا بالنسبة الى المفرد الموجود في ضمنه فهو ايضا مناف للمنع في المفرد مطلقا كما ذكرنا **واستدل** المفصل بين الاثبات والنفي على عدم الجواز في الاثبات بما مر من التناقض ويرد عليه الترديد الوارد على المستدلين السابقين وعلى الجواز في النفي بدلالة النفي على العموم والتعدد فيجوز الاستعمال في التعدد ويرده الترديد الوارد على المفصل السابق لكنه حقيقة ان كان بالنسبة الى وضع المفرد والمثنى وعلى هذا المفصل بالنسبة الى وضع المثبت والمنفي اذ المراد بالجواز في المنفي ان كان الجواز مطلقا حتى بالنسبة الى مدخول النفي اي المثبت فهو مناف للمنع فيه حقيقة الى اخر ما مر في الترديد السابق ثم ان من جوز الاستعمال في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة استدل

في تأسيس الاصل من جواز فعل

مع كفاية نوع العلاقة حتى نقل الآحاد

في الاقوال في المسئلة

اصل في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على اقوال الجواز مجازا او حقيقة ومجازا بالاعتبار
وعدمه اجتهادا او فقاهة والكلام في طرفي الاستعمال وتحرير محل الجدال ووضع المفرد وثمرة النزاع وتاسيس الاصل كما مر في المشترك ثم الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع سواء
اريد الانتقال الى الغير ام لا والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له سواء جاز ارادة الموضوع له معه ام لا نعم عند مشهور اهل البيان التقييد بامتناع ارادة الموضوع له معه فالمجاز
عند الاصولي اعم مطلقا من المجاز عند اهل البيان والكناية من مصطلحاتهم والمنقول في تعريفها وجوه اللفظ المستعمل فيما وضع له للانتقال الى غيره فتكون من اقسام الحقيقة واللفظ المستعمل
في المعنى الحقيقي والمجازي بنحو العموم الاستغراقي كما هو محل النزاع هنا فتكون مجازا اصوليا واللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له فتكون اخص مطلقا من المجاز

الاصولي ولازم المنع من استعمال اللفظ في الحقيقة اصوليا وبيانيا نفي الكناية راسا الا ان يقول بانها من اقسام او يفرق بين المجاز والكناية باعتبار ذاتهما لا حكمهما ثم انهم اكثروا من الكلام في تحقيق الحق في المقام ولا استبعد المجوز حقيقة ومجازا بالاعتبار كما في المشترك ومن هنا يظهر جواز استعمال اللفظ في المجازين وعدمه لو وجد المناط نت بج

على الجزء الاول من مدعاه بانتفاء المانع عنده لضعف ما تمسك به الخصم واورد عليه اولا بان انتفاء المانع اعم من وجود المقتضي وهو شرط ايضا لوجود
المعلول وثانيا بان رفع المانع الخاص لا يستلزم نفي العام الآن يجاب عن الاول بان المقتضي عند المستدل موجود وهو علاقة المجازية المطلقة
والاصل عنده هو الجواز الاكتفاء بنوع العلاقة وعدم التصريح بالمقتضي للاشتغال بوضعه وعن الثاني بان المانع باعتقاده منحصر فيما تمسك
به الخصم لكن يرد عليه ان الحق عدم كفاية نوع العلاقة بل الامر دائر مدار الاستقراء ولم يثبت في المركبات الاعتبارية فالمقتضي غير موجود وان المانع
ايضا موجود وهو استنكار العرف الاستعمال في المعنيين **ثم ان المستدل** وهو صاحب المعالم ذكر بسنوا الا وجوبا بعد بيان ان هذا الاستعمال
مجاز وان العلاقة هي الجزء والكل لكونه مستلزما لالغاء قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له وحاصل جوابه ان استعمال اللفظ الموضوع للكل
في الجزء غير مشروط بشرط اصلا وفيه ان هذا ايضا مشروط بكون التركيب حقيقيا حسيا فلا يجوز هذا المجوز فيما نحن فيه لكون التركيب
اعتباريا مع ان القدر الثابت من تلك العلاقة ما اذا كان اللفظ الموضوع للكل مستعملا في الجزء فقط لا فيه مع الانضمام الى معنى اخر كما نحن فيه
وعلى الجزء الثاني من مدعاه بان التثنية والجمع بمنزلة تكرير المفرد فكما يجوز ارادة التعدد من المفرد فكذا فيما هو بمنزلته وفيه انه ان اراد ان ذلك
فرع جواز ارادة المتعدد من المفرد وهو ثم وانما قلنا بان ذلك متفرع عليه لان الالف والنون لا ارادة المتعدد من المفرد وقرينة عليها واذا اثبتنا
عدم جواز ارادة المتعدد من المفرد لا حقيقة ولا مجازا فلا يجوز في المثنى ايضا والحاصل انا قد قلنا ان الالف والنون وضعا للدلالة على
الاثنين فان كان المراد من مدخولها الماهية الواحدة فهما تكونان شارة الى فردين منها وان كان المراد منه الماهيتين فهما تدلان على الفردين من ماهيتين
موقوفة على جواز ارادة الماهيتين من مدخولهما والمفروض عدمه **واستدل** من جوز الاستعمال في المعنيين مطلقا حقيقة لكن مع القرينة كما هو مذهب
السلطان بان اللفظ موضوع للمعنى لا بشرط فيكون المقتضي موجودا والمانع مفقودا فيجوز وفيه انا قد اثبتنا ان الموضوع له مقيد بالوحدة المعنى
واستدل من جوز الاستعمال في المعنيين مطلقا مع عدم الاحتياج الى القرينة لكون اللفظ ظاهرا في ارادة الجميع عند فقد القرينة كما
هو مذهب الشافعي فيكون من قبيل العموم وان اختلفت حقيقة افراده بالاية ان الله تعالى وملائكته يصلون على النبي والاخرى الم تر ان الله
يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
وهما مختلفان والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن الشجر امر مخالف لذلك قطعا **وفيه اولا** منع كونهما مشتركا لجواز الحقيقية
المجازية **وثانيا** ان اللفظ متعدد بقرينة العطف فيكون خارجا عن محل الكلام **وثالثا** انه يجوز ان يكون اللفظ مستعملا في القدر
المشترك بطريق عموم الاشتراك فخرج عن محل النزاع **ورابعا** بان اللفظ مقرون بالقرينة فخارج عن محل الدعوى **ضابطة**
اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على حد الاختلاف في المشترك وتحقيق الكلام فيه يحتاج ايضا الى معرفة طرفي
الاستعمال وتعيين محل النزاع ووضع الالفاظ المفردة وثمرة النزاع وتاسيس الاصل لكن الكلام في تلك المقامات هيهنا هو ما مر
في المبحث السابق بحرف بحرف والمختار المختار والاقوال هاهنا كما مر هناك الا ان التفصيل الاخير لا يأتي هاهنا والمجوزون منهم من جوز
مجازا كما عليه الاكثر ومنهم من قال بالحقيقة والمجاز بالاعتبارين بل الكلام هنا في مقام اخر لا بد من بيانه **فنقول** هاهنا مقامات
المقام الاول فاعلم ان الحقيقة عند الاصوليين هو اللفظ المستعمل فيما وضع له سواء لم يكن لاجل الانتقال الى الغير ام كان في الاصل
المجاز عبارة عندهم عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له سواء كان مع جواز ارادة الموضوع له ام لا وعند اهل البيان الحقيقة هي الحقيقة
عند الاصوليين والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع امتناع ارادة الموضوع له معه فالمجاز عند الاصوليين اعم مطلقا منه
عند البيانيين **واما المقام الثاني** فاعلم ان الكناية من مصطلحات اهل البيان والمنقول من تعريفها ثلاثة **الاول** انها اللفظ المستعمل
فيما وضع له لاجل الانتقال الى غيره فيكون من اقسام الحقيقة **الثاني** انها اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي بنحو العموم الاستغراقي
فيكون من المجاز الاصولي **الثالث** انها اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له وهي على التعريف الاخير اخص من المجاز
الاصولي **واما المقام الثالث** فاعلم ان المانع ان اراد من منعه استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز السلب الكلي بمعنى عدم جواز اجتماعهما
في شيء من المجاز الاصولي والبياني فلازمه نفي الكناية راسا والقول بكونها داخلة في اقسام الحقيقة والقول بها بالمعنيين الاخيرين ايضا لكن
عليه ان يفرق بين المجاز والكناية باعتبار ذاتهما بان يقول ان الكناية ما يكون لعلاقة التلازم والمجاز ما يكون لعلاقة غيره ولا يمكن له
ح الفرق بينهما باعتبار الحكم اعني جواز ارادة الموضوع له وعدمه والمجوز بان اراد بالجواز الايجاب الجزئي بمعنى جواز الاجتماع
مع المجاز بالمعنى الاخص اي قسم واحد من المجاز الاصولي الذي هو كناية عند البيانيين فهو وان كان صحيحا ولكن عنوان البحث في كتب العلماء
عام يشمل المجاز بالمعنى الاعم بقرينة استدلالهم على عدم الجواز بمعاندة الحقيقة مع المجاز وان اراد الايجاب الكلي ففيه اولا انه ممنوع
وثانيا انه لا يبقى ح الفرق بين الكناية والمجاز بحسب الحكم اي جواز ارادة الموضوع له وعدمه نعم يمكن الفرق بينهما ذاتا بتخصيص الكناية بعلاقة

اصل في مادة الامر مادة الامر حقيقة في طلب المستعلي علاما لا للتبادر وبعضهم عدم صحة السلب فتبادر المستعلي العالي اطلاقي كما ان تبادر القول اطلاقي لعدم صحة السلب عن الطلب بالاشارة او الكتابة او في الرؤيا كما في الاية ومختص وضعا بالطلب الايجابي للتبادر وذم التارك والعلو لا يصير قرينة على الايجاب كما هو ظاهر نتايج

في مادة الامر

التلازم وجعل المجاز ما عدا لكن هذا الفرق خلاف المشهور الفرق بحسب الحكم ولئن اراد المانع من المجاز البياني وان اراد المجوز المجاز الاصولي الذي هو كناية صار النزاع لفظيا والحاصل ان عنوانا نهم مشوشة وليس محل النزاع مشخصا ونحن لا نحتاج الى تعيين العنوان **ونقول** ان الحق عدم جواز اجتماع الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم مط اما بالنسبة الى المعنى الحقيقي حقيقة فلكون الوحدة قيدا فيكون الحقيقة مع التعدد ممنوعة بالمنع الاجتهادي واما مجازا فلعدم كفاية نوع العلاقة وعدم ثبوت الرخصة في مثل ذلك بل الثابت الرخصة في المجازات الوحدانية لا غير واما ما يتوهم من استدلال على ما نقله صاحب المعالم من كون المانع موافقا مع المجوز في قسم من المجاز الاصولي فلت ان هذا الاتفاق مم لوجود من يقول بان الكناية من اقسام الحقيقة او يقول بخروجها عنهما لكن يفرق بينها وبين المجاز ذاتا وان اختلفوا في الفرق بينهما بحسب الحكم على انه لا دليل على حجية اتفاقهم اذ غايتها انه هو حجية قول نقلة متون اللغة لا غير **واستدل** المانع المطلق بان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند له فلا يمكن الجمع بينهما **وفيه** انه ان اراد ان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة منفردا فمسلم ولكنه لا يثبت مدعاه بجواز عدم كونها معاندة لارادتها معا وان اراد ان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة مط مجتمعا ومنفردا فهو اول الدعوى ومصادرة على المطلوب لا دليل عليه **فان قلت** ان الدليل على ذلك اتفاق اهل البيان على كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة للحقيقة واتفاقهم حجة **قلنا** اولا ان كلام البيانيين ايض مجمل وليس نصا في معاندة القرينة لارادة الحقيقة حتى منضمة مع المجاز سلمنا ان المتبادر من كلامهم هو كون القرينة معاندة لارادة الحقيقة مط حتى منضمة مع المجاز لكن نقول ان كلامهم مخالف للاجماع القاطع الواقع على جواز اطلاق الرقبة على الشخص الذي هو مركب من معناها الحقيقي والمجازي فكيف يمكن لهم انكار ذلك سلمنا ان المتبادر من كلامهم كون المجاز ملزوما للقرينة معاندة لارادة الحقيقة وارادة اصلية مستقلة لا تبعية عرضية لكن نقول ان اتفاقهم مم كما مر السند ايض ما مر سلمنا الاتفاق لكن حجيته مم والسند ما مر فظهر بطلان دليل المانع وان كان مدعاه حقا **وقد يستدل** على المنع حقيقة بالمعاندة من وجهين **الاول** من جهة القرينة المعاندة للحقيقة **الثاني** من جهة اعتبار الوحدة في المعنى الحقيقي كما مر وفي احد الوجهين ما مر بتمامه وعلى الجواز مجازا بعدم المانع مع وجود العلاقة وفيه ان وجود العلاقة مم اما بالنسبة الى الحقيقة فلما مر من عدم كفاية نوع العلاقة واما بالنسبة الى المجاز فلان العلاقة المصححة باي نحو كان انما يكون مصححة لو كان المجاز من المجازات الوحدانية لعدم ثبوت الرخصة فيما عداها فيجب التوقف فيه على ان المعاندة بين المجاز والحقيقة عند اهل البيان وفي الحقيقة سواء كان مع الوحدة ام لا وذاتها موجودة في المجاز فالمعاندة باقية في الاستعمال المجازي فتم **الفصل الاول** في الاوامر

ضابطة عمر القول في الامر يقع في مقامين الاول في مفهوم الامر ومادته والثاني في صيغة الامر وفيه فنذكر **اما المقام الاول**

ففيه مطالب **الاول** في ان الامر هل هو عبارة عن مطلق الطلب الالزامي ولو كان الطالب غير عال ولا مستعل او انه الطلب من العالي سواء كان مستعليا حتى يكون امرا بطريق الايجاب ام لا حتى يكون بطريق الندب او انه الطلب من المستعلي عاليا كان ام لا او انه الطلب من العالي المستعلي احتمالات لكن **الاول** خلاف الاتفاق وخلاف المتبادر من لفظ الامر وما يشتق منه فان المتبادر منه كون الامر عاليا او مستعليا وهو علامة مجازية الغير مع صحة سلب الامر عن طلب الداني الغير المستعلي **واما الثاني** فلعدم صحة سلب الامر عن الطلب الصادر من الخاضع والملتمس العالي ورواية بريرة حيث قال لها الرسول صلى الله عليه واله ارجعي الى زوجك فقالت تامرني يا رسول الله قال لا بل انا شافع فلو كان مجرد الطلب الصادر من العالي امرا لما قال لا وخبر لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع ان الطلب الندبي حاصل **واما الثالث** فهو الحق والمتعين لبطلان الرابع بان المتبادر من وان كان الامر هو طلب العالي المستعلي لكن التبادر اطلاقي يكشف عنه عدم صحة سلب الامر عن طلب الداني المستعلي فانه لا يصح سلبه عنه لغة وان كان ذلك قبيح عقلا باعتبار كون العلو من الشروط العقلية لصحة الامر فظهر انه حقيقة في طلب المستعلي سواء كان عاليا ايض ام لا لكن لفظ الامر مشكك بالنسبة الى الفرد الاخر فان الظاهر منه عند الاطلاق هو الفرد الاول **المطلب الثاني** في ان الامر هل هو حقيقة في الطلب القولي خاصة او فيه وفي الطلب الفعلي ايض كالكتابة والاشارة وغيرهما والاظهر الاخير وان كان المتبادر عند الاطلاق هو الاول خاصة لكنه اطلاقي لعدم صحة سلبه عن طلب الاخرس بالاشارة او بالكتابة على انه لو كان منحصرا في القول لزم عدم كونه تعالى امرا على مذهب الاشاعرة لقولهم بالكلام النفسي له تعالى لا اللفظي والحال انهم يقولون انه تعالى امر ونهى وكذا يصدق الامر في الطلب الثابت في الرؤيا كما في قوله تعالى حكاية عن اسمعيل على نبينا وعليه السلام يا ابت افعل ما تؤمر لعدم صحة السلب ولو ادرك العقل حسن شيء ومحبوبيته فان ادرك مع ذلك صدور طلب الشارع بالنسبة اليه فهو امر حقيقة لانه موضوع لمطلق الطلب وان ادرك مجرد المحبوبية دون المطلوبية فلا يصدق عليه الامر وان وجب الاتيان به ايض لان ما يستقل العقل بحجية وجوب الفعل والترك ذاتا من مدلول الامر والنهي اذ هما كاشفان عن المحبوبية والمبغوضية فاذا ادركهما العقل وجب الفعل والترك **واما المطلب الثالث** فهو ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الايجابي او الندبي او مشترك بينهما معنى اقوال ويحتمل الاشتراك اللفظي لكنه لا قائل به والاظهر الاول لوجوه الاول تبادر الايجاب من قول المولى لعبده امرتك بكذا فلو ترك العبد لذمه العقلاء والذم لا ينفك عن فهم الوجوب لا من العلو

ولصحة السلب عن الطلب الندبي وتخيير بينه وخبر السوال ودليل الخصم خال عن الدلالة ولو دل لم يكافؤ ما مر ثم استعماله في مثل الشارع والفعل مجاز لتبادر خصوص الطلب وصحة السلب عنه

ولفقد الجامع القريب بين الطلب بينهما والاصل عدم الاشتراك اللفظي وللاشتقاق واختلاف الجمع في الاخير تامل ونحوه نهي بالترك حقيقة للتبادر وكما ان نهاني عن الترك حقيقة

اصل في هيئة الامر صيغة افعل وما في معناها كالمزيد وامر الغائب واسماء الافعال لا مثل الجمل الخبرية الواقعة المأولة الى الانشاء حقيقة في الوجوب على الاصح اي الطلب

مع عدم الرضا بالترك غالبا كان الطالب مستعليا ام لا لنا

قرينة لا انا نقول الوجوب كيفية صفة للفعل والايجاب صفة الامر فهو بمعنى الالزام وكلامنا في الايجاب لا الوجوب والعلو يطلع قرينة للوجوب

لا الايجاب فان العلو والايجاب يجتمعان في طلب المستعلي ويتحقق الاول فقط في طلب العالي الغير المستعلي بدون الايجاب والثاني فقط في المستعلي

الداني فكيف يصير احدهما قرينة للاخر والحاصل ان المقصود اثبات كون الامر حقيقة في الايجاب وان صدر من غير العالي لا في الوجوب **الثاني**

صحة سلب الامر عن الطلب الندبي **الثالث** خبر بريرة كما مر لا يقال الكلام في مادة الامر والمستفاد من الخبر ان صيغة ارجعي لا تفيد الوجوب لانا نقول

محل الاستشهاد كلمة امرني فانه لو كان الامر حقيقة في الطلب الندبي لما سلبه عن قوله ارجعي **الرابع** خبر السواك كما مر للقائلين بالاشتراك المعنوي

ان فعل المندوب طاعة والطاعة كلها فعل المأمور به وفيه انه ان اراد بالمأمور به معناه الحقيقي منعنا كلية الكبرى لانها مصادرة محضة وان اراد به

الاعم من معناه الحقيقي والمجازي فهو مسلم ولا يثمر وان صحة تقسيم المأمور به الى الواجب والندب يكشف عن الاشتراك المعنوي لان الاصل في الاستعمال

مورد القسمة الحقيقة مع كون الغالب في التقسيم المعنى الحقيقي وفيه ان مجرى الاصل المذكور انما هو اذا كان الشك في المراد لا في الوضع وان

التمسك بالغلبة مسلم لو كان المعنى الحقيقي معلوما وهو هنا مجهول ولو تم هذا الدليل لم يكافؤ ما مر من الادلة الاجتهادية على المختار **ثم ان**

لفظ الامر قد يستعمل في غير الطلب كالشان والصفة والفعل والحق انها مجازات وان الحقيقة منحصرة في الطلب لان الاشتراك المعنوي بين الطلب وهذه

المعاني فرع الجامع وهو مفقود واللفظي مخالف لاصالة عدم تعدد الوضع وغلبة الحقيقة والمجاز فان الحقيقة في الطلب محققة وفي غيره مشكوك

فالمجاز خير من الاشتراك لتبادر الطلب منه وصحة سلبه عن غيره ولو قوع الاشتقاق عن الامر الذي بمعنى الطلب دون الباقي وهذا مبني على

الاشتقاق من علائم الحقيقة وعدمه من علائم المجاز ولاختلاف الجمع فان جمع الامر بمعنى الطلب الاوامر وجمعه لسائر المعاني الامور

وهو ايضا من العلائم وفيه تامل واضح **واما المطلب الرابع** ففي ان الامر حقيقة في مطلق الطلب الالزامي فعلا كان ام تركا حتى يكون

نحو اترك ايضا امرا او حقيقة في طلب الفعل لا غير كما عليه المشهور اقول وعلى الاول يكون النسبة بين الامر والنهي اعم من وجه لصدقهما على

اترك الزنا وافتراقهما نحو اضرب ولا تضرب فتم والحق في المسئلة التفصيل فما كان متعلقه مذكورا كقوله امرني بالترك او انت مأمور بالترك

فهو حقيقة في مطلق الطلب لتبادره فيه في تلك المقامات مع انه لو كان مجازا بطريق التجريد عن جزء المعنى لكان متنافرا كالتنافر الموجود

في المجازات بين اقتضاء الوضع والقرينة وههنا ليس كذلك عرفا وما كان متعلقه غير مذكور فالظاهر منه طلب الفعل للعرف والاصل في التبادر

ان يكون وضعيا وهذا التفصيل بعينه يجري في لفظ النهي بالنظر الى شموله نحو قولنا نهاني عن الضرب ونهاني عن الترك ولا تترك ونحوها

فالمختار في المختار فتامل جيدا **واما المقام الثاني** ففي المعالم ان صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب ولا ريب في شمول هذا

الكلام لجميع الاوامر مجردا ومزيدا من الامر الحاضر والغائب واسماء الافعال التي بمعنى الامر كرويد لكن الكلام في الاوامر المزيدة منها

والمجرد الغائب داخلة في افعل او في قوله وما في معناها فال الفاضل الشيرواني ان الشامل للاوامر منها هو افعل وما في معناها اشارة

الى اسماء الافعال متمسكا بان صيغة افعل صارت حقيقة ثانوية في مطلق الطلب كصيرورة فعل بفتح الفاء للمبني للفاعل وبالضم للمبني للمفعول

والاظهر ان صيغة افعل لا يشمل الا الامر المجرد الحاضر وما سواه داخل في قوله وما في معناها اذ لا دليل على النقل وهل هذا الكلام شامل للجمل الخبرية

المؤولة بالانشاء كقوله ع المؤمنون عند شروطهم ونحوه الاظهر عدم الشمول بملاحظة قوله حقيقة في الوجوب لان تلك الاخبار المؤولة بالانشاء

ليست حقيقة في شيء بالاتفاق الا ان يحمل الحقيقة في كلامه على الاعم ومن المجاز مجاز الكثير بعيد اذ لا منافاة لغرضه ثانيا **ولما انجر الكلام**

الى الجمل الخبرية المؤولة بالانشاء فلا بد من بيان الداعي فيها الى التاويل ومن انها مؤولة الى مطلق الطلب او الى خصوص الوجوب **اما الاول**

فنقول ان الداعي على التاويل الى الانشاء ان قوله اذا وعد وفى مثلا يحتمل معاني الاول ان المؤمن اذا وعد يجب عليه الوفاء فيكون انشاء الثاني

ان المؤمن هو الذي اذا وعد وفى فالذي لا يفي ليس مؤمنا الثالث ان المؤمن اذا وعد وفى بما وعده ولا يتخلف ابدا وعلى الاخيرين يكون خبرا لكن الثاني

خلاف الاجماع لان من لم يف بوعده لا يخرج عن الايمان اجماعا والثالث مستلزم للكذب لان المؤمن قد لا يفي بوعده فتعين الاول فهذا

هو الداعي الى التاويل **واما الثاني** فمذهب المحقق الخوانساري الحمل على الطلب الوجوبي وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقدمة وهي انه

بعد ما قامت القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي وتعدد المجاز فاما ان يكون احدها اقرب الى الحقيقة اعتبارا بمعنى كونه اقرب اليها عقلا

كان يكون احد المجازات مشاركا لها في الجنس بخلاف البواقي او كان مشاركا لها في الفصل القريب دون البواقي في البعيد ويكون اقرب اليها عرفا

اي بحسب فهم العرف كائنا ما كان او يكون احد المجازات اقرب عرفا واعتبارا ام يكون بعضها اقرب عرفا وبعضها اقرب اعتبارا او لا يكون شيء

منها اقرب اليها لا عرفا ولا اعتبارا ففي الاخير لا كلام في اجمال اللفظ الى ان يجيء قرينة معينة لاحد المجازات وكذا في الاول اذ لا دليل على

اعتبار القرب الاعتباري فيصير اللفظ مجملا فلو علمنا بعدم ارادة المتكلم من لفظ الانسان معناه الحقيقي ودار الامر بين الحمل على خصوص الفرس ومطلق

الحيوان كان اللفظ مجملا عرفا وان كان الحيوان لكونه جنسا اقرب الى الانسان من الفرس المغاير له وفي الثاني يحمل على الاقرب عرفا فلو قال رايت اسدا في الحمام

للتبادر فيكون مدلول الصيغة اعم مطلقا من مدلول المادة واحتج الاكثرون على الوجوب بذم العبد اذا لم يفعل بعد قول المولى افعل من غير قرينة والعلو لا يصير قرينة اذ النسبة بينه وبين الوجوب عموم من وجه وبالاية الشريفة ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر قوله تعالى اسجدوا لادم والاستفهام انكاري بحكم العقل والاصل عدم القرينة يوم الخطاب حالية ومقالية لبناء العرف نت بج

في صيغة افعل

في مادة الامر

ودار الامر بين الحمل على الوجل التجاح وبين الحمل على الاخر كان الاول اقرب عرفا فيحمل عليه وفي الثالث كل كما في الجمل الاخبارية المؤلة بالانشاء بالدليل المذكور فيدور الامر بين الحمل على الطلب الوجوبي والندبي لكن الاول اقرب عرفا كما لا يخفى واقرب اعتبارا ايض لان الجملة الخبرية تدل على الوقوع والثبوت والوجوب اقرب الى الثبوت والوقوع من الندب وفي الرابع يفهم الاقرب عرفا لما عرفت من تعذر اعتبار القرب الاعتباري راسا ففي مثل قوله تعالى واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لا يمكن الحمل على المعنى الحقيقي للامر في المعنى الحقيقي لا بد من الطلب الالزامي والاطلاق والنفسية والمحبوبية وقرينة تعليقه على القيام الى الصلوة اخرجه عن النفسية المأخوذة من المعنى الحقيقي وبعد ذلك يمكن الحمل على الوجوب الغيري ويحتمل الحمل على الطلب الندبي الغيري لكن الاقرب عرفا هو الوجوب الشرطي واعتبار الوجوب الغيري اقوى في كون الوجوب الغيري قريبا اعتبارا والنظر واضح وكذا في كون الوجوب الشرطي اقرب عرفا لكنه مناقشة في المثال فظهر فساد مذهب المحقق الخوانساري رحمه الله تعالى في كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب والندب والمشترك بينهما معنا وهو طلب الراجح او غير ذلك من الاقوال ترتقي الى سبعة عشر والقول بالوجوب يحتمل وجوها احدها ان يكون موضوعة للوجوب مط عاليا كان الطالب ام لا مستعليا كان ام لا وعلى هذا فالمراد بالوجوب هو الايجاب وللايجاب ايض معنيان احدهما الطلب الالزامي الناشي عن الاستعلاء والاخر الطلب مع عدم الرضا بالترك سواء كان لجهة العلو او الاستعلاء ام لا والمراد منه في هذا الاحتمال هو المعنى الاخر وعليه فيكون بين المادة والصيغة عموم وخصوص مطلق لاعتبار الاستعلاء في المادة دون الصيغة **وثانيها** ان يكون موضوعا للايجاب اي الطلب الالزامي على وجه الاستعلاء وان لم يكن الطالب عاليا **وثالثها** كالثاني بشرط كون الطالب عاليا ايض **ورابعها** ان يكون موضوعا لطلب العالي مع عدم الرضا بالترك وان لم يكن مستعليا وعلى هذا ايض يصير المراد من الوجوب الايجاب سواء كان من جهة الاستعلاء ام لا كالاحتمال الاول الا ان العلو معتبر في الرابع دون الاول والاظهر هو الاحتمال الاول لان المتبادر من الصيغة المسموعة من وراء الجدار ليس الا الطلب مع عدم الرضا بالترك سواء كان الطالب عاليا ام مستعليا ام لم يكن شيء منهما حتى ان المتبادر من كلام السائل هو الطلب مع عدم الرضا بالترك وكذا كلام الداعي الخاضع فيكون مدلول الصيغة اعم مطلقا من المادة لصدق الاولى على طلب غير المستعلي بخلاف المادة **ارشد** الاكثرون على الوجوب بوجوه **الوجه الاول** ان السيد لو قال لعبده افعل ولم يفعل لذمه العقلاء ويكون معاقبا عنده من غير ذم احد للمولى بانك لم تعاقبه على ترك مطلوبك ولولا فهمهم الوجوب لما صح ذلك الذم فان قلت لعله يفهم من القرينة كالعطش نحو اسقني ماء ونحو ذلك قلنا فلنفرض انتفاء تلك القرينة فان قلت ان الوجوب انما استفيد بقرينة العلو قلنا ان العلو لا يكون قرينة على ذلك لان النسبة بينه وبين الوجوب عموم من وجه **الثاني** قوله تعالى مخاطبا لابليس اللعين وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم وجه الدلالة ان كلمة الاستفهام لا بد من صرفها عن معناها الحقيقي لانه غير معقول عن الحكيم على الاطلاق العالم بالعواقب واقرب المجازات هو الانكار والانكار دال على ذم ابليس لان الذم على ترك الواجب فيكون سجدة مفيدا للوجوب **واورد المحقق** البهبهاني على ذلك بان الاية الشريفة من الخطاب الشفاهي اذ المخاطب بها اولا الملائكة وثانيا النبي والخطابات الشفاهية كلها مجملة بالنسبة الى الغائبين لاحتمال القرينة حين الخطاب ولم يصل الينا كما اتفق كثيرا في موارد يكشف عنها الاجماع على ارادة خلاف ظاهر الخطاب ونحوه ولا يقال الاصل عدم القرينة لانا نقول الاصل انما يدفع القرينة اللفظية لا الحالية اذ نقطع بوجود حالة حين الخطاب ثم نشك في ان تلك الحالة كانت ساكتة او دالة صارفة او معينة او مؤكدة او مفهمة فيكون الشك في الحادث ولا يجري الاصل لا يق سلمنا القطع بوجود الحالة لكن الالتفات اليها مشكوك والاصل عدمه فاذا لم يلتفت اليها المتكلم لم تكن قرينة لانا نقول ان الالتفات امر زائد على الالتفات الى الوضع حين الخطاب اما مقطوع او مظنون وانما الشك في الملتفت اليه فلا يجري الاصل ايض لا يق الاجماع انعقد على عدم الاعتبار باحتمال وجود القرينة الحالية والا لانسد باب الاستنباط الاحكام من الخطابات اللفظية كتابا وسنة لانا نقول مقتضى القاعدة ما ذكرنا من الاجمال في الخطابات الشفاهية مط لكن خرج منها صورة اراده استنباط الاحكام الشرعية واما مثل ما نحن فيه فلا اجماع فيه فان قلت ان ما ذكرته من اجمال الخطاب انما يستقيم لو شرطنا في استفادة معاني الالفاظ العلم بعدم القرينة كما ذهب اليه المحقق الخوانساري رحمه الله عليه واتباعه واما اذا ما اكتفينا بعدم العلم بالقرينة كما ذهب اليه غير من ذكر فلا اجمال قلنا الحق اشتراط العلم بفقد القرينة واما اجتهادا واما تقليدا وكلاهما مفقود هنا اما الاجتهادي فظاهر واما التقليدي فلعدم جريان الاصل كما ذكرنا فان قلت سلمنا عدم جريان الاصل لكنا نستصحب ظهور اللفظ في صورة الشك في القرينة قلنا ان اريد بظهور اللفظ ظهور هذه الالفاظ الكائنة في الخطابات الشفاهية عند المشافهين فهم اذ ظهورها في معانيها ليس معلوما لنا في بدو ورودها لجواز كونها حين الصدور مقرونة بالقرائن الدالة على خلاف ظواهرها والظهور مع الشك في القرينة مم وقد عرفت ان الاصل ايض لا يعتبر فلم يثبت ظهور حتى يستصحب وان اريد بالظهور الظهور النسخي اعني ظهور نوع الالفاظ فوجودها في الشخص مم فظهر مما قررنا ان الخطابات الشفاهية كلها مجملة فاذن يكون الاية الشريفة مجملة ويمكن الجواب عن اصل الايراد بان طريقة اهل العرف على عدم الاعتناء بتلك الاحتمالات

في ادلة القائلين بدلالة الامر على الوجوب

فافهم

ونوهم كون الامر في مقام توهم الحظر فلا يفيد الوجوب الا بالقرينة فلا يتم الاستدلال ثم مع امكان ان يقال ان الامر لم يتعلق بنفس المحظور وجعل كلمة الاستفهام حقيقة في الاعم من طلب الفهم للغير
وللغير بنفسه التبادر ولا ملازمة بين المادة والصيغة في الحقيقة والمجاز وحمل الاستفهام على التقريري للقرينة الاعتبارية يدفعه كون الانكاري اقرب عرفا وحمل قوله قلنا على النقل بالمعنى
بعيد مخالف للظاهر بل لحكم العقل واحتمال الاختلاف عرفنا مع عرف الملائكة مدفوع بالاصل وبان كلامنا انما هو في خطاب البشر لا الملك نت يج

فانهم ينقلون التواريخ والقصص من الطوامير والاساطير القديمة اعتمادا على ظواهرها وذلك كاشف عن عدم اعتنائهم باحتمال وجود القرينة
الحالية ونحوها ويمكن الايراد على الاية الكريمة بان الامر لو ورد عقيب يقين الحظر او توهمه انما يرفع الحظر فقط كما ان النهي الواقع عقيب الامر لا يرفع الا
الوجوب وامر اسجدوا هنا واقع عقيب الحظر اذ السجود لغير الله تعالى كان حراما وقبيحا بالذات في الامر ورد بعد الحظر فلا يستفاد منه الا رفعه لكن
لما كان رفع الحظر اعم من الوجوب والندب والاباحة وكان المقصود هنا الوجوب بالاتفاق علمنا ان اللفظ كان مقترنا بقرينة تفيد الوجوب
وتلك القرينة دافعة للقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي ان كانت الصيغة موضوعة للوجوب كالقرينة الموضوعة لوقع صرف الشهرة عن الحقيقة
في المجاز المشهور ودافعة لها مع تعيينها احد المعنيين الحقيقيين ان كانت مشتركة لفظا بين الوجوب بين الندب ومفهمة ان كانت الصيغة مشتركة
معنوية فمع الاحتمال لان للقرينة المقطوعة سقط الدلالة ولقائل الجواب من ذلك بمنع ورود الامر عقيب الحظر اما اولا فلان الاجماع على حرمة المذكوره
السجود لغير الله تعالى على الملائكة ممنوع واما ثانيا فسلمنا ولكن كون الامر الواقع عقيب الحظر المحض يرفعه انما هو اذا تعلق الامر بنفس المحظور وههنا
المحظور هو السجود لله تعالى وادم على نبينا وعليه السلام انما هو جهة السجود كالكعبة لا انه المسجود له حقيقة فان قلت ترك ابليس السجود كاشف عن
كون ادم هو المسجود له حقيقة لا غير قلنا استكباره انما كان لاجل جعله جهة السجود دونه عليه اللعنة ويمكن الايراد على الاية الكريمة بان حمل كلمة
الاستفهام على الانكار مجاز وهو فرع تعذر الحقيقة وهي ممكنة هنا لان الاستفهام اعم من ان يكون لاجل نفسه او لاجل غيره وهو حقيقة فيهما
والممنوع هنا هو الاول فيحمل على الثاني ودليل كونه حقيقة فيهما مع عدم صحة السلب عن المستفهم لاجل غيره وكذا كل ما كان مصدره الباب الاستفعال
حقيقة في طلب الفعل ولو لاجل غيره كما في قولك استكتبته وقد استكتبت لغيره فلا يصح السلب كذا قولك استفهمت زيدا لعمرو وهكذا فبعد ما امكن
الحمل على الحقيقة وهو طلب الفهم للغير حملنا الاية الشريفة عليه فيسقط الدلالة لجواز كون الامر للندب ويكون مقصوده تعالى اقرار ابليس على
ان سبب ترك السجود انما كان هو الاستكبار وليعاقب عليه وان لم يكن السجدة واجبة وفيه ان غاية ما ثبت من ذلك كون مادة الاستفهام حقيقة
في الاعم من طلب الفهم للغير واما كلمة ما الواقعة في الاية فهي موضوعة لطلب الفهم للنفس للتبادر ولا تلازم بين مادة الاستفهام وصيغته من حيث
الوضع ولا يمكن اجراء عدم صحة السلب في الحروف حتى يعلم كونها حقيقة في الاعم من الطلب لفهم الغير فان قلت اذا ثبت كون المادة للاعم ثبت
في الصيغة ايضا لقول النحويين واتفاقهم على ان كلمة ما للاستفهام من دون تقييدهم على فرد خاص منه قلنا ان هذا الاطلاق في كلامهم بفرده
منصرف الى الفرد الشايع لمادة الاستفهام وهو الطلب الفهم للنفس لا مطلقا فلا عموم في كلامهم سلمنا كون وضعها للاعم كمادتها لكن لا دليل على وجوب
تقديم كل حقيقة على المجاز فان الاستفهام الانكاري وان كان مجازا لكنه ارجح من الحمل على الطلب لفهم الغير لمرجوحيته بالنسبة اليه فتامل ويمكن الجواب
في الاية الشريفة بمنع كون الاستفهام الانكاري اقرب المجازات بل الاقرب هو الاستفهام التقريري لكونه مشاركا مع المعنى الحقيقي في جنس الاستفهام
وان خالفه في الفصل باعتبار لاجل غيره لا لاجل نفسه بخلاف الانكاري فانه لا يشاركه في الجنس ايضا فلا يتم الدلالة لجواز كون الغرض من السؤال
هو الاقرار على الاستكبار الذي هو سبب ترك السجود فيعاقب عليه ان كان السجود مستحبا وفيه ان الانكاري اقرب عرفا والتقريري اعتبارا
فيقدم الاول ويمكن الايراد على الاية ايضا بان الثابت منها ان المادة للوجوب والكلام انما هو في الصيغة فان قلت المراد بالامر هو اسجدوا في قوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا قلنا ان ذلك فرع كون قال موضوعا لحكاية الشخص للفظ المقول حتى يكون قوله تعالى قلنا حاكيا للفظ اسجدوا الصادر حين الخطاب
لهم الملائكة وهو ممنوع كيف وقد اختلفوا في ذلك في بحث الحديث هل يجوز نقله بالمعنى فقيل بان قال موضوع لحكاية شخص اللفظ وقيل لمطلق الحكاية وان كان المحكي هو
الاشارة بان يفهم احد احدا شيئا بالاشارة فيصدق انه قال كذا او الالهام او اللفظ الاخر واذا احتمل كون قال موضوعا للاعم فيمكن ان يقال ان الله
افهم الملائكة بالوحي او الالهام فحكى ذلك النبي بقوله واذ قلنا معبرا عن ذلك الامر الالهي بكلمة اسجدوا فلم يتحقق الامر باسجدوا حتى يتم الدلالة وفيه
انه قال موضوع لحكاية شخص لفظ المنقول كما قاله المشهور فمع الاشتباه يحمل على نقل شخص اللفظ فيحمل الاية على ذلك سلمنا ان الوضع للاعم لكن كلامنا
في لفظ اسجدوا الواقع في الاية وان كان المحكي الوحي واللفظ الاخر فنقول لفظ اسجدوا الواقع في الحكاية للبشر المراد منه الوجوب كما يستفاد من القرائن
عن الخطابات فاذا كان المراد الوجوب فيما فهم البشر المخاطب به الوجوب الندب والاشتراك اللفظي والمعنوي فان فهموا الوجوب فالمطلوب ثابت والا
لزم الخطاب بما له ظاهر وارادة خلاف ظاهره بلا قرينة وهو قبيح للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة واية ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك منفصلة
عن قوله تعالى اسجدوا واثبت كون اسجدوا بنفسه مفيدا للوجوب ويمكن الايراد بوجه اخر وهو ان الثابت من الاية كون الامر في عرف الملائكة للوجوب
لا في عرف البشر الذي هو المقصود ولا يقال الاصل اتحاد العرفين لانا نقول المراد من الاصل ان كان هو اصل عدم تعدد الوضع فلا يجري لان الوضع
لسان البشر والملائكة معا ان كان هو الله تعالى فلا يعقل الاصل المذكور ومعنى الاصالة عدم الحادث ولا وجه له لان نرصد من الله تعالى شيء قطعا
بالنسبة الى البشر بعد وضعه تعالى الالفاظ للملائكة ولكن شككنا في انه وضع اخر للبشر او اخبارا اياهم بالوضع الحاصل للملائكة فيكون
الشك في الحادث وان كان الواضع للملائكة ولكن للبشر هو البشر فتعدد الوضع قطعي والشك انما هو في الموضوع له فالشك ايضا في الحادث فلا يجري

وبالاية الشريفة فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تهديد مخالف الامر دليل الوجوب لصيغة المجردة بعد فعلها الامر عرفا وارادة الوجوب من
قوله فليحذر استفيد من السياق فلا دور بل لا يعقل كون الامر بالحذر في خصوص المقام ندبا للدلالة على ان مخالفة كل امر محتملة للعذاب الاخروي بل العرف من مادة الحذر يفهم الوجوب بل يفهم
ندبه من لا امر به الا لارشاد وتوهم ان ايجاب الحذر لعله لدفع الضرر المحتمل لاشتراك الامر بين الوجوب والندب بعد تعارض اصالة البراءة عند الدوران وكون التعدي بحرف الجر لا لا
ضمين وجعل المخالفة من باب حمل المندوب على الواجب او عكسه خلاف المتبادر وقوله عن امره بقرينة الوقوع بعد المستقبل يتبادر منه العموم البدلي ولا يتصور كون الاية قرينة على ارادة كون
من الاوامر السابقة وتتميم الامر في وضع اللاحقة بالاجماع المركب كما في اوامر غير الله ورسوله وتوهم ان التاسيس في الاية اولى من التاكيد فالامر ليس للوجوب مندفع بمنع ثبوت القاعدة
بل لو ثبتت لم تكافؤ ما سبق نتايج

في دلالة الصيغة على الندب

الاصل ايضا وان كان المراد من الاصل استصحاب الوضع السابق فهو في لسان البشر غير معلوم حتى يستصحب وفيه انا نختار الشق الاول من الترديد وهو
ان المراد من الاصل هو اصالة عدم تعدد الوضع ونقول الواضع للالفاظ هو الله تعالى للملائكة والبشر وقولك ان النسخ في الحادث قلنا ان قلنا
بكون الامر الحادث بالنسبة الى البشر وضعا اخر لزم خلاف اصلين احدهما تبدل الاخبار وثانيهما الوضع وليسا موجودين بوجود واحد وان قلنا
بكونه اخبارا لم يلزم الاختلاف الا في اصل واحد مع ان هذا الايراد انما يرد اذا كان المراد عن الامر في قوله تعالى اذ امرتك هو الامر الصادر منه تعالى
حين تكليف الملائكة بالسجود في زمان الخطاب بالملائكة في عالم الامر وقد عرفت في الايراد الخامس ان الكلام انما هو بالنسبة الى صيغة اسجدوا
الواقعة في الحكاية في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا فنقول لا ريب في ان المراد باسجدوا الواقع في الحكاية خطابا للبشر هو الوجوب فان كان
ظاهرا فيه فهو المطلوب والا لزم الخطاب بما لا يفهم المراد منه لظهوره في الخلاف **ومن جملة الادلة** المشهورة قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم والمراد بالفتنة العذاب الدنيوي وبالعذاب الاليم العذاب الاخروي فانه تعالى هدد مخالف
الامر باصابة العذاب انما يكون مخالف الامر عاصيا والعصيان فرع الوجوب فان قلت معرفة كون صيغة افعل وما بمعناها للوجوب موقوفة على معرفة
كون الاية مفيدة للوجوب وهي موقوفة على معرفة كون فليحذر للوجوب فذلك الاستدلال دوري قلنا اولا نمنع توقف معرفة كون صيغة فليحذر
للوجوب على معرفة كون صيغة افعل وما في معناها للوجوب فان كون فليحذر للوجوب مستفاد من سياق الاية الشريفة لان المقام مقام التخويف والتهديد
مضافا الى انه لا يعقل كون الحذر والامر به مندوبا لان المقتضي له ان كان موجودا وجب والا فلا يحسن الحذر فالامر به كاشف عن وجوبه وعن وجود
المقتضي له لا يقال ان المقتضي للحذر ان كان مقطوع الوجود او مظنون الوجود وجب الحذر والامر به وان كان مقطوع العدم كان الامر به قبيحا
وان كان مظنون العدم او مشكوك الطرفين فلا شك في حسن الامر الاستحبابي كما ورد الامر بالحذر في فعل بعض المكروهات وترك المستحبات كالنهي عن الغسل
بالماء المشمس لايراثه البرص الذي هو الفتنة وكما ورد ان من لم يفرق شعر راسه فرق الله راسه بمنشار من النار مع انه مستحب فاذن يحتمل كون الامر بالحذر
ندبيا لا وجوبيا لانا نقول انه تعالى هدد مخالف الامر باصابة العذاب الدنيوي او الاخروي فكل امر يكون مخالفته محتملة للعذاب الاخروي اذ الترديد
انما هو بالنسبة الى كل من الاوامر فيجب كون كل فرد للوجوب والا لما احتمل العذاب الاخروي عند المخالفة لان فعل المكروه وترك المستحب لا عذاب
اخروي فيهما والاضار احراما وواجبا والروايتان ضعيفتان او على شدة الكراهة وتاكد الاستحباب محمولتان فيتم الدلالة ويندفع الدور فان قلت
سلمنا ذلك وان فليحذر للوجوب لكن نقول اذا كان صيغة افعل وما في معناها مشتركة بين الوجوب والندب لفظا او معنى فمجرد الصدور بلا قرينة
يحتمل كونه للوجوب حتى يعاقب على تركه وكونه للندب حتى لا يكون عقابا فمع احتمال الامرين وجب الامتثال دفعا للضرر المحتمل فيقول ان الحذر
قد وجب مع كون الصيغة مشتركة لفظا او معنى فلا يثبت من وجوب الحذر بمحض الامر كونه للوجوب قلنا اذا كانت مشتركة لفظية او معنوية وصدرت
بلا قرينة دار الامر بين الوجوب والاستحباب فيعمل باصل البراءة لا بالاحتياط كما سنعرف في بحث اصالة البراءة فلا معنى لوجوب الحذر عن المستحب الظاهري
كالمستحب الواقعي فوجوب الحذر لا يمكن الا بكون الامر للوجوب لا غير ونقول ثانيا في دفع الدور انا لا نم توقف استفادة الوجوب من الاية الشريفة
على كون فليحذر للوجوب بل نحمله على الارشاد حذرا من لزوم تعدد العقاب على ترك امر واحد احدهما لترك المامور به والاخر لمخالفة الامر بالحذر
وذلك خلاف الاجماع فلا يمكن حمل فليحذر على الوجوب فلا بد من حمله على الارشاد ومع ذلك نفهم الوجوب لان عادة اهل العرف جارية على الارشاد
في المقامات التي يكون المقتضي فيهما موجودا فيفهمون من الارشاد اللزوم ويوجبونه على انفسهم وان لم يقصد من اللفظ الا الارشاد مضافا
الى انا نفهم وجوب الحذر من مادة فليحذر مع قطع النظر عن كون الصيغة للوجوب او الندب او الارشاد لان الحذر لا يتحقق ولا يليق الا عند تحقق مقتضيه
وفيما نحن فيه ان كان المقتضي موجودا وجب الحذر والا لم يحسن كما مر انفا فان قلت لا الاية الشريفة لا تثبت الا كون مادة الامر للوجوب لمكان قوله
عن امره وهو خلاف المقصود قلنا لا شك في صدق الامر على طلب الله ورسوله بالصيغة المجردة للعرف وفي ان كل طلب صدر منهما بالصيغة المجردة وجب
او خالفه الحذر للاية الكريمة فيثبت المطلوب فان قلت ان يخالفون متعد بنفسه لقوله خالفه فتعديته بعن في الاية الشريفة لا يصح الا بتضمين الاعراض
فالمعنى يخالفون معرضين عن امره ولا ريب ان ذلك حرام وانكار الامر للندب فالامر بالحذر عن ذلك لا يدل على كون الامر للوجوب قلنا ان العرف
شاهد على صحة معنى الاية حتى مع عدم التضمين اذ من الافعال المتعدية بنفسها ما يصح تعديته بنفسه ويصح تعديته بحروف الجر ايضا بدون التضمين
كقوله شكرته وشكرت له فان قلت ان مخالفة الامر كما يحصل بترك المامور به كذا يحصل بحمل الواجب على الندب وبالعكس فيحتمل ان المراد من
الاية الشريفة هذا المعنى وهو لا ينافي كون الامر للندب فان الامر الندبي مخالفته بهذا المعنى حرام ايضا قلنا المتبادر هو المعنى الاول فان قلت
قوله تعالى عن امره مطلق وهو يتحقق في ضمن فرد واحد ايضا فيجب الحذر من مخالفة امر من اوامره فيكون هو واجبا لا كل الاوامر لا يقال لفظ امره
مضاف مفيد للعموم لاطراد الاستثناء كما يقال اعجبني ضرب الامير الا ضربه فلان ومن العموم يثبت المطلوب لانا نقول ان المصدر المضاف وان احتمل كلا من الجنس
والعموم والعهد الذهني والخارجي لكنه بحسب الوضع لا يفيد الا الاول لان المصدر المعرى عن اللام والتنوين تفيد الماهية من حيث هي كما هو المشهور

شيعل

وبالآية الشريفة اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فان المستفاد من السياق ذمهم على المخالفة ولذا قالوا بان الكفار مكلفون بالفروع والاستدلال بها على عدم اختصاص التكليف بما لا يطاق واحد واحمل الركوع
على مطلق الاطاعة خلاف الظاهر كاحتمال الذم كونه للتكذيب مع امكان الذم من جهتين وتوهم عدم ثبوت الحقيقة الشرعية للركوع مدفوع اولا بثبوتها وثانيا بان المعنى الشرعي اقرب المجازات بعد
تعذر الحقيقة للغة وادلة سائر الاقوال مدخولة نتايج

والقول بانه بعد اضافتها الى شيء قد تحقق امر قطعا ولكن الشك بعد اضافتها الى شيء اخر فنقول الاصل بقاؤها على الوضع الاول
في مخالفة الاول وموافقته مدفوع بان نتمسك باستصحاب الوضع السابق حتى يثبت ان الشك في الحادث ولان المتبادر من المصادر المضاف لا باصالة
هو الجنس لا الاستغراق ولانه لا يطرد منه صحة الاستثناء فيصح ان يقال رايت اكل زيد الا اكله الفلاني وضربه الا ضربه الفلاني فعدم اطراد الا
دليل على عدم العموم الا ان يقال ان عدم افادة العموم في المثالين ونحوهما لاجل القرينة وهي ان عدم امكان الرؤية لكل الاكل دل على المراد
ليس هو العموم فعدم الاطراد لاجل امر عارض لا لنفي افادة العموم بالذات ثم سلمنا افادة المصدر المضاف العموم فنقول ان المراد في الاية انكار
العموم المجموعي فالمعنى انه يجب الحذر عن مخالفة كل الاوامر بمجموعها وهذا لا يستلزم الوجوب في كل امر فيحتمل كون الامر حقيقة في الندب لكن
ترك جميع الافراد يكشف عن التهاون وعدم الاعتناء بالشرع فلذا حرم ترك الجميع وان كان الاستغراقي فمعناه وجوب الحذر عن كل فرد من افراد
الاوامر ولكن ذلك ايضا لا يستلزم كون الامر من حيث هو للوجوب لاحتمال ان يكون من جهة امر وجوبي في البين لا يتحقق العلم بالامتثال
به الا بعد الاتيان بالجميع فلذا وجب الجميع مقدمة قلنا **اما الجواب** عن منع العموم في المصدر المضاف وان لم يكن موضوعا للعموم لكن في الاية
من جهة الوقوع بعد المستقبل يتبادر منه العموم وسريان الطبيعة الى كل فرد واما عن ايراد بعد تسليم العموم بان المراد في الاية ليس العموم الاستغراقي
او المجموعي حتى يلزم ما نقول بل العموم البدلي ومعه يتم المطلوب فان قلت الاية الشريفة تثبت ارادة الوجوب من الاوامر لا وضع الامر للوجوب
بضميمة اصالة عدم القرينة يتم المطلوب لانا نقول ان هذا الاصل يجري بالنسبة الى الاوامر السابقة لا اللاحقة لاحتمال كون نفس الاية قرينة
فان الاصل يدفع القرائن التي هي غير الاية الشريفة واما الاية فلا يدفع بالاصل ويحتمل كونها قرينة لارادة الوجوب من اوامره سواء كان من حيث الامر
هو موضوعا للوجوب او الندب او مشتركا لفظيا او معنويا قلنا ان المستفاد من الاية عرفا وجوب الحذر عن مطلق مخالفة الامر سواء كان الاوامر
السابقة او اللاحقة فنقول غاية ما في الباب صلاحية الاية لكونها قرينة للاوامر اللاحقة واما السابقة فلا تدفع القرينة في الاوامر السابقة
للاصل ويثبت كونها للوجوب في الاوامر اللاحقة يتم الوضع للوجوب بالاجماع المركب فان قلت ان الاية الشريفة انما تثبت كون اوامره تعالى او امر رسوله
للوجوب والمفصل اعم من ذلك قلنا لا مفصل في المسألة فان قلت لو كان الامر موضوعا للوجوب لكان الاية تاكيدا ولو لم يكن موضوعا لخصوص
الوجوب لزم التاسيس وهو اولى من التاكيد فالاية تقتضي كون الامر ليس لخصوص الوجوب قلنا نمنع اولوية التاسيس مطلقا على الاطلاق لانها ايضا
من الامور الاعتبارية ولا دليل على اعتبارها مع انه لا يقاوم الادلة المقدمة **ومن جملة ادلة** الوجوب قوله تعالى **واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون** فان المستفاد من السياق ان الذم لاجل مخالفة الامر ولا ذم الا مع الوجوب فان قلت هذا يتم لو كان الكفار مكلفين بالفروع
هذا فاسد لانه تكليف بما لا يطاق لانهم حين كفرهم لا يقدرون على الاتيان بالعبادة الصحيحة بالايمان مع انه تكليف سفهي لا يصدر عن الحكيم
اذ هو يعلم بعدم اتيان الكفار بالفروع فلا ينفع امرهم بالفروع فيكون سفها فالمراد باركعوا اطيعوا وامنوا وغير ذلك من التكاليف الاعتقادية
فيكون ذم الكفار لاجل تركهم الايمان الواجب عقلا وان لم يرد امر فذلك لا يدل على كون الامر للوجوب لان القرينة العقلية موجودة
قلنا الكفار مكلفون بالفروع حال الكفر لا بشرط الكفر فلا يلزم التكليف بما لا يطاق فالكفر ظرف للتكليف لا المكلف به وايضا لو لم يكونوا
مكلفين بالفروع لكونهم فاقدين للشرط لزم ارتفاع التكليف ولان المكلف اذا كان مكلفا بعد تحقق جميع الشرائط التي من جملتها العلم به لزم
تحصيل الحاصل من الامر وان كان مكلفا قبل تحققها لزم التكليف بما لا يطاق فما هو جوابكم فهو جوابنا **واما الجواب** عن لزوم السفه
فبالنقض ايضا بالتكليف بالايمان الذي يعلم الحكيم بعدم صدوره عنهم ايضا وهذا التكليف بلا نزاع سائغ وهو فيه غير قبيح وايضا لو كان مثل هذا
التكليف سفها لم يوجد التكليف اصلا لانه مع شرائطه موجود ومع عدمها مفقود فان قلت يحتمل ان يكون المراد من الركوع الاطاعة لا الا
تحت المخصوص فعلى هذا يكون الحاكم بالذم العقل القاطع فلا دلالة في الاية الشريفة قلنا حمل اركعوا بلا قرينة على معنا المجازي اللغوي
لا وجه له فبابها هذا الاحتمال مسدود فان قلت لعل ذم الكفار في ترك الركوع ليس لاجل تركه من حيث هو ليكون الامر دالا على الوجوب بل لاجل
تكذيبهم كما يشعر به قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين فتوجه الذم حينئذ ان كان الامر للندب فيسقط الدلالة قلنا ان هذا الاحتمال خلاف الظاهر
لا يلتفت اليه فان الظاهر هو الاول مع انا نقول ان المكذبين اما هم الذين لا يركعون اذا امروا به او غيرهم فان كان الاول فهم يستحقون الذم من
الجهتين لان الكفار معاقبون بالفروع كالاصول وان كان الثاني فلا معنى لذم التاركين للركوع الا من جهة الترك ولا يذمون هؤلاء
لاجل تكذيب غيرهم اذ لا تزر وازرة وزر اخرى فان قلت نمنع وجود الحقيقة الشرعية للفظ الركوع فاللفظ لا يحمل على المعنى الشرعي ولا على
المعنى الحقيقي اللغوي يعني مطلق الانحناء لانه غير معقول قطعا فلا بد من حمله على معنى اطيعوا واعترفوا وامنوا ولا ريب في وجوب ذلك ثابت
بالعقل والشرع تاكيدا فالاية مقترنة بالقرينة خالية عن الدلالة على المطلوب قلنا اولا ان الحقيقة الشرعية ثابتة فيه سلمنا لكن المجاز الراجح
من المجازات هو المعنى الشرعي لان ضابطه منقولا اليه من المعنى اللغوي فهذا يكشف عن انه كان اكثر استعمالا من المجاز الاخر وبعد كل البعد حصول

فيتصرف في المجاز المشهور صاحب لم بعد اختياره المختار رجحل الامر في الندب عرف الائمة من المجازات الراجحة المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة لكثرة استعماله فيه عرفهم فاستشكل
في اثباتنا الوجوب بمجرد ورود امر منهم ع
تاج

النقل بالنسبة الى المجاز المرجوح او المساوي للمجاز الاخر دون المجاز الاخر فلا بد ان يكون هذا المجاز اظهر ليصير النقل بالنسبة اليه محققا
دون الاخر فاذا كان اقرب فلا بد من حمل اللفظ عليه مع ان ذلك المجاز كما هو اقرب عرفا اقرب اعتبارا ايضا **احتج** القائلون بكون الامر للندب بوجهين فيتعين
الاول قوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم **وجه** الاستدلال انه علق الاتيان بالمشية والمعنى انه اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ان
شئتم فهذا معنى الندب **والجواب عن الوجه الاول** ان كون ما بمعنى ان وكون استطعتم بمعنى شئتم ممنوع اذ كلاهما خلاف الظاهر فان قلت ان
ما موصولة قلنا اللازم والمستفاد من الكلام ح هو التعليق على الارادة في الفرد المأتي به لا في نفس الاتيان بمعنى انا اذا امرتكم بشيء فلكم
الاتيان باي قدر شئتم على سبيل التخيير في الفرد وذلك لا ينافي كون مطلق الاتيان واجبا والفرد المأتي معلق بالمشية **الثاني** ان الخديث يدل
على كون المادة للندب لا الصيغة لقوله ع امرتكم الا ان يتمسك بالاجماع المركب بان يقال كل من قال بكون المادة للندب فقط قال بكون الصيغة
له كك وكل من قال بكون الصيغة للوجوب قال بكون المادة له ويتمسك بالاولوية اذ الخلاف وعدم الظهور في الصيغة اكثر من المادة فلا
بد لك قوله بكون الصيغة له او يقال بان لفظ الامر يعمه الصيغة حقيقة ولكن في الاول من الوجوه اولا ان الاجماع غير مسلم اذ هو العلم
بعدم الخلاف والكشف فيما نحن فيه مجرد عدم العلم بالخلاف وذلك لا يستلزم كون المسئلة اتفاقية **وثانيا** ان الاتفاق لو كان
فانما فانما هو من اهل الاصول وعلى فرض وجوده غير مسلم الحجية لانه ليس كاشفا قطعيا واما توهم حصول الظن منه عقلا وهو يجب في الموضوعات
الغير الصرفة فمدفوع بعد حصول الظن بعد ملاحظة ادلة الوجوب في المادة والصيغة وذهاب الاكثر اليه في **الثاني** منهما او لا منع وجود
الاولوية وفيه اشكال وثانيا عدم اعتبارها لانها او لوية اعتبارية وهي غير حجة وان افادت الظن لعدم وجود دليل على اخراج مثلها من عموم
حرمة العمل بالظن **والثالث** ان لفظ ما اذا من ادات الاهمال بمعنى انه لا يفيد العموم فلو قال المولى لعبده اكرم زيدا اذا جاءك لا يفهم منه ان كل ما جاءك
فاكرمه والنكرة في الاثبات لا تفيد العموم ايضا ففي هذا المقام لعل امرا واحدا بعد ذلك يصدر عن النبي ص مع قرينة دالة على الاستحباب وتلك
الرواية المذكورة دلت على ان المكلف في ذلك الامر الواحد لا في غيره مخير في الفرد المأتي به وفي الاتيان وهو معلق على مشيته وارادته ويمكن
الجواب عن ذلك بان لفظة اذا اداة الاهمال لا يفيد العموم الا في صورة فهم العلية من السياق اي عليته وجود الشرط لترتب الجزاء كقوله ع
اذا شبعت فاحمد الله فان المراد منه كما هو المفهوم ان الشبع سبب للحمد وهو يقتضي العموم وما نحن فيه انما هو من هذا القبيل فان المفهوم من الرواية
هو عموم ذلك وكون كل امر مقتضيا للاتيان بقدر المشية **والرابع والخامس والسادس** ان الرواية يحتمل ان يكون قرينة لارادة
الندب لا على كون الاوامر حقيقة في الندب فان الرواية دلت على ان الاوامر الاتية انتم مخيرون في اتيانها وعدمه وذلك لا ينافي كون وضعها
للوجوب ولا **يمكن الجواب** عن ذلك بما اجبنا به من انه فليحمل لان الذم والتحذير منه كما موجود على ترك الاوامر السابقة واللاحقة
كما هو المفهوم منها كما اشرنا وههنا ليس كك على ان الرواية انما تدل على اوامر النبي ص دون غيره ولا يمكن اثبات اجماع المركب في الارادة على ان
التاسيس خير من التاكيد فالرواية لنا لا علينا والحق ان تلك الرواية لم ترد في ذلك بل موردها انما هو فيما اذا امر بشيء مركب من اجزاء ثم
تزال القدرة على اتيان جميعه كالمقطوع يده بالنسبة الى الوضوء وامثاله فتلك الرواية ما وردت ان الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا
يترك كله فاختلف الاصحاب في امثال ذلك المقام فقال بعضهم بان الاستصحاب يقتضي الاتيان بالميسور كما في وضوء المقطوع يده ولكن مقتضى
اصالة البراءة السقوط ويمكن رد الاستصحاب بان المكلف به وفي المقدمة انما هو الوضوء بجميع الاعضاء او غسل تمام الجزء وتلك الاجزاء من
غسلها ووضوئها من باب المقدمة واذا انتفى ذو المقدمة انتفى لزوم الاتيان بالمقدمة فالامر الاول ذهب بعد ذهاب ذي المقدمة وان
قلنا بان الامر بالكل امر باجزائه وهو تابع للاول **وتفصيل الكلام** ان الواجب الذي كان مقدورا ثم تعذر اما نفسي كالوضوء على القول
بوجوبه نفسا واما غيري كالمذكور على القول بكونه واجبا غيريا وشرطا للصلوة وكل منهما اما ان يكون الشك الحاصل فيه بعد التعذر شكا
في وجوب تلك المامور به راسا بعد التعذر بان يشك في ان غسل الاجزاء الصحيحة الباقية هل هو واجب بعد عدم امكان غسل الجميع الذي كان
اولا مامورا به ام لا واما ان يكون الشك في لزوم ذلك الفعل الباقي من اليد المقطوع بعد القطع بان الاجزاء الصحيحة يلزم غسلها **ففي القسم**
الاول اعني ما كان الواجب منه نفسيا وكان الشك فيه في لزوم غسل الباقي من المقطوع بعد القطع بلزوم غسل ما سوى المقطوع من الاجزاء فيحكم
بالوجوب لاصالة الاشتغال واستصحاب الامر بعد ذلك الجزء الباقي من المقطوع مع غسل سائر الاجزاء يحصل القطع بالامتثال ولا معه
يحصل الشك ذ لعل الصحة مشروطة بغسل ما بقي من الجزء المقطوع **واما القسمان** الاخران فلا مجال فيهما من الحكم باصالة الاشتغال
اي الاشتغال المشروط وهذا هو التحقيق من حيث الاصل واما من جهة الدليل الوارد فالحق ان الاخبار المذكورة كلها دالة على
لزوم الاتيان بالفعل الباقي في جميع الاقسام الاربع خصوصا قوله ع ما لا يدرك كله لا يترك كله سواء ورد الامر بالواجب على سبيل الاطلاق
كما في قوله اغتسل وتوضأ او العموم في احكمه كقوله اكرم العلماء فيشمل الاخبار المذكورة الافراد كما يشمل الاجزاء بل في العمومات

الاستغراقية

وفيه منع الكثرة الى حد صيرورته من المجاز المشهور الذي هو ثالث الدرجات الخمس المتصورة في استعمال اللفظ في معناه المجازي الى ان يصل الى حد النقل بل الكثرة انما هي في خصوص الاوامر الشرعية بل كثرتها ايضا حصلت من استعمال الائمة مجموع الائمة فلا تثبت مراده منه تبع

في بحث الاوامر

الاستغراقية لا يحتاج الى الاخبار المذكورة لانها تنحل الى تكاليف عديدة لا ارتباط احدها بالاخر كما هو المفهوم منها عرفا وكما صم في شهر رمضان وامثاله بل يمكن فيها التمسك بالاستصحاب فيما يمكن لو كان الكل اولا مقدورا ثم زال القدرة على البعض وان لم يحتج الى ذلك الاستصحاب لوجود العموم والاطلاق هذا اذا كان المركب مركبا خارجيا كما مثلنا واما اذا كان المركب مركبا اعتباريا عقليا وان عد في الخارج شيئا واحدا فهل هو مثل ذلك وتشمله الاخبار المذكورة ام لا ينصرف اليه مثل ذلك ما لو نذر ان يضحي غنما مخصوصا ثم زال القدرة عن تضحيته بخصوصه فهل يجب عليه تضحية غنم اخر ام لا وكما لو امر بصوم يوم الخميس فمنع انتفاء الخميس هل يجب عليه صوم غيره ام لا ينشأ النزاع من ان القضاء تابع للاداء ام بفرض جديد فان لهم في ذلك قولان قول بانه بفرض جديد وقيل انه تابع للاداء وللاخر وجوه منها ان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام ومنها استصحاب الامر السابق ومنها ان الامر بالخاص تعدد مطلوبي بمعنى انه ينحل الى امرين الامر بالعام وباتيانه في ضمن الفرد الخاص فاذا انتفى الامتثال باحدهما فلا بد من الامتثال بالاخر ومنها الاستقراء اذ بعد التتبع وجدنا اكثر الاوامر مما امر بقضائها بعد انتفاء الامتثال بها في ضمن الخاص فالظن يلحق الشيء المشكوك بالغالب منها ان الامر بالخاص في مثل صم يوم الخميس انما تعلق بالطبيعة من حيث هي هي وذكر الفرد الخاص انما هو لاجل الافضلية او ان الاتيان بالطبيعة لما لم يكن ممكنا الا في ضمن الفرد وذكر الفرد لا لاجل الخصوصية مطلوبة ومنها الاخبار الثلاثة المذكورة **والوجوه** المذكورة باجمعها باطلة **اما الاول** فبان انتفاء الخاص يستلزم انتفاء العام المتحقق في ضمن الخاص وان بقي العام الا في ضمن ذلك الخاص المامور به هو العام في ضمن الخاص لا مطلق العام فما هو مامور به منتف بعد انتفاء الخاص وما هو ليس بمامور به باق وبقاؤه غير نافع **واما الثاني** فبان اجراءه انما هو لاجل الشك في ان المطلوب متحد او متعدد مانع له فان كان من المعنى الاول فلا معنى للاستصحاب قطعا للعلم بالانتفاء وان كان من الثاني فليست صحبة بل لا يحتاج الى الاستصحاب للعلم بالبقاء الان الشك في انصراف الاطلاق فيحتاج ح الى الاستصحاب واذا لم يكن احد الامرين متعينا عندنا بل يحتمل الامران فيحتمل بقاء الامر الاول فاذا كان في الاول متيقنا والان مشكوكا ومحتملا للبقاء فلا بد من الحكم بالبقاء للاستصحاب ونحن نقول ان اجراء الاستصحاب انما هو في محل الشك ونحن قطعنا في مثل تلك المقامات ما بعد بقاء الموضوع لانتفاء الامر السابق قطعا اعني الامر بالخاص وبالعام الذي هو في ضمنه لذهابه بذهابه واما احتمال تعدد المطلوب فسنبطله انشاء الله **واما الثالث** فبان المتبادر من امثال تلك الخطابات هو اتحاد المطلوب لا تعدده فاذا انتفى الخاص الذي هو المطلوب مع خصوصيته انتفى الامر فلا تبعية للقضاء بالامر الاول لانتفائه **واما الرابع** فنمنع وجود الاستقراء اولا اذ لم يثبت في العبادات الا في بعضها كالصلوة والصوم ولا يحصل من ذلك الظن بالكلية وثانيا بانا لو سلمنا وجود الاستقراء فانما نسلمه في الجملة اعني في صوم النذر عمدا واما سهوا فلا يثبت من ذلك مطلق تبعية القضاء للاداء كما هو المطلوب **واما الخامس** فبان ذلك مقطوع الفساد لانا قطعنا بالاثم في التاخير ولو كان ذكر الخاص من باب ذكر افضل الافراد لم يكن في التاخير اثم ففي مثل هذا المقام لا يحتمل الا احد الامرين تعدد المطلوب واتحاده لكن على سبيل الاثم في التاخير وقد علمت بطلان الاحتمال الاول فتعين الاخر واما الاخبار فلعدم دلالتها على المطلوب **واما قوله** اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم اما اولا فلان الظاهر من الشيء بضميمة لفظ منه هو الاشياء الظاهرة الخارجية لا المركبات العقلية واما ثانيا فلانه قال فاتوا منه ما استطعتم وهيهنا لا يمكن الاتيان من الخاص بشيء منه لانه انتفى راسا من حيث الفصل ومن حيث الجنس الموجود في ضمن غيره فليس بمطلوب لما اثبتنا من اتحاد المطلوب بالتبادر فما هو المطلوب لا يمكن الاتيان منه بشيء وما هو موجود فليس بمطلوب واما قوله الميسور لا يسقط بالمعسور فلانه قال بذلك ولم يقل المعسور لا يسقط بالمعسور وفيما نحن فيه الاتيان بالمطلوب ليس بميسور لا كلا ولا بعضا لانتفائه راسا وما هو الموجود من العام ليس من المطلوب في شيء لما ذكرنا من اتحاد المطلوب واما قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله فمن وجهين الاول ان الظاهر من لفظ الكل هو الظاهري والثاني ان الكل فيما نحن فيه لا بد له من جميع اجزائه بمعنى انه لا يمكن الاتيان بشيء مطلقا او كله منتف فكيف لا يترك **والثاني** من الوجهين اللذين استدل بهما الخصم على كون الامر للندب ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه **والجواب** منه بوجهين الاول ان النقل المذكور غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته بل الحق في الفرق ان السؤال طلب المستدني علا امر لا والامر طلب المستعلي دنيا امر لا **والثاني** انا سلمنا عدم الفرق الا من حيث الرتبة ولكن لا ريب في ان السؤال يدل على عدم الرضا بالترك فان الظاهر منه ذلك فكذلك الامر اذ لو لم يدل على ذلك لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واذا ثبت دلالتهما على عدم الرضا بالترك فهو عين المطلوب اذ ذاك عين الايجاب فانه عبارة عن الطلب الحتمي الالزامي وهو عدم الرضا في نظر القائل وان لم يلزم الاطاعة على المامور الا في بعض الموارد من جهة دليل خارجي من الشرع او العقل كما اذا كان القائل هو الله او السيد والحاصل ان الغرض اثبات دلالة صيغة افعل على الايجاب المذكور الذي هو صفة المتكلم لا الدلالة على الوجوب اعني لزوم الاتيان على المامور فان ذلك

الاستدلال بالندب

ذلك من المطلوب

ذلك الذي

مع ان استعماله في الندب ليس بازيد من استعمال العام والمطلق في الخاص واستعمال الفاظ العبادة في المعاني الشرعية فلم لا يتوقف فيها ولو في اصل المجاز ونوعه
نتايج

غاية الندب
في دلالة الصيغة

من دليل خارجي لا من حاق اللفظ فظهر من ذلك وتبين الفرق بين الايجاب والوجوب وان المراد من الوجوب في قولهم صيغة افعل للوجوب لغة هو الايجاب مجازا كما هو الظاهر وعلى ذلك ينزل ما قاله صاحب المعالم في الجواب عن ذلك بقوله واجيب عن ذلك ايضا بان القايل بكون الامر للايجاب يقول ان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول انتهى وهو كلام جيد الا ان المراد من الوجوب في قوله ذلك هو اللزوم على المامور لا الايجاب فعلى ذلك قوله انما يثبت من الشرع فيه كلام اذ لا ينحصر ثبوت ذلك بالشرع بل قد يثبت بالعقل الا ان يكون من الاشاعرة ثم قال صاحب المعالم بعد ذلك الكلام وفيه نظر ونحن نقول ان كان مراده من النظر ما اشرنا اليه من عدم صحة الحصر فكلامه متين وان اراد ما ذكره ابنه من عدم وجود الفرق بين الايجاب والوجوب وان الكلام في اثباتها للوجوب لغة لا شرعا فهو فاسد لما ذكرناه من وجود الفرق بين الامرين واما الكلام الاخير ففساده مما عرفت من ان الصيغة لا تدل الا على الطلب الحتمي مع عدم الرضا بالترك مع الامر الذي هو الايجاب لا على اللزوم الذي يترتب عليه الذم بل هو من دليل خارج مضافا الى ما ذكرنا من كون مرادهم من الوجوب في العنوان الايجاب فليتامل واستدل القائلون بكون الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب اعني مطلق الطلب بانه قد استعمل مرة في الوجوب كاقيموا الصلاة واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فلو كان حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر او حقيقة فيهما لزم التجوز او الاشتراك اللفظي وهما خلاف الاصل والاشتراك المعنوي موافق للاصل فلا بد ان يكون مشتركا معنويا دفعا للمحذورين

اقول والجواب عنه ان هذا الاستدلال مبني على كون الاشتراك المعنوي اولى من الامرين مطلقا عند دوران الامر بينهما وهو ممنوع لان ما نحن فيه مما علمنا فيه باستعمال اللفظ في القدر المشترك وفي الخصوصيتين وعلمنا بغلبة اللفظ في الخصوصيتين وندرته في القدر المشترك وقد مر في بحث العلايم الاشارة الى ان الحق هو الحكم بالحقيقة والمجاز اذا كان مناسبة بين المعنيين كما فيما نحن فيه والغالب في امثال تلك الالفاظ الحقيقة والمجاز ايضا فلا يستقيم قول المستدل فيما نحن فيه بان الاصل هو الوضع للقدر المشترك ان اراد من الاصل الغالب وان اراد من الاصل اصالة عدم قرينة المجاز اللازمة على تقدير الحقيقة والمجاز **ففيه** ان القرينة لازمة عند ارادة الفرد سواء كان حقيقة ومجازا او مشتركا معنويا غاية ما في الباب انه على الاول يكون القرينة صارفة وعلى الاخير مفهمة وتوهم لزوم قرينتين في المجاز الصارفة والمعينة بخلاف الاشتراك المعنوي فانه لا يحتاج الا الى القرينة المفهمة مدفوع بما مر من انه يكفي قرينة واحدة ذو وجهين في المجاز غالبا وان اراد من الاصل اصالة عدم الالتفات الى المناسبة فقد مر ان هذا الاصل غير معتبر عند العقلاء وان اراد من الاصل اصالة الحقيقة في الاستعمال **ففيه** ان الشك هاهنا في الموضوع له لا المستعمل فيه حتى يجري فيه اصالة الحقيقة في الاستعمال على ان ذلك المسلك قد يكون على ما فرعنه اذ لو كان الامر حقيقة في القدر المشترك لزم مجازان اذ خصوصية كل من الفردين مجاز فان قلت يلزم مجازان على القول بالحقيقة والمجاز ايضا لان القدر المشترك مجاز اخر قلنا وان كان الامر كذلك لكن قلة الاستعمال في المشترك وندرته وغلبة الاستعمال في الفردين وكثرته يؤيد ما ذكرنا من الحقيقة والمجاز اذ الاستعمال المجازي على القول بالقدر المشترك يصير اكثر وح فيلزم المحذور بعينه على هذا المستدل فيقال ان القول بالحقيقة في القدر المشترك ملازم لكثرة المجاز استعمالا وهو خلاف الاصل بكل معانيه المتقدمة ثم سلمنا ان الاصل ما ذكره المستدل من الاشتراك المعنوي لكن الاصل يطرح في مقابل ما تقدم من الادلة على الوجوب المعتضد بنقل الاكثر **احتج السيد** على اشتراك الامر لفظا بين الوجوب والندب لغة بان استعمال اللفظ في شيئين والاشياء ليس الا كاستعماله في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة والامر قد استعمل في اللغة في المعنيين فهو حقيقة فيهما وهذا مبني على مذهبه من تقديم الاشتراك اللفظي على الحقيقة والمجاز ما لم يقم على خلافه دليل فيكون الاصل في الاستعمال عنده الحقيقة حتى فيما اذا كان الشك فيه في الموضوع له **وفيه** ان ما نحن فيه مما علمنا فيه باستعمال اللفظ في المعنيين لوجود المناسبة بينهما وشككنا في ملاحظة المتكلم المناسبة عند الاستعمال فقول السيد ان الاصل في الاستعمال الحقيقة **ففيه** ان المجاز في مثل ما نحن فيه اغلب والاصل ايضا عدم تعدد الوضع وظهور الاستعمال في الحقيقة حتى فيما نحن فيه اول الكلام بل خلافه بين وان اراد بغير ذلك فعليه بالبيان **وما قد يقال** من ان بناء العرف على الاشتراك في متعدد الاستعمال مدفوع بان اهل العرف في اغلب الاوقات يفهمون ان المتكلم لاحظ المناسبة وعدمها فبناء العرف فيه غير معلوم لنا فاذا لم نعلم بناء العرف فيه نحكم عند الشك بملاحظة الغلبة على المجازية في احد المعنيين في الوجوب والحقيقة في الاخر سلمنا ان الاصل الحقيقة حتى عند الجهل بالموضوع له لكن قام الدليل على خلافه لما مر من ان المتبادر في عرف العام من الامر الوجوب فتبادره علامة الحقيقة فيه وتبادر الغير علامة المجازية في الندب وبضميمة اصالة عدم النقل يحكم بانه في اللغة ايضا كذلك اي حقيقة في الوجوب فقط فان قلت هذا مقلوب عليكم اذ بعد تسليم مرتضى رحمه الله من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة نقول قد ثبت الاشتراك في اللغة بالاصل وبضميمة اصالة عدم النقل نحكم بانه في العرف ايضا كذلك قلنا ضميمتنا دليل اجتهادي وضميمتكم دليل فقاهتي وهو الاصل فيطرح وعلى كونه حقيقة في الشرع في الوجوب حمل الصحابة كل امر ورد في الكتاب والسنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل

فقطاء

مختلفة

في اشتراك الامر بين الوجوب والندب

مختلفة ومنى او واحدهم على صاحبه امرا من الشارع لم يقل صاحبه ان هذا امر والامر يقتضى الندب او الوقف بل اكتفوا في الوجوب بمجرد الامر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم وهكذا كان شأن التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا ولم يخرجوا عن هذا القانون وهذا يدل على قيام الحجة عليهم في ذلك حتى جرت عادتهم واما اصحابنا الامامية فلا يختلفون في ذلك الذي ذكرنا وان اختلفوا في احكام تلك الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا ظواهر تلك الالفاظ الا على ما قلنا ولم يتوقفوا على الادلة واجماع اصحابنا حجة وفيه اولا منع اجماع الامامية وثانيا بان حمل الصحابة امر الشارع على الوجوب انما هو لكون الصيغة في اللغة للوجوب خاصة ايضا كالعرف لا لاجل النقل اي حصول الحقيقة الخاصة في الوجوب شرعا بعد كونه في اللغة مشتركا وذلك مقتضى اصالة عدم تعدد الوضع في اللغة وباصالة عدم ارتفاع الوضع من الندب بعد فرض حصوله في اللغة وباصالة عدم اختصاص وضع اللفظ في الوجوب بعد وجود الوضع لهما في اللغة فان قلت لا تجرى اصالة عدم تعدد الوضع اذ قد اثبت السيد ذلك اولا وبعد ثبوت تعدد الوضع او لا يرتفع الاصلان الاخران ايضا للاجماع المدعى على الخصوصية في الشرع قلنا لم يكن دليله على اثبات تعدد الوضع في اللغة الا ان الاصل اي الظاهر في الاستعمال الحقيقة وذلك مم اولا وعلى فرض تسليمه نقول انه معارض مع تلك الاصول فان قلت اصل السيد بمعنى الظاهر وتلك الاصول انما يعمل من باب التعبد فاصله دليل اجتهادي مقدم قلنا تلك الاصول معتضدة بغلبة عدم تعدد الوضع اللغوي وظهوره فيتعارض الظاهران ويبقى الاصل سليما عن المعارض احتج المتوقفون بانه لو ثبت وضع الامر لشيء لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له في اللغات واما النقل فالاحاد منه لا يفيد والمتواتر منه غير موجود والا لوجد المتتبعون لقضاء العادة بالاطلاع بعد الفحص ولو وجد لما اختلف فيه وفيه ان الدليل لا ينحصر في العقل الكلي حتى يحكم بعدم مدخلية العقل بل الدليل الاني العقلي موجود كما تقدم بعض الامارات العقلية الانية وان اراد من العقل اعم من القسمين فعدم المدخلية مم واما قولك ان الاحاد لا تفيد فظاهره لزوم الاقتصار على العلم وهو مم اذ الدليل الظني كاف في اللغة واما قولك ان المتواتر لو وجد لما وقع الخلاف ففيه ان وجود التواتر لا ينافي الخلاف لعدم اطلاع المخالف عليه ولغيره وايضا قولك لو كان التواتر موجودا لظفر به مم لعدم اللزوم واما ادلة ساير الاقوال فجوابها ظاهر مما مر فكن نبيها قال في المعالم بعد اختياره كون الامر حقيقة في الوجوب لغة وعرفا انه يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء القرينة المرجحة الخارجية فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد وروده منهم عم وشرعا انتهى هذا الكلام المحقق المشهور وفيه نظر يحتاج بيانه الى رسم مقامات المقام الاول في علم ان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له من حيث انه موضوع له والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له فقبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز ثم الاستعمال المجازي له مراتب خمسة الاول ان يكون المتبادر من اللفظ عند الاطلاق هو المعنى الحقيقي دون المجازي وان لتفت الى الاستعمالات المجازية وهذا هو المجاز المرجوح الثاني ان يكون الاستعمال في المعنى المجازي بمرتبة اذا اطلق اللفظ يتبادر منه المعنى الحقيقي لكن اذا التفت الى الاستعمالات المجازية يتردد المخاطب في حمل اللفظ على المعنى الحقيقي او المجازي وبعد الالتفات الى الوضع يرجح الحقيقة ويرتفع التردد راسا ولا يتوقف اصلا وهذا هو معنى المجاز المساوي الثالث ان يبلغ الاستعمالات المجازية الى حد يتبادر من اللفظ اذا اطلق المعنى الحقيقي وبعد ملاحظة كثرة الاستعمالات المجازية يترجح في النظر ارادة المعنى المجازي ثم بعد ملاحظة الوضع وتعارضه قيل يترجح المجاز ايضا ويستمر رجحانه ولا يزول وقيل يقدم الوضع وعلى المختار يتوقف وهذا هو المجاز الراجح الرابع ان يصل الى كثرة الاستعمال الى مرتبة يتبادر من اللفظ المعنيان كلاهما كساير المشتركات اللفظية الخامس ان يصل الاستعمال الى مرتبة لا يتبادر من اللفظ الا المعنى المجازي وحده فيصير منقولا والفرق بين الاخير والثالث على قول من يقول بترجح المجاز الراجح بعد اشتراكهما في انصراف اللفظ الى المعنى المجازي وحمله عليه ان الالتفات الى كثرة الاستعمال والشهرة في الثالث تفصيلي بحيث لولاه لم يترجح المجاز فيدخل في القراين الخارجية ولا ينافي المجازية وفي الاخير اجمالي كوني في الاذهان راسخ فيها بحيث لا ينافي الحقيقة في هذا المعنى المنقول اليه وهذا الذي ذكرناه هو الحق في الفرق بين المراتب لا ما قد يتوهم من ان ما كان استعمال اللفظ فيه اقل من استعماله في المعنى الحقيقي فهو مجاز مرجوح وان كان مساويا معه فمجاز مساو وان كان الاستعمال في المجاز اكثر من الحقيقة فهو مجاز راجح لان هذا الفرق مستلزم لكون استعمال العام في الخاص من المجاز الراجح ولم يتوقف فيه من توقف في المجاز واما المقام الثاني فاعلم ان الحق امكان وقوع المجاز الراجح لان الاصل فيما يقبل به احد لمم شك في امكانه وامتناعه هو الامكان بطريقة العقلاء فانهم اذا شكوا في امكان الشيء وامتناعه اثبتوا عليه اثار الامكان فهذا الاصل بمعنى القاعدة ربوا[illegible] ماخوذ من طريقة العقلاء ولعل عادتهم هذه ماخوذة من الاستقراء فان اغلب المفاهيم المتصورة في الذهن ممكن الوقوع في الخارج فيلحق المشكوك بالاغلب واما المقام الثالث فاعلم ان الحق وقوع المجاز الراجح في الخارج لانا قاطعون بوقوع المنقول التعيني في الخارج وهو اخر مراتب الخمسة ولا يمكن وصول المجاز من المرتبة الاولى الى المرتبة الخامسة بكثرة الاستعمال الا بطي المراتب الخمسة التي منها مرتبة المجاز الراجح

والضرورة قضت ببطلان الطفرة لكن في تقديم المجاز المشهور على الحقيقة كما عن ابي يوسف او الحقيقة كما عن ابي حنيفة او الوقف كما عن جمهور وجوه اظهرها الوقف فقاهة لا اجتهادا فتأمل تنتج

لان الضرورة قضت ببطلان الطفرة لان الاستعمالات والمراتب انما يحصل متدرجة شيئا فشيئا فمتى لم يصل الى حد المجاز الراجح لم يكن التعدي عنها الى مرتبة النقل وما قيل من انه ان بلغ المعنى المجازي الى مرتبة صار هو المتبادر من اللفظ فقد انعكس الامر وصار المعنى الحقيقي مجازيا والمجازي حقيقيا ولا تعارض فليس المجاز الراجح صورة اخرى مدفوع بما مر من ان بين المرتبتين مرتبة وان المراتب بالوجدان خمسة نعم ان اراد هذا القائل انه لا مثال في ايدينا يكون من باب المجاز المشهور وان كان في نفس الامر واقعا فهو صحيح فانا لم نجد مثالا بالفعل للمجاز المشهور وان قيل انه من تتبع وجد في ايدي الناس من المجاز المشهور كثيرا ومثل الشهيد الثاني رحمه الله للمجاز المشهور ببعض الافراد الشايعة من المطلقات كشيوع الاكل والشرب في المتعارف دون الاكل بفذرة وان كان اللفظ يشمله حقيقة **وفيه** ان المطلقات في الافراد الشايعة ليست من باب المجازات بل من باب اطلاق الكلي على الفرد بقرينة خارجية صارفة من اللفظ وهو الشيوع كما هو المتبادر **واما المقام الرابع** فاعلم ان المحكي عن ابي حنيفة في المجاز المشهور تقديم الحقيقة المرجوحة وعن ابي يوسف تقديم المجاز الراجح وعن العلامة التوقف وتمسك المتوسط بان الغالب استعمال اللفظ في المعنى المجازي والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فالذهن بمجرد السماع يذهب الى الحقيقة والا فلا حقيقة ثم بملاحظة الاشتهار يصير ارادة المجاز اقوى من الحقيقة بقرينة الشهرة **وفيه** ان الغالب في استعمال اللفظ المفروض ارادة المعنى المجازي لكن بقرينة خارجية حالية او مقالية فهو مجرد غير الشهرة واما استعمالات هذا اللفظ بلا قرينة خارجية فالغالب فيها ارادة الحقيقة كما كان قبل زمان الشك ولو كانت تلك الاستعمالات بنفسها قليلة وح فلو اطلق اللفظ من دون قرينة خارجية تظن ارادة المعنى الحقيقي للغلبة الصنفية الراجحة على الغلبة النوعية او يتوقف لتعارض الغلبتين **واما المرجح** للحقيقة المرجوحة فله التمسك باصالة الحقيقة في الاستعمالات وباستصحاب وجوب الحمل على الحقيقة الثابتة قبل صيرورة الحقيقة مرجوحة وباستصحاب ظهور المعنى الحقيقي الذي كان قبل الالتفات الى الاستعمالات المجازية وان كانت بعد صيرورته مجازا مشهورا وباستصحاب عدم الالتفات الى الاستعمالات المجازية وباستصحاب الحكم الفرعي المستفاد من اللفظ قبل الالتفات الى الشهرة وبالغلبة الصنفية التي ادعيناها والكل فاسد **اما الاول** فلان العمل باصالة الحقيقة سواء جعلناها بمعنى القاعدة او بمعنى الاصل الاعتباري اما من باب الوصف والظهور فهو غير حاصل واما من باب التعبد فلا دليل عليه لا من الكتاب ولا من السنة واما قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فلا يثبت ذلك لانا لا نم كون الحمل على الحقيقة تعبدا من لسان القوم ولا من السنة وهو واضح ولا من الاجماع اذ لا نم وجوب الحمل على الحقيقة فيما علم الحقيقة لا من باب السببية المطلقة ولا من باب السببية المقيدة مضافا الى وجود القول بترجيح المجاز والقول بالوقف فيما نحن فيه **فالاول** ينافي وقوع الاجماع من باب السببية المقيدة ولا من العقل اذ لا مدخل له في اللغات ولا من بناء العرف لانه غير معلوم ومثله ما حكي عن المحقق الخوانساري عند الاجمال تمسكا باصالة الحقيقة في باب الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعددة فانهم اختلفوا فقيل برجوع الاستثناء الى الاخير وقيل الى الجميع بحيث لو رجع الى الاخير فقط صار مجازا وقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي فيكون حقيقة مط استعمل في الاخير فقط ام في الجميع وقيل بذلك ايضا لكن بزيادة انه لو رجع الى احد العمومات السابقة عليه فهو حقيقة اولا وسطا ام اخيرا وعن الغزالي الوقف بين القول الاول والثاني والرجوع الى الاخير فمتيقن على كل الاقوال عند فقد القرينة على تعيين غيره واما في غير الاخير فلا لزوم الاشتراك اللفظي والمعنوي بالمعنى الاول كالقول بالوقف واما على الاشتراك المعنوي بالمعنى الاخير فلا اجمال اذ المفروض ان ارادة الاخير عند عدم القرينة فمتيقن فاذا اريد الاخير من الاستثناء فلو اريد معه غيره لكان مجازا وان كان الغير لو اريد وحده لكان حقيقة اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان منهم من قال بان في صورة الاشتراك اللفظي والمعنوي بالمعنى الاعم يكون اللفظ عند عدم القرينة على ارادة غير الاخير غير مجمل بالنسبة الى غير الاخير بل يحكم بعدم ارادة الغير من اللفظ لانه لو راجع الاستثناء الى غير العام الاخير لزم التخصيص في غير الاخير ايضا والاصل في الاستعمال الحقيقة فلا وجه للتوقف في غير الاخير **ورد** المحقق الخوانساري ذلك بان العمل بالاصل ان كان من باب الوصف فهو غير حاصل هنا وان كان من باب السببية فان كان المراد ان القاعدة فلا نعقد على ذلك فهي كلية ممنوع لعدم الدليل على كليتها وان كان المراد ان الاصل عدم تعلق التخصيص بغير الاخير **ففيه** ان الشك في الحادث اذ الاستثناء قرينة على ارادة الاخراج والتجوز ولكن متعلقه غير معلوم ولا معنى لاجراء الاصل **فان قلت** يمكن في المجاز المشهور ان يقال الاصل عدم بلوغ الشهرة الى مرتبة تصير صارفة عن الحقيقة وقرينة على ارادة خلاف الظ **قلنا** ان هذا الاصل لا يفيد الوصف فلا يعمل به في باب الالفاظ كما ان بناء العرف على العمل به حيث يثبت الوصف **واما الثاني** فلان الاستعمالات من الاشياء الغير القارة بالذات فكل استعمال حادث غير الاستعمال السابق فنقول هذه الاستعمالات للفظ قبل صيرورتها مجازا مشهورا والاستعمالات بعد صيرورته مجازا مشهورا **فان اريد** ان الدليل قام على وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي في كل تلك الاستعمالات على سبيل الاستغراق فيستصحب هذا الوجوب فممنوع اولا والمستصحب ثانيا الاستصحاب اذ لا احتياج الى البحث **وان اريد** ان الدليل قام على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي في الاستعمالات التي كانت قبل صيرورة اللفظ مجازا مشهورا فموضوع الاستصحاب بعد صيرورته مجازا مشهورا اغترابي فلا يجري الاستصحاب في الاستعمالات المتأخرة عن الشهرة وما عرفت من ان كل استعمال موجود غير الاخر اذ على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي في الاستعمالات التي حصلت بعد الشهرة فممنوع المستصحب

المجاز المشهور

اللفظ مجازا مشهورا وبالجملة ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي الثابت له قبل صيرورته

المطلقة والثاني ينافي له وقوع الاجماع من باب السببية

ابن ادم اسحق

في المجاز المشهور

اولا ثم الاستصحاب ثانيا مضافا الى ان الامر قبل حصول الشهرة ايضا كان كذلك اى لازم الحمل على الحقيقة فما وجه التخصيص بالاستعمالات المتاخرة عن الشهرة **وان اردت** ان الدليل قائم على وجوب الحمل على المعنى الحقيقى عند مطلق الاستعمال بشرط وجود الكلى فى ضمن جميع الاستعمالات فيكون مآله الى الاستقراء كالاحتمال الاول الا ان متعلق الوجوب فى الاستقراء خصوصية كل فرد وههنا نفس الكلى مشروط بوجوده فى ضمن كل فرد بمعنى انه يجب الامتثال بالكلى فى ضمن اى فرد حصل فى الخارج **فالجواب** عنه هو الجواب السابق عن الاحتمال الاول وان اردت الاخير اعنى مطلق الاستعمال بشرط وجوده فى ضمن كل الاستعمالات **ففيه** انه يمكن الاتيان بالكلى فى ضمن فرد واحد ولا يجب الكل فقبل صيرورة اللفظ مجازا قد حصل الامتثال بالتكليف اى وجوب الحمل على المعنى الحقيقى واما بعده فالوجوب مشكوك فلا يستصحب **فان قلت** على الاحتمال الاخير ان لم يستعمل عند هذا المخاطب قبل صيرورته مجازا مشهورا فما حصل الامتثال منه لوجوب الحمل على المعنى الحقيقى ولو مرة فلو استعمل بعده لزم الحمل على المعنى الحقيقى ولو مرة ويتم الامر فى الباقى بعدم القول بالفصل **قلنا** وجوب الحمل ولو مرة قبل صيرورته مجازا مشهورا مشروط بالاستعمال الذى كان قبل صيرورته مشهورا حين التلفظ **قلنا** الموضوع متعدد بتعدد الاستعمال فلا يجرى الاستصحاب **واما الثالث** فعليك بما مر فى الثانى **واما الرابع** فلانا نفرض الكلام فيما كان الالتفات الى الاستعمالات المجازية حين التخاطب والتلفظ حاصلا فان قلت فى صورة الوهم بعدم الالتفات حين التلفظ والشك فيه ونفيه بالاصل يتم المطلوب بالاستصحاب وفيما عداها بالاجماع المركب قلنا هذا مقلوب عليكم اذ لنا ان نقول فى صورة التسليم بالالتفات حين التلفظ نحكم بظهور المعنى المجازى لظهوره عند الالتفات كما هو المفروض وبالاجماع المركب يتم المطلوب فى ما عداها فاما ان يتوقف بالتساقط او يقدم المجاز لان ضميمة اجماع المركب اصالة عدم الالتفات الى الاستعمالات وضميمة اجماعنا بقاء الظهور فى المعنى المجازى وهذا متقدم على الثانى **واما الخامس** فلانا نفرض الالتفات اولا وثانيا نقول ان الغالب هو الالتفات **واما السادس** فلان الشك فى هذا الاستصحاب فلا يعتبر مضافا الى ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق ما شاء وليس للسامع ان يحكم بارادة الحقيقة بمجرد السماع الا ان يتم الكلام اذ له قبل التمام ان يلحق القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة **فان قلت** لا شئ فى المفروض حتى يكون قرينة صارفة **قلنا** الشهرة خاصة لا تنفك عن اللفظ فلا يحسن للسامع ان يحكم بالحقيقة بمجرد السماع اذ لعل الشهرة قرينة المجاز فيتوقف مضافا الى ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب ظهور المجاز الذى حصل بعد الالتفات الى الاستعمالات المجازية كما هو المفروض فى المجاز المشهور **واما السابع** فلان الغالب فيما قرينة فيه بل الكل هو الحقيقة وفيما كان قرينة هو المجاز وما فيه شهرة لا نعلم انه من الصنف الاول او الثانى لاحتمال كون الشهرة قرينة وعدمه فهو صنف خارج عن القسمين فى نظرنا وان كان داخلا فى الواقع فى احدهما فالحكم بكونه من احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح اللفظ بمجرده قبل الاستعمال كان مقتضيا للحمل على الحقيقة فيستصحب فهو مسلم لكنه غير مفيد اذ نحن نقول ان اللفظ بنفسه مقتض للحمل على الحقيقة حتى بعد صيرورته كان دائما ومحتاجا الى دفع المانع كعدم الاتيان بلفظ يرمى لكن دفع المانع قد يكون بعدم ذكر القرينة وقد يكون برفع احتمال كون الموجود قرينة على المجاز كالشهرة لان رفع نفس الشهرة غير ممكن فلا بد من اثبات ما يدل على انها ليست قرينة حتى يكون اقتضاء الوضع على الحمل على الحقيقة سليما عن معارضة الشهرة مضافا الى ان الجواب المتقدم عن استصحاب وجوب الحمل على الحقيقة من الترديد آت ههنا بعينه فتدبر فظهر ان الحق هو الوقف لكن توقفا فقاهيا لا اجتهاديا بمعنى انا لا نعلم ان بناء العرف على تقديم المجاز او الحقيقة المرجوحة والادلة من حيث القواعد الخارجية متعارضة ايضا لا انا لا نعلم ان بناء العرف على الوقف حتى يكون توقفا اجتهاديا لا فقاهيا ثم ان بعض من الافاضل قال يمكن استعمال اللفظ الذى يرجح المرجوحة الحقيقية صحيح واما على المذهبين الاخيرين فلا بد من نصب قرينة على ارادة الحقيقة والمتوقف لا بد له من نصب القرينة مطلقا ارادة الحقيقة او المجاز حذرا من لزوم الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من غير نصب قرينة على الاول وحذرا من الخطاب بالمجمل الذى على الاخير اى الوقف وكلاهما باطلان **واما المقام الخامس** فعلم ان ما ذكره صاحب المعالم فى خصوص استعمال الامر فى الندب وصيرورته مجازا مشهورا فاسد من وجوه **الاول** منع الغلبة بمرتبة يصير اللفظ مجازا فى الندب اذ حال الائمة عليهم السلام كحال سائر الانام وتكلماتهم كتكلماتهم على معاصريهم فلا ريب ان غلب تكلمات الناس واغلب اوامرهم انما هو فى الوجوب وان ارادة الندب فى غاية القلة نعم استعمال الصيغة فى الندب فى الاوامر الشرعية غالب وكثير لا فى سائر محاوراتهم مع عبيدهم ومع الناس كسائر اهل العرف فانهم فيها مثلهم ولا ريب ان غلبة خصوص الاوامر الشرعية فى الندب لا يصير اللفظ مجازا مشهورا بل السبب لصيرورة اللفظ مجازا مشهورا هو غلبة الاستعمال لا الغلبة فى موضع خاص من تكلمات اهل اللسان **الثانى** النقض بالعام المستعمل فى الخاص حتى قيل ما من عام الا وقد خص منه مع ان صاحب المعالم لا يتوقف فى حمل اللفظ على العموم عند فقد القرينة على الخصوص ولا يقول بصيرورة العام مجازا مشهورا فى الخاص وكذا استعمال المطلق فى المقيد كثير فى الغاية واستعمال الالفاظ العبادة فى المعانى الشرعية كثيرة مع ان صاحب المعالم قال فى بحث الحقيقة الشرعية بعد ثبوتها وبالحمل عند عدم القرينة على المعنى اللغوى فلو كان مطلق الغلبة موجبة لصيرورة المجاز راجحا وسببا للوقف فلم لا يتوقف مطلقا وفى كل الموارد فان قلت النقض بالعمومات المخصصة والمطلقات المقيدة فاسد لان فان بناء العرف على ...

الفعل ح واتفاق المسلمين على كون اوامره من جانبه تعالى الا ان يجعل الاخير من باب القرينة ودليل الخصم ضعيف فت وتظهر الثمرة في مقام التوكيل في النذر فيما لو توضأ الصبي ثم بلغ بالسن مثلا او صلى الظهر ثم بلغ قبل خروج الوقت **اصل في الامر الوارد عقيب الحظر** هل الامر الوارد عقيب الحظر ولو وهما يفيد الوجوب والندب والاباحة الخاصة او العامة او يتبع ما قبل النهي اذا علق الامر بزوال علته او لابد من الوقف وجوه ومرجع النزاع الى ان تقدم الحظر هل هو قرينة صارفة ام لا كنزاعهم في صارفية الشهرة والضمير الراجع الى بعض افراد العام والاستثناء الواقع عقيب الجمل وغيرها من الصوارف التي لها جهة جامعة وافراد كثيرة مع خفاء صرفها ومحله اذا تعلق الامر بنفس المحظور والاصل فيه الوقف سواء

قلنا بعدم القرينة حتى المقتضي لحمل اللفظ على الحقيقة او وجودها اما اجراء الاصل سوى ان الاصل عدم صارفية هذا الحادث وعدم الالتفات اليه لو ان الاصل الحقيقة مستصحبا الظهور او ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فلا وجه له والحق افادته الاباحة العامة مطابقة وان انصرف اطلاقه الى الاباحة الخاصة للتبادر فتا تجح سائر الاقوال ضعيفة نتائج

غلب هو نوع التخصيص التقييد لامرتبة خاصة منهما حتى يصير كثرة استعمال اللفظ فيهما موجبا لصيرورته مجازا مشهورا وغلبة نوع التخصيص لا يوجب المجاز المشهور **قلنا** وان كان خصوصيات التخصيص متعددة وكل خاص غير غالب الاستعمال لكن نوع التخصيص واحد غالب فلابد عند سماع العام من التوقف في انه اراد العموم او مرتبة من مراتب الخصوص وان لم نعلم بخصوصها فلابد من الحكم بالاجمال ايضا **الثالث** ان تلك الكثرة في الامر قد حصلت من ملاحظة كل الاوامر الواردة من كل الائمة ع وليست اوامر كل واحد كثيرة الاستعمال في الندب فالصيغة عند كل واحد منهم ع وعند كل واحد ليست من المجاز الراجح فمثل امر الصادق ع لا يمكن التوقف فيها ولا حملها على المعنى المجازي لان المستعمل في ذلك لو سلم انه مجاز مرجوح او مساو للراجح وقد كان ايضا في الواقع فلا يفهم من اللفظ عند الاطلاق يومئذ الا المعنى الحقيقي وما فهمه الراوي حجة لنا فلابد للحكيم من القاء الخطاب على لسان المخاطب وليس الا المعنى الحقيقي كما هو واضح **ضابطة** اذا قال المولى لزيد ان يفعل كذا فهل يكون الامر بالامر امرا من الامر الاول للثالث وهو زيد ام لا وتظهر الفائدة فيما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل يجوز لبكر ان يتصرف فيه قبل ان يامره عمرو ام لا فعلى الاول نعم وعلى الثاني لا وهل يصح بيع بكر قبل امر عمرو ام لا مبني على القولين وفيما لو نذر ان يعطي من اتى بمطلوب الشارع درهما فراى صبيا يصلي فان قلنا بان قولهم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع امر للاطفال لان الامر بالامر امر من الشارع على الطفل يبرء نذره باعطائه الدرهم وان قلنا بان الامر بالامر ليس امرا من الشارع بل عمل الطفل تمريني محض لا شرعي فلم يبر نذره باعطائه الدرهم ايا وفيما لو توضأ فبلغ قبل حدوث ناقض منه ففي وجوب الوضوء عليه للصلوة مرة ثانية لان ما اتى به لم يكن مطلوبا من الشارع ام يكفيه الوضوء الاول وجهان مبنيان على الخلاف وفيما لو صلى الظهر ثم بلغ قبل خروج الوقت فان قلنا بان الامر بالامر امر فيكون صلوته الاولى مشروعة فلا اعادة عليه ثانيا لاصل البراءة ولم يكن المطلوب الا صلوة واحدة ووجوب صلوة اخرى يحتاج الى دليل والوجوب خلاف الاصل وان قلنا ان الامر بالامر ليس امرا فصلوته لم تكن مشروعة فعليه الصلوة ثانيا فهذه ثمرة مترتبة على النزاع من حيث هو وان امكن وجود دليل خاص في المسئلة الفقهية على احد الطرفين ولمناسبة المسئلة الفقهية اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق هو القول الاول لان المتبادر كون المامور به مطلوبا من الثالث عن جانب الامر الاول وكون من باب التبليغ ولعدم صحة السلب لا يصح ان يقال انه ما امر بذلك بعد العلم بالواسطة وان كان الطلاق لفظ امره منصرفا الى صورة عدم الواسطة ولبناء العرف على ذم المامور الثالث لو لم يامره الواسطة مع سماع الثالث امره بالامر وتركه الامتثال بالمطلق فلو اعتذر الثالث في ترك الامتثال بان الثاني ما امرني لم يسمع منه عند العقلاء بل هو مذموم عندهم ولاطباق العقلاء على ذم الامر الاول فيما لو عاقب الثالث وقال لم اتيت بالمطلوب قبل ان يامرك الواسطة اذ التابع سمع الخطاب وامتثل به قبل امر الواسطة ولاتفاق المسلمين على كون اوامر الرسول من جانب الله مع انه امر بالواجبات الكثيرة ولم يقل ان الله امركم بكذا وكذا الخاصة اتفقوا على كون اوامر الائمة ع اوامر من الله تعالى مع ان اوامرهم على سبيل اوامر النبي ص وليس ذلك الا لان الامر بالامر امر الا ان يجاب عن الاخير بان الدليل الخارجي قد قام على ذلك في اوامر الرسول والائمة كما يشهد عليه قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ومحل الكلام دلالة نفس الامر عليه عند فقد القرينة فاوامرهم من قبيل ان يقول المولى بلغ امري بالامر الفلاني وهو خارج عن محل النزاع لوجود القرينة **استدلوا** للقول الثاني بان قول القائل مر عبدك ان يتجر لا يفهم منه الامر على العبد من الاول بالتجارة ولا التعدي والتصرف في ملك المولى ولا التناقض في كلام الاول عليه وكون الامر بالامر امرا فرع تسلط الامر الاول على الثالث وفرع عدم تفويض امر الامر الاول الى الامر الثاني على الاطلاق بل انما هو حيث لم يكن الامر مفوضا الى الثاني وكان تعيين المامور به من الامر الاول فلو عين سلطان حاكما في بلد فوض اليه امر البلد لم يكن اوامر الحاكم اهل البلد على الاشياء الخاصة من اهل البلد **ضابطة** اختلفوا في الامر الوارد عقيب الحظر او ظنه او احتماله او توهمه هل يفيد الوجوب ام لا على اقوال الوجوب والندب والاباحة الخاصة والاباحة العامة اعني مطلق الجواز والتوقف والتبعية لما قبل النهي اذا علق الامر بزوال علة النهي كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين واذا حللتم فاصطادوا ولو الكلام في مقامات **المقام الاول** فاعلم ان النزاع المذكور الى ان الحظر السابق هل هو قرينة صارفة للامر عن معناه الحقيقي ام لا وهذا النزاع جار في كل الصوارف وكل الالفاظ فما الوجه في تخصيص الامر من بين الالفاظ بالنزاع وتخصيص خصوص عبارات المذكور بالجدال فان الصوارف كثيرة مختلفة ويمكن توجيه ذلك بان نقول ان خصوصيات الصوارف مما لا يمكن جمعها وضبطها والتكلم فيها وكان ذلك فوق طاقة البشر ولم يكن بد للعلماء التعرض لها واما انواع الصوارف واصنافها التي لها جهة جامعة وافراد كثيرة فهي ايضا مختلفة قسم لا خفاء في كونها صارفة وقرينة كاكثر القرائن اللفظية وقسم يكون عكس ذلك وقسم يكون فيه خفاء فيقع النزاع فيه لتداوله وكثرة الحاجة اليه وخفائه وذلك كنزاعهم في صارفية الشهرة في المجاز المشهور وفي ان الضمير الراجع الى بعض افراد العام هل يخصصه ام لا وفي الاستثناء الواقع عقيب الحظر يصرفه عن الوجوب ام لا فظهر ان النزاع فيما نحن فيه لاجل الشك في الصرف وفي خصوص الصارف واما خصوصية الامر فلا مدخلية لها في النزاع **واما المقام الثاني** فاعلم ان النزاع انما هو فيما كان المحظور مامورا به كقول السائل الماء يمر عليه الجيف والكلاب فهل اشرب منه او اتوضأ فقال ان تغير الماء فلا تشرب منه ولا توضأ فاذا لم يتغير فاشرب منه وتوضأ واما نحو قول القائل لعبده بعد نهيه اياه من الخروج من الحبس الى المكتب فليس مما نحن فيه واما **المقام الثالث** فاعلم انه لا مرية

اخرج من الحبس

وصرف بعين

اصل في المرة والتكرار هل الامر بمجرده للمرة او التكرار او مشترك بينهما او للمهية المحضة اولا بعين الوقف اقوال ثم المرة قد يراد بها ايجاد الفرد الواحد وقد يراد بها الدفعة والنسبة بينهما عموم مطلق ثم هي اما لا بشرط او بشرط لا التقييد او بعدد والتكرار ايضا يكون بتقييدها او بعدده او المراد دلالة اللفظ على التكرار الابدي وان كان التقييد بالامكان العقلي او الشرعي ثابتا من الخارج واما ثمرة الخلاف فتظهر في انه ان اتى بافراد من المهية تدريجا فعلى المرة التقييدية لا امتثال وعلى تعدد المطلوب يكون بالاول ممتثلا وبما زاد عاصيا وعلى اللابشرط والمهية من حيث هي ممتثل بالفرد الاول يقينا وفي امتثاله بالفرد الزائد وجهان اظهرهما العدم بل هو عاص في الزائد للبدعة لا لدلالة اللفظ

قوله في المرة والتكرار

الاصل الاصيل في المسئلة يظهر من بعض التزديدات بانا ان قلنا بان عدم القرينة جزء المقتضي فالشك في وجود اي وجود عدم القرينة فيما نحن فيه يرجع الى الشك في عدم القرينة يرجع الى الشك في وجود المقتضي المركب من الجزئين اعني اللفظ وعدم القرينة فنحكم بان الاصل عدم وجود المقتضي فنتوقف في الحمل على المعنى الحقيقي وان قلنا ان المقتضي نفس اللفظ الموضوع والقرينة مانعة فعند الشك فيها يقال الاصل عدم المانع فيحكم بالحقيقة فالامر فيما نحن فيه في الحمل على المعنى الحقيقي دائر مدار كون عدم القرينة جزء المقتضي او القرينة من الموانع فان قلنا بالاول فالاصل الوقف وان قلنا بالثاني فالاصل الحمل على الحقيقة لان مرجع الشك الى الشك في وجود الشك المانع المنفي بالاصل **وفيه** انا ان قلنا بكون القرينة مانعة فلا شك في اجراء اصالة عدم المانع ولزوم الحمل على الحقيقة وان قلنا بكون عدمها جزء المقتضي يمكن اجراء الاصل ايضا لانه على ذلك يصير المقتضي مركبا من امرين احدهما اللفظ الموضوع والاخر عدم القرينة وهو موجود موافق للاصل عدم القرينة فاحد الجزئين ثابت بالوجدان والاخر بالاصل فنحكم بتحقق المقتضي بجزئيه ونحكم بالحقيقة فلا يتفرع على كون عدم القرينة جزء المقتضي او القرينة مانعة ثمرة في المسئلة هذا اذا كان الشك في حدوث القرينة واما اذا شككنا كون الحادث قرينة ام لا فالاصل لا يجري بالنسبة الى وجود ذلك الحادث على المذهبين لانه متيقن الحدوث واما اجراء الاصل بالنسبة الى عدم صارفية الحوادث وهذا ايضا على المذهبين فلا فرق بين الصورتين فان قلت فعلى ما ذكرت نقول فيما نحن فيه الذي هو من قسم الاخير ان الاصل هو الحمل على الحقيقة لاصالة عدم كون ذلك الشيء اعني الوقوع بعد الحظر مانعا وقرينة قلنا هذا الاصل في اللوازم وهو فيها غير جار كما سيعرف فان قلت الاصل الحقيقة لاصالة عدم الالتفات الى القرينة قلنا ان اردت اصالة عدم التفات المخاطب فهو وهم اذ هو يعلم الوقوع بعد الحظر وان اردت عدم التفات المتكلم فكذلك ولو سلمنا عدم امكان التفاتهما قلنا انه خلاف الظاهر والاصل عند العدم لا يعمل به بل الظن في موضوع المستنبط حجة فان الظاهر هو الالتفات فان قلت الاصل الحقيقة لاصالة الظهور قلنا الجواب امامر في الجواب المشهور فان قلت الاصل وجوب الحمل على الحقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة قلنا مر الجواب في ذلك سابقا فظهر ان الحق من حيث الاصل الوقف واما من حيث الادلة الخارجية فالحق ان الامر الوارد عقيب الحظر يفيد الاباحة بالمعنى الاعم مطابقة وانما الظاهر من الاطلاق هو الانصراف الى الاباحة الخاصة اعني تساوي الطرفين لنا على ذلك التبادر فان المتبادر من قول المولى اخرج من الحبس بعد نهيه اياه عنه ليس الا الاذن في الخروج فالذي يدل عليه اخرج مطابقة هو مطلق الاذن من دون تعيين فصل واما الاطلاق لفظ اخرج فالظاهر انصرافه الى الاباحة بالمعنى الاخص واما الغالب من الاستعمالات فيما نحن فيه فهو غير معلوم حتى يلحق عليه المشكوك واما القائل بالحمل على الوجوب فان تمسك باحدى الاصول المتقدمة فقد مر الجواب عنها وان تمسك بفهم العرف فقد عرفت انه يفهم الاباحة وان تمسك ببعض الادلة الخارجية كالاية الاولى المتقدمة ونحوها فنقول انا لا نمنع من استعمال الامر بعد الحظر في الوجوب لكن مطلق الاستعمال لا يثبت المطلوب وثانيا بكونه للاباحة في الاية الثانية المتقدمة واما القائل بالندب فان تمسك بالقرب العرفي بعد تعذر الحقيقة وتعدد المجاز ففيه ان الاقرب عرفا هو الاباحة كما مر وان تمسك بالقرب الاعتباري فهو غير معتبر بالذات مضافا الى انه معارض مع الاقرب عرفا فيطرح وان قلنا بكونه معتبرا بالذات واما القول بكونه للاباحة الخاصة فيدفعه ان المتبادر من حاق اللفظ مطلق الاذن وانما الاباحة الخاصة يفهم من الاطلاق فهذا القائل اخطأ في فهم الاباحة العرفية من حاق اللفظ واما التفصيل والتوقف فيظهر دليلهما وجوابهما مما مر **ضابطة** هل الامر بمجرده للمرة او التكرار ام مشترك بينهما لفظا ام هو للمهية من حيث هي من دون اشعار باحد الامرين او للمهية المرددة بين الامرين بان يكون قيد التردد ماخوذا في البين وان لم يعرف به قائل او الوقف اقوال ثم ان المرة قد يطلق ويراد بها ايجاد الفرد الواحد من المهية المامور بها وقد يطلق ويراد بها الدفعة كما لو فعل شخص فعلا دفعة واحدة وانحل المأتي من الافراد متعددا فيقال انه فعل ذلك مرة اي دفعة فلو قال لعبيده انتم احرار يقال ان العتق وقع مرة اي دفعة واحدة وانحل العتق مائة والنسبة بين المعنيين عموم مطلق فان كل مرة بالمعنى الاول يقال له المرة بالمعنى الثاني ولا عكس ثم القول بافادة الامر المرة يتصور على وجوه لانها اما ان يكون لا بشرط بمعنى ان الامر يدل على ايجاد المهية مرة والسكوت من جواز الاتيان بالاكثر وعدمه او يكون بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة اما بطريق التقييد اي توقف حصول الامتثال راسا على الاتيان مكررا بحيث يكون الاتيان بالجميع امتثالا واحدا وكان الاتيان بكل فرد جزء للمامور به والاخر حصول الامتثال عند الاتيان بفرد بالنسبة الى الفرد الملاتي به ان كان عاصيا بالزائد فيحصل له تكاليف عديدة ولكن الظاهر الاخير ثم ان مراد القائل بالتكرار ليس حصول الامتثال بمجرد حصول مسمى التكرار بل يقول ظاهر اللفظ التكرار الدائمي الابدي وان كان التقييد بالامكان العقلي والشرعي معا من التقييد الخارجي فيلاحظ ثابت اعتبارها بدليل خارج واما ثمرة النزاع فنقول فيها ان الاتيان بافراد المهية اما ان يكون في زمان واحد اي دفعة كان يقول لعبيده بعد قول المولى اعتقوا ايا كم لوجه الله او يكون تدريجيا كان يصلي بصلوة عديدة او يعتق واحد بعد اخر اما الدفعي فيجي الكلام فيه واما التدريجي فنقول لو اتى بعد قوله صل بصلوة عديدة فعلى المرة التقييدي لا يكون ممتثلا بالفرد الاول ولا بغيره وعلى تعدد المطلوب يكون بالفرد الاول ممتثلا وبما عداه عاصيا وعلى المرة اللابشرط والقول بالمهية من حيث هي يمتثل بالفرد الاول وفي امتثاله بالفرد الزائد وجهان

بمعنيهما

على المرة

اصلا

يريد بالمرة الفرد الواحد فعلى المرة التقييدية لا امتثال وكذا على تعدد المطلوب ان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي وان قلنا بجوازه ولكن لم يعين المامور به بما اشترط
للاشتراط والمهية يكون الحال كتعدد المطلوب لا ان النهي هنا للتشريع ويظهر الفرق بين الاخيرين في النية وجه وكان المراد بالمرة هو الدفعة فعلى المرة التقييدية لا يتحقق
حقيقة التشريع المحرم للفرد الزائد وعلى تعدد المطلوب يبنى الامر على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه بالتفصيل المتقدم انفا وكذا على المرة اللااشتراطية والمهية
يبنى الامر على جواز الاجتماع وعدمه نتايج

يظهر من صاحب المعالم الاول حيث قال في جواب القائل بالمرة محتجا عليها بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا اذ هو انما صار ممتثلا
لان المامور به انما هو المهية وقد حصلت بالمرة لا لان الامر ظاهر فيها بخصوصها اذ لو كان كذلك لما صدق الامتثال بالافراد اللاحقة على القول بالمهية
واورد عليه بان حصول الامتثال بالافراد اللاحقة موقوف على تعلق الامر بها وشمول المراد لها وح نقول ان كان الاتيان بتلك الافراد على سبيل اللزوم
والوجوب لزم التكرار وانت تقول بالمهية وان كان الفرد الاول وجوبا وما زاد ندبا لزم استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي فهو فرع الجواز اولا
وفرع القرينة ثانيا وعلى تقدير الاشتراك المعنوي بان يراد من الامر مطلق الطلب يحتاج الى القرينة ايضا لانه مجاز **فان قلت** لعل مراد صاحب المعالم
حصول الامتثال بسبب الفرد الاول كما توهمه القائل بالمرة التقييدية فكلامه يكشف عن انه فهم من كلام القائل بالمرة التقييدية فيكون معنى كلامه انه
لو اتى بالفعل ثانيا وثالثا لعد ممتثلا واتيا بالمامور به في الفرد الاول ولا يعد غير ممتثل راسا كما هو لازم المرة التقييدية **قلنا** هذا خلاف
ظاهر عبارته مع ان القول بالمرة لا ينحصر بالتقييدية **فان قلت** لصاحب المعالم ان يقول المتبادر من قوله صل هو وجوب ايجاد المهية من دون تقييد
بالمرة والتكرار ولكن يستفاد منه حسن الاتيان بالمهية مطلقا في ضمن كل فرد وان لم يكن مطلوبا على الاطلاق بهذا الامر ولكن استفادة المعنى الاول
بالمطابقة والثاني بالالتزام وح لو اتى باي فرد كان ممتثلا بالاتيان بما هو حسن عند الامر وان لم يكن مطلوبا منه وليس لصحة الاتيان بما هو
محبوب المولى فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي **قلنا** دلالة الامر على ما ذكرت ممنوع واذا ثبت عدم دلالته على حسنه وعدم دلالة الامر
على لزوم الاتيان باكثر من مرة لا اثم في الزائد لانه لا امر فلا صحة ولا امتثال واذا لم يكن امر كان منهيا عنه لان العبادة توقيفية فيكون الاتيان بها
من الشارع بقصد المطلوبية تشريعا محرما فيكون القول بالمرة بطريق تعدد المطلوب لكن هو يقول بدلالة اللفظ على عدم جواز الاتيان
بالاكثر ونحن نقول بعدم جوازه من باب البدعة والدليل الخارج **وتظهر الثمرة** في ورود دليل اخر على جواز الزيادة فعلى ما قلنا من كون حرمة
الزائد من باب البدعة لا معارض للدليل الوارد وعلى قول المرة التعدد المطلوبي يحصل التعارض بين ظاهر الامر الناهي عن الزائد مع الدليل الوارد
هذا اذا كان الاتيان بالافراد تدريجيا واما اذا كان دفعيا وكان المراد بالمرة المعنى الاخص اعني الاتيان بفرد واحد ففي مثل ما لو اعتق عبيده دفعة
وقال الشهيد الثاني رحمه الله بعد قوله اعتق على القول بالمرة التقييدية لا يحصل الامتثال مطلقا وان كان العتق صحيحا على كل الاحتمالات بناء على عدم دلالة النهي
في المعاملة على الفساد وعلى القول بتعدد المطلوب ان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي لم يحصل الامتثال ايضا مطلقا وان قلنا بجوازه فان كان تعيين المامور به بعتقه
او المنذور عتقه لازما لدليل خارج او لاجل نذره عتق المعين ولم يعين المعتق فلا يحصل الامتثال ايضا وان لم يكن التعيين لازما فعده ان المعتبر
او لعدم امكان التعيين مثلا حصل الامتثال واذا احتيج الى تعيين المامور به والمنذور من بين الافراد المأتي بها دفعة في الصورة الاخيرة التي حصل فيها الامتثال
يستخرج بالقرعة فالمخرج معتوق سائبة والبواقي تبرعا **وتظهر الفائدة** في مقام الارث فلو كان المعتق سائبة لم يرثه مولى المعتق له اذ انتفى الانساب المعتوق وان كان
العتق تبرعا ورثه مولاه في الحالة المذكورة وعلى القول بالمرة اللااشتراطية والطبيعة يبنى الامر على جواز اجتماع الامر والنهي ايضا بالتفصيل المذكور
في صورة تعدد المطلوب مما استفيد من اللفظ دونهما فان النهي فيهما انما هو للبدعة عند الاتيان بالزائد لعدم الدليل على لزومه وجوازه والامتثال بها
انما يمكن بالامتثال في ضمن فرد واحد حاصل في غير ضمن الجميع بان ياتي بفرد واحد منفردا فلو اتى بفرد زائد على الواحد دفعة لكان اتيانا بالكل
بقصد الامتثال وقد ظهر انه تشريع ومحرم واما الفرق بين اللااشتراط والطبيعة فغير منصوص من تلك الحيثية الا ان يفرق بينهما بانه يحصل الامتثال
في الافراد الزائدة على القول بالطبيعة على الوجه الذي مر من ان اللفظ يدل على شيئين لزوم الاتيان بالمهية في الجملة وحسنها فيحصل الامتثال والصحة
في الزائد ايضا على القول بالمهية دون القول بالمرة اللااشتراطية عند الامتثال وان كان ذلك بعيدا ايضا على القول بالمهية فتدبر ويمكن ان يفرق
بينهما في النية فان القائل بالمرة اللااشتراطية عند الامتثال ينوي الاتيان بالمامور به المتصف بالمرة فينوي اتيان الصلوة مرة لان المامور به عنده
هو الصلوة مرة واما القائل بالمهية فينوي الاتيان بالمامور به من دون تقييد بالمرة هذا كله اذا قلنا بان المراد من المرة هو الفرد الواحد واما اذا كان
المراد فيها الدفعة بالمعنى الاعم الشامل للمرة بقسميها فنقول اذا كان المراد من المرة معناها الاعم اي الدفعة فعلى القول بالمرة التقييدية يقول ان
اللفظ يدل على اتيان المهية دفعة واحدة والدفعة الواحدة وان كانت حاصلة عند الاتيان بفرد واحد لا ازيد وعند الاتيان بالجميع دفعة واحدة
ولكن القدر المتيقن من حصول الامتثال انما هو القسم الاول من الدفعة واما الثاني فلما لم يكن دليل على جواز الاتيان باكثر من واحد وحصول
الامتثال عند الاتيان بالاكثر عند الاتيان بالجميع دفعة واحدة بقصد الامتثال بالزائد حراما للبدعة للاصل فان ما لم يحصل جوازه شرعا
حرم فعله بقصد انه من الشارع فقصد حصول العتق بالنسبة الى جميع الافراد في صورة الاتيان بالجميع دفعة واحدة حرام فالقدر المتيقن من حصول
الامتثال والوصول من الشارع هو الصورة الاولى ولا الاخيرة فاذا لعدم الدليل على جواز ما كان الاتيان بالاكثر فيها حراما فاذا كان حراما
كان الامتثال بالمرة التقييدية غير حاصل لانه كان منهيا عن الاتيان بالزائد الى الواحد ولو في دفعة واحدة لما مر من عدم الدليل واذا كان الاتيان بالزائد
حراما كان مخالفا للامتثال اذ الامتثال على هذا القول انما يحصل عنده بالزائد على تركه والحاصل انه لا فرق في عدم حصول الامتثال عند الاتيان
فان القائل بالمرة اللااشتراطية

بالجميع

ثم مقتضى الاصل العملي متى دار الامر بين التكرار بمعنى التقييد للاشتغال والبراءة او بين المرة اللابشرط او المهية وبين المرة التعددية هو المرة اللابشرط الاصل البراءة او بين المرة التقييدية واللابشرط او بينها وبين المهية اللابشرط هو المرة التقييدية لاصل الشغل وهكذا فقس سائر صور الدوران واستخرج نتايج الافكار

في تأسيس الاصل في مسألة التكرار

بالجميع دفعة واحدة بين القول بان المراد من المرة المعنى الاخص والاعم اذ المكلف على ذلك القول كان منهيا عن الاتيان بالزائد واما على القول بان المراد من المرة معناها الاعم فكذلك لا يحصل الامتثال ايضا لاجل دلالة الاصل عليه لا فرق من دلالة اللفظ على حرمة الزائد وبين دلالة الاصل اي حرمة البدعة عليه لحصول الحرمة في الصورتين فالامتثال لا يحصل بالنسبة الى المعنيين بالمرة التقييدية عند الاتيان بالجميع دفعة واما اذا كان المراد من المرة التعدد المطلوبي فالامر مبني على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه بالتفصيل المتقدم فيما كان المراد من المرة ايجاد الفرد الواحد واثبات كون الزائد على الواحد منهيا عنه وانكان المراد من المرة الدفعة فلما هو مما ذكرنا من عدم الدليل على جواز الاتيان في ضمن الجميع دفعة واحدة واذا صار حراما كان حكم المسئلة متفرعا على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه بالتفصيل سابقا وكذا الكلام بالنسبة الى المرة اللابشرط والطبيعة كليهما والفرق بين التعدد المطلوبي في الصورتين مع مبني على جواز الاجتماع الامر والنهي بالتفصيل المذكور هو ان حرمة الزائد في صورة كون المراد من المرة الفرد الواحد انما كان من دليل لفظي اي من دلالة اللفظ بخلاف ما اذا كان المراد منها الدفعة فان الحرمة حصلت من دليل خارج هو البدعة واما المرة اللابشرط والطبيعة فالامر فيهما ايضا مبني على جواز اجتماع الامر والنهي وكان الحرمة في الصورتين اعني كون المراد من المرة احد من المعنيين انما ثبت من دليل خارج لا من اللفظ فلا فرق من تلك الحيثية واما التكرار فيحصل الامتثال فيه بعد الاتيان بكل الافراد الممكنة سواء اتى بها دفعة ام تدريجا ثم انه لا بد من تأسيس الاصل من حيث العمل ومن حيث الاصل اللفظي الفقاهتي ومن حيث الاصل اللفظي الاجتهادي وفي الاخيرين يجري الاصل من حيث دلالة اللفظ ووضعه اما الاصل العملي فنقول فيه ان الاصل في التكرار اذا كان الشك في ان التكرار بعد ثبوته هل هو تقييدي او تعدد مطلوبي هو الاول لرجوع الشك الى الشك في جزئية افراد المامور به وعدمها للشك في ان كل فرد واجب مستقل او جزء للواجب الذي هو المجموع المركب من الافراد فنقول لا يحصل القطع بالامتثال مع هذا الشك الا بعد الاتيان بالكل فمقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب الحال ان لا يحكم بالامتثال وسقوط الامر الا بعد الاتيان بالكل وهذا عين التكرار التقييدي مضافا الى اصالة البراءة عن تعدد التكليف اللازم على فرض كونه تعددا مطلوبيا اذ يكون كل فرد واجبا مستقلا ويكون التكليف متعددا والاصل البراءة عنه وتظهر الفائدة في تعدد العقاب ووحدته فينضم اصالة الاشتغال واصالة البراءة فيحكم باتحاد التكليف وبعدم حصول الامتثال الا بعد الاتيان بالكل **واذا دار** الامر بين المرة اللابشرط والمهية اللابشرط وبين المرة التعدد المطلوبي فالاصل العملي كون المرة اللابشرط لاصالة البراءة من تعدد التكليف الحاصل من تعدد المطلوب اذ عليه يجب الفرد الواحد ويحرم الزائد والاول مقطوع على التقديرين والثاني منفي بالاصل **فان قلت** حرمة الزائد على المرة على التقادير اما على تعدد المطلوب فبدلالة اللفظ واما على الاخيرين فلما مر من حرمة التشريع فلا اصل في البين **قلنا** انه على الاخيرين يحرم الزائد اذا اتى بقصد الشرعية لا مطلقا اذ لو لم يقصد الشرعية بالزائد ربما كان الاتيان به مباحا بخلاف تعدد المطلوب فان الاتيان بالزائد فيه حرام مطلقا لتعلق النهي اللفظي به كما انه لو نهى الشارع عن صلوة خمس كعات لم يجز الاتيان بها مطلقا **واذا دار الامر** بين المرة التقييدية واللابشرط او بينها وبين المهية اللابشرط فالاصل المرة التقييدية لاصالة الاشتغال اذ على الاخيرين لو اتى بالزائد لم يكن منافيا للامتثال بالفرد الاول وان قلنا بحرمة الزائد للتشريع بخلاف الاول اي المرة التقييدية فان المامور به فيه مركب من الاتيان بالفرد الاول وترك الزائد بحيث لو اتى بالزائد لم يكن ممتثلا اصلا ومقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حصول الامتثال هو ان لا يكون ممتثلا اصلا اذا اتى بالزائد وهذا عين المرة التقييدية **فان قلت** هذا يتم اذا اتى المكلف بالافراد تدريجا واما لو اتى بها دفعة لا يتم اذا قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي فان الامتثال ح غير حاصل حتى على الاخيرين فلا ثمرة بين الاقوال قلنا في ذلك المقام ايضا يحكم بالمرة التقييدية لاصالة البراءة عن تعدد التكليف الحاصل من المرة اللابشرط والمهية اللابشرط الموجب لتعدد العقاب فالمدار يختلف بالنسبة الى التدريجي **فان قلت** تعدد التكليف وتعدد العقاب في الدفعي لازم على التقادير اما على الاخيرين فواضح واما على الاول والدفعي فلان المامور به هو الشيء محرم لاجل البدعة وهو ما زاد على الفرد الواحد **قلنا** فرق بين المقامين اذ على الاخيرين يحصل الامتثال ولا اثم ايضا ان اتى بالزائد لا بقصد الشرعية بخلاف التقييدية فان الامتثال معه لا يحصل اذا اتى بالزائد قصد به الشرعية المطلوبية ام لا ففيه تكليف زايد فاذا اتى بالافراد دفعة لا بقصد المشروعية والمطلوبية في الزايد على الواحد كان ممتثلا على الاخيرين ولا اثم عليه دون الاول لتعدد مقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حصول الامتثال ان يحكم بالاول **فان قلت** لو اتى بافراد دفعة ولم يقصد الشرعية والامتثال الا بواحد منها فعلى الاخيرين يحصل الامتثال ولا اثم وعلى الاول لا يحصل الامتثال للاتيان بالزائد ويحصل اثم سوى اثم ترك الامتثال بالمامور به لان هذا المكلف مع انه قد ترك الامتثال الى شيء لم يؤمر به هو الفرد الواحد المنضم الى فرد اخر بقصد الامتثال بالفرد الواحد المنضم وهو بدعة وحرام لان المامور به هو الفرد الواحد المنضم الى عدم الاتيان بالاخر لا المنضم الى الاخر فالاصلان ح يتعارضان الاصل اصالة البراءة عن تعدد التكليف وعن حصول الاثم يؤيد الاخيرين واصالة عدم حصول الامتثال وبقاء الاشتغال يؤيد الاول قلنا اصل الاشتغال مقدم على اصل البراءة عند التعارض **واذا دار** الامر بين المرة التقييدية والتعدد المطلوبي فالظاهر تقديم الاول لان الاصل البراءة عن تعدد التكليف

والأصل اللفظي الفقاهتي هو الوقف والاجتهادي هو الوضع للمهية لاصالة عدم الوضع لغيرها
الا ان يمنع جريان هذا الاصل واعتباره ثم الاظهر كونه للمهية للتبادر وطريقة العرف
نتايج

في ان الامر بين المرة والتكرار

ان كان ندبيا او دفعة وقلنا بجواز اجتماع الامر والنهي اذا اتى بالزوايد بقصد الامتثال والا فلا فهي ايضا ويحصل الامتثال في الجملة على اي حال
بالنسبة الى احد الافراد وتوهم تعدد التكليف في الاولين يقتضي حرمة الزوايد بالاصل مدفوع بما مر من جواز اتيان الزوايد لا بقصد الامتثال على الاولين
واما على التكرار فلا بد من الاتيان بالزوايد مطلقا فعليه زيادة تكليف اذ يمكن دفع حرمة الزوايد دون وجوبه واما اذا اتى بافراد دفعة بقصد الامتثال
بالجميع ولم يجوز اجتماع الامر والنهي فالاصل ايضا المرة او المهية لاصالة عدم حصول الامتثال الذي يدعيه القائل بالتكرار في المرة او المهية مقدمة
على كل حال واذا دار الامر بين المرة النعتية المطلوبة فالاصل منتف اذ كان الاتيان تدريجيا اذ تعدد التكليف ثابت في الامرين وكذا حصول الامتثال
في الجملة على القولين واما ان اتى بافراد دفعة وجوزنا اجتماع الامر والنهي فكذلك ايضا وان لم نجوز فالاصل المرة لقاعدة الاشتغال واستصحاب
عدم حصول الامتثال كما يدعيه القائل بالتكرار واذا دار الامر بين التقييدية فلا اصل في البين الا ان يقال انه لو اتى بافراد دفعة فالامتثال
حاصل على التكرار التقييدي دون المرة التقييدية والاصل عدم حصول الامتثال نعم يتم ذلك في الندب بل يمكن ترجيح التكرار لانه لو اتى
بفرد واحد ولا ثم باخر فعلى المرة التقييدية انتفى الامر السابق لذهاب وقته وعدم امكانه بعد ذلك واما على التكرار التقييدي فالتكليف والامر
السابق باق والاصل بقاؤه فيكون الحق التكرار ويمكن دفع هذا بالنقض لانه لو اتى بفرد ثم ثم يات بعضا من الافراد الممكنة بعد ذلك فهو على
التكرار التقييدي لا يمكنه الامتثال بالامر بعد ذلك لذهاب وقته فيكون الامر منتفيا اذ على ذلك لا بد من الاتيان بكل الافراد الممكنة حتى
يحصل الامتثال وقد فات بعض الافراد الممكنة في زمان فلا يمكنه الامتثال اصلا فلا يكون الامر باقيا وعلى المرة التقييدية الامر باق لامكان اتيانه
بالافراد اللاحقة فيحصل الامتثال واذا شك في بقاء الامر وانتفائه فالاصل مع البقاء فيكون الامر للمرة التقييدية اذا عرفت ذلك فعليك
باستخراج احكام صور الدوران الاخر بين المرة والمهية بلا شرط وبين التكرار التقييدي وبين المرة النعتية المطلوبة والتكرار التقييدي او بين
المرة التقييدية والتكرار التعددي واما الاصل اللفظي الفقاهتي فهو الوقف لتوقيفية الالفاظ فاذا لم يرد دليل على الوضع لاحد الامور
فلا بد من الوقف من حيث اللفظ واما الاصل اللفظي الاجتهادي بالنسبة الى هذا الاصل الفقاهتي وان كان موافقا له بالنسبة الى سائر الادلة من
الاستقراء والتبادر ونحوهما فهو اصالة عدم الوضع للمرة متيقن بل نقول الالتفات الواضع حال الوضع الى المهية قطعي والاصل عدم الالتفات
الى القيد الزائد الا ان يقال الموضوع له اذا كان مركبا اعتباريا وكان في الخارج شيئا واحدا وفي التحليل العقلي مركبا كان الالتفات بالنسبة
الى اجزائه عند الوضع كافيا ولا يشترط ملاحظة التركيب العقلي ولا تعدد الالتفات واذا اكتفى بالالتفات الواحد الاجمالي قلنا ان الالتفات الواحد للواضع قطعي
الحدوث ولكن لا نعلم متعلق الالتفات فعند ذلك يكون الشك في الحادث فلا يجري الاستصحاب اي استصحاب عدم الالتفات الواضع الى المرة والتكرار
الزائدين على المهية فهذا الاصل لا يجري في المقام لان كون الموضوع له طلب المهية مرة او تكرار الشيء واحد خارجا مركبا عقلا فلا يجري فيه الاصل
ثم سلمنا جريانه لكنه ليس بمعتبر لعدم الدليل على اعتباره من الكتاب ولا من السنة لعدم انصرافها الى مثل ذلك الاستصحاب ولا من الاجماع لان الاجماع
الواقع على اعتبار الاصول العدمية لا تم شموله لاثبات ماهيات الالفاظ ولا من العقل ولا من بناء العرف اذ لعل بناؤهم على الوقف اذا ظهر ذلك
فاعلم ان الحق من بين الاقوال المهية لا بشرط وان المرة والتكرار فيدان خارجان عن مدلول اللفظ فانه لو كان الامر للتكرار التقييدي لم يحصل
الامتثال اصلا اذا اتى بفرد من الافراد الممكنة والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلحكم العرف بحصول الامتثال عند
الاتيان بفرد من المهية وتقبيح اهل العرف المولى المعاتب للعبد معللا بعدم الامتثال ولو كان الامر للتكرار التعددي لحصل الاثم اذا اتى بفرد
لا غير والعرف حاكم بانه ليس باثم ولو كان للمرة التقييدية لكان عند الاتيان بالفرد الزائد غير ممتثل اصلا وكان اثما والعرف حاكم بالامتثال ومن
المولى ذا عاتبه معللا بانه لم يمتثل الامر ولو كان للمرة التعددي لزم ان المكلف لو اتى بالفرد الزايد كان اثما وقد حكم بعدم حصول الاثم لشيء
عن مخالفة الخطاب اللفظي ولو كان للمرة اللابشرط او غيرها فيتعدد لما تبادر المهية المجردة المحضة عند التجرد عن القرينة فهو علامة الحقيقة في المهية
وعدم التبادر في غيرها علامة المجاز مع انه لو صرح الامر وقال صل مرة لم يكن هذا تاكيدا ولا نقضا فلا يكون الامر للمرة ولا للتكرار وكذا اذا
صرح بالتكرار فان قلت الدليل الاخير لا ينفي الاشتراك اللفظي بخلاف التبادر قلنا الاشتراك ايضا منفي بالاصل واستدل القائلون بالتكرار
بوجوه منها انه لو لم يكن الامر للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وغيرهما ولا النقض بالحج وثانيا انه من دليل خارج كما يوضحه كيفية التكرار المقررة ومنها
ان النهي يفيد التكرار فكذا الامر بجامع في الطلب وفيه اولا انه قياس لا نعمل عليه سيما في اللغات وثانيا بانه مع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول
النهي يقتضي استغراق الاوقات بخلاف ايجادها ولان التروك تجتمع وتجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به ومنها ان الامر يقتضي النهي عن الضد
والنهي يفيد دوام الترك ودوام الترك يلزمه دوام الفعل وفيه ان اريد من الضد الضد الخاص ففيه اولا منع استلزام الامر لذلك
ثانيا منع استلزام دوام الترك دوام الفعل الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم ارتفاع النقيضين مطلقا فلا يتم الاطلاق وثالثا
منع دلالة النهي على التكرار وايضا منع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام دائما بل هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي

في النهي والامتثال

استدلال القائلين بالتكرار

دفن

ولو تمسك القائل بالاشتراك بان حسن الاستفهام دليل الاحتمال والاحتمال دليل الاجمال والاجمال دليل الاشتراك لدفعنا بمنع المقدمة الاولى ان اراد الاحتمال المساوي ومنع الثانية ان اراد مطلق الاحتمال مع التسلط وليس لسائر الاقوال ما يعتمد عليه **اصل في الفور والتراخي** هل الامر المجرد للفور او مشترك بينه وبين جواز التراخي او للمهية ام لا بد من الوقف اقوال اعلم ان المضيق بالمعنى الاخص ما كان الواجب فيه مضيقا من جهة الرخصة والاجزاء ومحدودا بوقت معين وبالمعنى الاعم ما ضاق من جهة الرخصة والموسع بالمعنى الاخص ما وسع من الجهتين المذكورتين وبالمعنى الاعم ما وسع من جهة الاجزاء والفور بالمعنى الاخص ان يكون الشيء لازم التعجيل وغير محدود بوقت وبالمعنى الاعم ان يكون الشيء لازم التعجيل وان كان محدودا ثم الفور ينقسم اما تقييدي او تعددي على التقادير اما حقيقي او عرفي والعرف يختلف بحسب المقامات

وفيه ان الحاصل ان هذا الاشد لا دوري لان دلالة الامر على الدوام موقوف على ما ذكر على دلالة النهي الذي في ضمنه عليه دلالة النهي الذي في ضمنه على الدوام موقوفة على كون الامر للدوام فيكون الامر للدوام موقوفا على كون الامر للدوام وان ريد من الضد الضد العام سقط منعا الاولان ومنها الاستقراء لان اكثر الاوامر للتكرار فيلحق المشكوك بالغالب **فيه اولا** ان تلك الغلبة انما هي في الشرع لا اللغة والكلام في الحقيقة اللغوية فلا يدل على الوضع اللغوي ولا المراد **وثانيا** ان الاستقراء احسن الادلة الدوام اللفظي المستلزم للاتيان بقدر الامكان بل الدوام الشرعي المقرر في الاوقات الخاصة وذلك لا يتم معه المطلوب **وثالثا** بان هذا غاية الدلالة على المراد بعد التسليم واما على الوضع **فلا اسد** القائل بالمرة بانه لو قال السيد لعبده ادخل الدار فدخل مرة عد ممتثلا **وفيه** ان حصول الامتثال لعله لايجاد المهية وهذا لا يدل على كون اللفظ موضوعا للمرة نعم هذا يتم في رد القائل بالتكرار بقسميه نعم يدل حصول الامتثال في الجملة ومما ذكر **ظهر** دليل التوقف والاشتراك وجوابهما ولو تمسك القائل بالاشتراك اللفظي بحسن استفهام المخاطب عن المتكلم انه اراد المرة ام التكرار فنقول حسن الاستفهام دليل الاحتمال والاحتمال دليل الاجمال والاجمال دليل الاشتراك فالاستفهام دليل الاشتراك لا جنبا عنه بانه ان اراد من قوله ان حسن الاستفهام دليل الاحتمال المساوي فالمقدمة الاولى ممنوعة لصحة الاستفهام في الاحتمال الغير المساوي دفعا لاحتمال التجوز والافراد المشكوكة احتياطا والحد وان اراد مطلق الاحتمال مساويا ام مرجوحا سلمنا المقدمة الاولى ومنعنا المقدمة الثانية اذ كون مطلق الاحتمال حتى المرجوح دليل الاجمال اول الدعوى سلمنا ولكن كون الاجمال دليلا على الاشتراك ممنوع اذ هو يصح على مذهب المتوقف ولا يختص بالاشتراك **والحاصل** ان الاستفهام يحسن على قول المرة والتكرار والمهية والاشتراك بين الاولين والوقف العام لا يدل على الخاص **تذنيب** هل الامر المعلق بالشرط او الصفة يتكرر بتكررهما ام لا اقوال ثالثها التكرار اذا استفيد عليه الشرط والصفة للامر والا فلا وهو الحق ثم الظاهر انه لا خلاف في افادة بعض ادوات الشرط التكرار مثل كلما جاءك زيد فاكرمه ومهما او متى جاءك عمرو فاهنه بل الكلام في الادوات المهملة كان جاءك زيد فاكرمه او اكرم الجالس في المسجد لنا على افادة التكرار عند استفادة العلية منهما العرف وبناء هم كما في اية السرقة والزنا وقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا شبعت فاحمد الله واذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا الى غير ذلك من الموارد ولنا على عدم افادة التكرار في الادوات المهملة عند عدم استفادة العلية كما جاءك زيد فاكرمه عدم تبادر التكرار فانه لا يتبادر منه الا طلب المهية والمرضي في فالعبد افادة التكرار مطلقا لا من جهة عدم حجية منصوص العلة وعدم جواز التعدي عن مورد النص فضلا عن افادة العلية بغير التنصيص والتصريح كما في ما نحن فيه وذلك لما توهم من ان العلل الشرعية معرفات لا علل حقيقية ونحن لما نقول بحجية منصوص العلة اطرحنا قول السيد والقائل بافادة التكرار تمسك بالاستقراء فان الغالب في المعلق على الشرط والصفة التكرار واستشهد بما مر من الامثلة والظن يلحق المشكوك بالاغلب **وفيه اولا** منع الاستقراء لانه انما ثبت فيما كان الشرط والصفة علة مطلقا **وثانيا** ان الاستقراء دليل شرعي والكلام في وضع اللغة ولا يثبت به الا الشارع لا الوضع اللغوي **وثالثا** ان الاستقراء لو سلم مطلقا فهو معارض بما مر من الدليل الاجتهادي الذي هو تبادر المهية لا غير في غير ما استفيد منه العلية والاستقراء لا يعارض هذا الدليل **ضابطة** هل الامر المجرد عن القرينة للفور او مشترك بينه وبين جواز التراخي او لطلب المهية ام لا بد من الوقف اقوال واما القول بتعيين التراخي فلم نجد مصرحا به ولا بد قبل الخوض في المسئلة من بيان اقسام الفور واحتمالاته وذكر النسبة بينها وذكر الثمرة بين الاحتمالات والاقوال وتاسيس الاصل فيها فهنا مقامات **المقام الاول** فاعلم ان لكل من الفور والموسع والمضيق معنيين احدهما عام والاخر خاص واما المضيق بالمعنى الاخص فهو ما كان الواجب فيه مضيقا من جهتين جهة الرخصة وجهة الاجزاء ويكون مع ذلك محدودا بوقت معين مثل صيام شهر رمضان فانه مضيق رخصة فلا يرخص في التاخير بلا عذر ولا في التقديم واجزاء فلو اخر من اول الوقت بقليل او تقدم الافطار عن اخر الوقت بقليل لم يجزه وفلم يكن ممتثلا واما المضيق بالمعنى الاعم فهو ما كان مضيقا من جهة الرخصة وان كان موسعا من جهة الاجزاء كالحج فانه ليس مرخصا في التاخير عام الاستطاعة ويكون بالتاخير اثما ولو اخر عصيانا واتى به بعد اجزانه عن الحج الواجب من غير ان يصير قضاء فهو موسع اجزاء ومضيق رخصة واما الموسع فمعنى الاخص ان يكون الشيء موسعا من الجهتين المذكورتين كالصلوة اليومية على المشهور ومعناه الاعم هو ان يكون موسعا من جهة الاجزاء وان كان مضيقا من جهة الرخصة كالحج واما الفور فمعنى الاخص ان يكون الشيء لازم التعجيل ولم يكن محدودا بوقت كما لو امر عبده بسقيه معجلا فعليه اتيان الماء اول زمان الامكان ومعنى الاعم ان يكون الواجب لازم التعجيل سواء كان محدودا بوقت ام لا فيشمل المضيق كصيام رمضان ثم الفور ينقسم اما تقييدي وهو ان يكون الوقت الاول من ازمنة الامكان جزء من المطلوب بحيث لو اخل باول الوقت واخره لم يكن ممتثلا اصلا واما تعددي مطلوبي بان يكون المطلوب شيئين من المهية من حيث هي اي وقت كانت والاتيان بها اول الوقت واول زمان الامكان ولو فقد احد المطلوبين بقي عليه المطلوب الاخر فالمعنى انه يجب عليك اتيان الفعل في اول زمان امكانه فان عصيت ففي الثاني وهكذا وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون الفور حقيقيا او عرفيا ففي الاول يأثم بالتاخير العقلي وفي الاخير يأثم اذا صدق عرفا انه اخر الاتيان ففي الثالثة

في الامر المعلق على الشرط

في الفور والتراخي

بالمطر والعرف يختلف في المقامات ففي مثل السعي المامور به لو اخر آنا ما صدق التاخير عرفا وفي مثل الامر بسفر الحج او الهند لا يصدق التاخير بتاخيره يوم
واسبوع ونحوهما فحاصل الاقسام اثنا عشر **ثم اعلم** ان النسبة بين المعنى العام في كل من الموسع والمضيق والفور والمعنى الخاص منهما عموم وخصوص
مطلق واما بين المضيق بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى الاعم عموم وخصوص من وجه مادة الاجتماع الحج والافتراق من جانب الموسع الفرايض اليومية
ومن جانب المضيق صوم رمضان وبين المضيق بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاعم تباين كلي وبين المضيق بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى الاخص كذلك
وبين الفور بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاخص كذلك اذ الاول غير محدود بوقت والاخر محدود بوقت وبين الفور بالمعنى الاخص والمضيق
بالمعنى الاعم عموم وخصوص مطلق فان الاول اخص مطلقا فان كل ما صدق عليه الفور بالمعنى الاخص كالحج صدق عليه المضيق بالمعنى الاعم بخلاف العكس لصدق
المضيق بالمعنى الاعم على صوم رمضان بخلاف الفور بالمعنى الاخص اذ الماخوذ فيه عدم التحديد بالوقت وبين الفور بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى
الاخص تباين كلي اذ الماخوذ من الاول التعجيل دون التاخير وبين الفور بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاعم عموم وخصوص مطلق مادة الاجتماع
الحج ومادة الافتراق الموسع الفرايض اليومية وبين الفور بالمعنى الاعم والمضيق بالمعنى الاخص عموم وخصوص مطلق لصدقهما على الصوم في رمضان
وصدق الاول على الحج وبين الفور بالمعنى الاعم والمضيق بالمعنى الاعم التساوي لشمول كل منهما كلا من المثالين وبين الفور بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى
الاخص تباين كلي اذ الماخوذ في الاول التعجيل بخلاف الاخير فان الماخوذ فيه عدم التعجيل وبين الفور بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى الاعم عموم
وخصوص من وجه لصدقهما على الحج وصدق الاول على صوم رمضان وصدق الثاني على الفرايض اليومية هذا هو النسبة بين الفور التعددي والمذكورات
واما اذا كان المراد بالفور التعقيبي فاولى النسب الثمانية بحالها وكذا الثانية منها اذ الفور التعقيبي لا يصدق على شيء من المثالين المذكورين
ويصدق عليهما المضيق بالمعنى الاعم بل يصدق الفور التعقيبي على الحج اذ قلنا بعد حصول الامتثال بامر الحج عند التاخير وح يكون المضيق
ولكن ليس مقيدا بوقت معين ومحدودا به فيصدق عليه المضيق بالمعنى الاعم ايضا كالفور فيكون النسبة اعم واخص مطلقا ايضا واما الثالثة
منها فالظاهر انها بحالها واما الرابعة فيتبدل العموم والخصوص المطلقان بالتباين الكلي كالثالثة اذ بعد كون الفور ...
من جهتين والموسع لا ضيق فيه ولو من جهة واما الخامسة منها فباقية بحالها اذا فرضنا ان الحج ... بينهما وفيه فيصدق بالمعنى
الاعم على الحج والصوم دون المضيق بالمعنى الاخص فيصدق الاخر علم خاصة ... زمان معين واما السادسة فالحق ان النسبة بينهما
عموم وخصوص مطلق اذ المضيق بالمعنى الاعم ... رضنا لو لم نقيده او لم نفرض يصدق على الصوم ايضا بخلاف الفور التعقيبي فانه
يشمل الصوم والحج التعقيبي دون التعددي واما السابعة فبحالها واما الثامنة فكالسابعة في ان النسبة التباين لا العموم من وجه **واما**
المقام الثاني فنقول اذا دار الامر بين الموسع بالمعنى الاخص وبينه بالمعنى الاعم فالاصل الاول لاصالة البرائة عن تعدد التكليف
وحصول الاثم واذا دار بين الموسع بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاعم الشامل للحج فكذلك المراد الدوران بين الموسع وهذا الفرد من المضيق بالمعنى
الاعم لا مطلقا لما ذكره **واذا دار** بين الموسع بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاخص فالاصل الضيق لاصل الاشتغال ويمكن ان يقال الاصل الوسع
لاستصحاب بقاء الامر بعد الوقت ويمكن ان يقال بالوسع من جهة والضيق من اخرى اذ في وقت الاصل البرائة فاول الوقت يجب التعجيل لاصل
الشغل السليم عن المعارض فلو اخر اثم واما بعد التاخير عن الوقت المضيق فنحكم باستصحاب بقاء الامر وحصول الامتثال على وجوب الاتيان وان اثم
بالتاخير **فان قلت** الامر دائر بين الموسع من جهتين والمضيق من جهتين فالحكم بوجوب التعجيل ثم بعد التاخير بوجوب الاتيان وحصول
الامتثال خارج عن الامرين وخرق للاجماع المركب اذ ح يصير موسعا من جهة ومضيقا من اخرى والمفروض انه في الواقع نعلم انه اما مضيق
من الجهتين او موسع من الجهتين **قلنا** نحن نجوز خرق الاجماع المركب مع كون ضميمة القرائن الاصل الفقاهتي لا الاجتهادي كما في هنا و
سيجيء دليله انشاء الله ولو سلمنا عدم جواز الخرق او كون احد الطرفين مؤيدا بدليل اجتهادي لرجحنا استصحاب الامر وحكمنا بالموسع من جهتين لقوة
ضميمة هذا الطرف على استصحاب الامر هذا اذا دار الامر بين الموسع بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاخص وكان الاتيان بالمامور به في وقت
المضيق ممكنا واما اذا لم يمكن من الاتيان به الا بعد ذهاب وقت المضيق فالاصل الوسع من جهتين لكون التكليف باقيا اذ عدم الامكان في بعض اوقات
الموسع لا يستلزم سقوط الواجب الموسع راسا فعلى التوسع يلزم تعلق التكليف بعد الامكان وعلى الضيق لا يتعلق التكليف راسا واصالة البرائة
يؤيد الضيق ولا يمكن التمسك باستصحاب الامر لعدم القطع بتعلقه في الزمان الاول حتى يستصحب اذ القايل بالضيق في هذا الفرض يقول بعدم تعلق
التكليف راسا والاصل عدمه معه **واذا دار** بين المضيق بالمعنى الاخص والفرد الاخر من المضيق بالمعنى الاعم الذي هو الموسع بالمعنى الاعم فالاصل
المضيق بالمعنى الاخص وذلك كما اذا دار الامر بين كون الواجب تعددا مطلوبا كالحج او مضيقا **والوجه** في هذا الاصل اما في صورة عدم
امكان الاتيان بالفعل في وقت الضيق فقد مر آنفا واما في الممكن فوجهان احدهما اصالة الاشتغال والاخر اصالة البرائة اما الاول فواضح واما الثاني
فلان القايل بتعدد المطلوب لازمه تعدد التكليف والاصل البرائة عنه ولا يمكن التمسك باستصحاب الامر اذ المستصحب كما هو طلب الفعل في الزمان الاول

والثمرة بين القول بالفور والقول بعدم الفور واضحة وبين القول بالفور المستفاد من الصيغة ومن الخارج المقيد على الاول وبتعدد المطلوب على الاخير وفيه نظر فتبصر
ويمكن فرض الثمرة عند التعارض وبين الفور المستفاد من الدليل الشرعي او العقلي المستقل حصول التعارض عنده لا لدليل خارجي على التوقيت بوقت موسع على الاول لا الاخير

نتايج

الذي هو القدر المتيقن في البين الضيق بالمعنى الاخص والا عم فقد فات قطعا ونذهب امره وان كان هو طلب الماهية من حيث هي الذي يدعيه القايل بتعدد المطلوب فهو مشكوك راسًا ولم يثبت حتى يستصحب واما جريان الاستصحاب فيما دار الامر بين الاخصين فهو لاجل ان التكليف واحد على التقديرين ولا قدر متيقن فيستصحب ذلك الامر الواحد المعلوم تعلقه في الجملة ويكون لازمه التوسعة من جهتين **واذا دار الامر** بين الفور التعبدي والتعدد المطلوبي فالاصل الاول لاصالة الاشتغال واصالة البراءة عن تعدد التكليف الذي يدعيه التعدد المطلوبي واذا دار الامر بين الفور التقييدي والتعدد المطلوبي **فـي دوران الامر بين** المضيق بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاخص الاصلين لكن للاصلين لكن تركه العمل بذلك لاجل الاجماع المركب وها هنا لا اجماع على نفي تعدد المطلوب لدوران الامر بين الثلثة المذكورة التي منها تعدد المطلوب فيكون العمل بالاصلين لاثبات تعدد سليما عن المعارض **والحاصل** ان الامر دائر بين الثلثة فالموسع بالمعنى الاخص مقدم على التقييد لاستصحاب الامر المقدم على قاعدة الشغل والتعدد المطلوبي مقدم على الموسع الاخص لاصل الاشتغال المقدم على اصل البراءة ولا اجماع هنا على نفي التعدد المطلوبي فيحصل من العمل بالاصلين تعدد المطلوب **واذا دار** بين الفور العرفي والحقيقي الذي هو ثاني زمان الامر غالبًا فالاصل الحقيقي لاصالة عدم تعلق التكليف وان كان ممكنًا في جميع الوقت المستغرق للحقيقي والعرفي فالاصل العرفي لاستصحاب الامر لكن اصل الشغل يقتضي الحقيقي فالحق الحكم بتعدد المطلوب ولزوم المبادرة الى الحقيقي فان فات يحصل الامتثال في زمان العرفي لاستصحاب الامر الا ان يكون في البين اجماع مركب فيقدم استصحاب الامر للتعارض هذا اذا كان الفور العرفي والحقيقي المتعارضين تقييديين واما اذا كان الامر بين الفوريين التعدديين فالاصل هو العرفي على كل حال اذ القايل بالفور الحقيقي التعددي يدعي امرًا زايدًا على ما يدعيه القايل بالفور العرفي التعددي اذ فيما كان فيه الفور الحقيقي يخالف مع الفور العرفي بكون التاخير عن زمان الحقيقي الذي هو ثاني زمان الامر غالبًا الى زمان الفور العرفي محرمًا على الاول دون الاخير فالاصل البراءة مع الاخير نعم اذا اخر بحيث انتفى الفور العرفي ايضًا كان اثمًا على التقديرين وهو قدر متيقن بين الاحتمالين فنأخذ به فنطرح الزائد باصل البراءة **واذا دار** التقييد العرفي والتعدد المطلوبي الحقيقي فالاصل هو التقييد لاصل الاشتغال واصل البراءة بيانه ان القايل بالفور التعددي يدعي ... **ها** حصول الامتثال بعد انقضاء الفور العرفي وينكر ذلك القايل بالتقييد العرفي **وثانيهما** وجود تكليف اخر بل تكاليف عديدة بعد ... ينكره القايل بالتقييد العرفي ولا ريب ان مقتضى اصل الشغل عدم جواز تاخير الفعل عن الفور العرفي والحكم بعدم حصول الامتثال بعده ومقتضى ... تكليف بعد انقضاء الفور العرفي فتعين الفور العرفي التقييدي **فان قلت** استصحاب بقاء الامر يؤيد الحقيقي التعددي ولا يعارضه الاشتغال ولا البراءة **قلنا** ان اريد استصحاب الامر المتعلق بنفس الماهية التي يدعيه التعددي فمشكوك راسًا ولا يمكن استصحابه فان اريد استصحاب الامر المتعلق باتيان الماهية في زمان الفور التقييدي العرفي الذي هو المسلم على القولين وهو متيقن في البين لان القايل بالحقيقي ايضًا لا يجوز التاخير عن الفور العرفي عن الحقيقي فالاستصحاب لا يجري لذهاب زمان هذا الفور وفوات الامر بفوات وقته فكيف يستصحب الا ان يقال ان القايل بالفور التقييدي ولا ريب يجوز التاخير الى شيء من زمان ضيق الامتثال على الفور عرفًا ليس الا القول بالماهية فيلزمه ذلك الزمان الى زمان ضيق الفور العرفي مطلوبة من حيث هي بلا شرط واذا كان كذلك فالقايل بالفور التقييدي العرفي يسلم تعلق الامر بالماهية بلا شرط في الجملة وان كان قبل زمان ضيق الامتثال بالفور العرفي وان ثبت تعلق الامر بالماهية كذلك نقول الاستصحاب يقتضي بقاء الامر الذي انتفى فيه انقضى الفور العرفي فلا يمكن ان يقال بعدم جريان الاستصحاب **واذا دار الامر** بين الفور التقييدي الحقيقي والتعددي العرفي فالحق هو التعدد الحقيقي ان لم يكن اجماع في البين والا فالاصل تعدد المطلوب العرفي واما الاول فلانه مقتضى العمل بالاصلين بيانه ان القايل بالفور التقييدي الحقيقي يدعي تكليفًا واحدًا غير وهو لزوم الاتيان بالمامور به في اول زمان الامكان بحيث لو اخل بجزء من الوقت اثم ولم يحصل الامتثال بعده اصلا لذهاب الوقت الذي هو من المطلوب والاخر يدعي ايضًا ان اتيان المامور به معجلا لازم لكن بالتعجيل العرفي لا الحقيقي ومع ذلك يدعي تكليفًا اخر هو طلب الماهية من حيث هي متى اتى بها حصل الامتثال وان عصى بالتاخير عن الفور العرفي فكل منهما يدعي تكليفا واحدا قطعا ولكن الاخر يدعي تكليفا اخر زايدا وهذا التكليف الواحد الذي يدعيه كل منهما وقع مشترك بينهما في لزوم الاتيان بالمامور به معجلا يختلف بالنسبة الى القولين فالاول يقول انه فوري حقيقي تقييدي والاخر يقول ان هذا التكليف لا يلزم الاتيان به فورا حقيقيا بل المكلف في سعة من اتيانه رخصة واجراء الى زمان انقضاء الفور الحقيقي ووصول زمان الفور العرفي فكلام الاول بالنسبة الى ذلك التكليف الواحد المسلم يرجع الى ان المكلف به مضيق في زمان الفور الحقيقي رخصة واجراء التعددي يرجع كلامه الى ان ذلك التكليف موسع رخصة واجراء الى زمان انقضاء الفور الحقيقي فالاول يقول ان التكليف من زمان الفور الحقيقي الى زمان الفور العرفي مضيق بالمعنى الاخص والاخر يقول انه موسع بالمعنى الاخص ونحن نحكم بمقتضى استصحاب بقاء الامر على التوسعة بالنسبة الى ذلك التكليف الواحد المسلم للطرفين ونحكم بان للمكلف الجواز في التاخير الى زمان الفور العرفي من غير اثم فثبت من الاستصحاب انه لو اتى بالفعل بعد ذهاب الفور الحقيقي وقبل ذهاب الفور

والموسع بالمعنى الاخص لاصل الفور التعددي لان تقدمه على الموسع بالمعنى الاخص باصالة الاشتغال فارتفع اثم وعلى الفور التقييدي باستصحاب الامر لو اتى به في تلك الحال اجزء وهذا معنى الفور التعددي وقد اثبتنا ما حكمنا بتعدد المطلوبي ح ٧٤

عصى

كما لا يجوز التاخير

يجوز التاخير الى زمان الفور العرفي م

للطرفين م

تبين العقلي المستقل والتبعي حصول الاثم بنفس التاخير وعدمه ثم الاصل في المسئلة عملا او لفظا فقاهيا او اجتهاديا يظهر مما مر هنا وفي بحث المرة فلا حاجة الى التكرار ثم الحق ان الامر
المجرد موضوع للهية المحضة للتبادر ودفهم العرف الناسئين في قوله افعل فورا شرح

العرفي كان ممتثلا وغير اثم ولكن لما كان اصل الاشتغال يحكم بلزوم التعجيل عملا بمقتضا فلو اخر اثم وحكمنا بحصول الامتثال بعد ذهاب زمان
الامكان ايضا عملا بالاستصحاب لعدم المنافات بين الاصلين ولا اجماع مركب في البين بالفرض فلا بد من العمل بها لاختلاف الموقفين واذا اثبتنا
حصول الامتثال في زمان بقاء الفور العرفي وان كان اثما بالتاخير عن الفور الحقيقي الذي هو معنى الفور التعبدي المطلوبي بالنسبة الى ذلك التكليف
الواحد المسلم من الطرفين اثبتنا الفور التعبدي المطلوبي وحكمنا بحصول الامتثال وان انقضى الفور العرفي ايضا لاستصحاب بقاء الامر **فان قلت** ان ردت الامر
التعبدي المسلم من الطرفين فقد ذهبت وان اريد طلب المهية فهو من اول الامر كان مشكوكا **قلنا** نحن اثبتنا التعبدي المطلوبي قبل انقضاء الفور
العرفي بالاستصحاب او الاشتغال واذا ثبت التعبدي المطلوبي قبل انقضاء الفور العرفي يثبت بعده ايضا بالاستصحاب وبعد نحكم ببقاء الامر الثابت بالاستصحاب
واما الثالث اعني ما اذا كان اجماع في البين فانكان اجماع مركب من الطرفين فالاصل هو التعبدي المطلوبي العرفي لاستصحاب الامر المقدم على قاعدة
الاشتغال هذا اذا لم يكن الاتيان بالمامور به في اول الوقت غير ممكن والا فالاصل التعبدي الحقيقي لاصل البرائة وانت لو احطت خبرا بما ذكرت
لقدرت على استخراج ما لم نذكره من الموارد واجراء الاصل **واما المقام الثالث** فاعلم ان بعضا من الثمرات يذكر فيما بعد فلنذكر هنا منها
ثمرة القول بالمهية جواز تاخير الفعل وعدم وجوب المبادرة اليه بالدليل الاجتهادي الذي هو دلالة اللفظ وثمرة الاشتراك بين الفور و
التراخي انه ان اريد من الامر الفور الذي هو معنى اللفظ فالثمرة فيه اما الاجتهاد اي من جهة دلالة اللفظ اذا لم يكن فيه قرينة على تعيين احدهما
الوقت واما الفقاهة فان قلنا بوجود اجماع في البين على نفي الثالث فيلزم العمل على جواز التراخي موسعا من الجهتين لا مضيقا من الجهتين
لما مر من انه اراد الامرين الاخصين وكان الاجماع في البين فيستصحب الامر المقدم على قاعدة الاشتغال بعين الموسع من الجهتين فهو معنى جواز
التراخي وان لم يكن اجماع في البين حكمنا بالتعبدي المطلوبي عملا بالاصلين هذا اذا كان الاتيان بالفعل في وقت الفور ممكنا والا كان التعبدي
متعينا وان اريد بالفعل التعبدي المطلوبي بالموسع من الجهتين الذي هو معنى جواز التراخي لما مر وثمرة القول بالوقف هي بعينها ثمرة الاشتراك اللفظي
من حيث لزوم الوقف من حيث دلالة اللفظ عند فقد القرينة ومن حيث التفصيل في المراد من الفور واما ثمرة القول بالفور فيحتاج الى تفصيل
فاعلم ان الفور اما مستفاد من الصيغة او من الخارج والمستفاد من الخارج اما ان يكون الدليل الخارجي فيه شرعيا او عقليا وعلى الاخير اما
ان يكون الدليل العقلي دالا على مطلوبية الفور بالاستقلال بمعنى ان الفور مقصود بالذات واما ان يكون دالا على الفور التبعي بمعنى ان
الاتيان فورا ليس مقصودا ذاتا بل المقصود الحقيقي هو المهية متى حصلت ولكن يلزم التعجيل مقدمة لاجل الخوف من ترك الواجب بالتاخير بطريان
فقد القدرة عليه بعد ذلك فظهر وتلخص ان الفور المستفاد من الصيغة ومن الخارج العقلي المستقل ومن الخارجي العقلي التبعي **واما القسم الاول**
ففقود عندنا لانا نقول بان الصيغة لا تدل الا على المهية **والثاني** كدلالة الدليل العقلي الذي يأتي من انه لولاه جاز التاخير الى اخر ازمنة
الامكان كما سيجيء **والرابع** ان اللفظ لا يدل الا على المهية ولكن يلزم العجلة خوفا من عدم التمكن بعد ذلك ولكن لو لم يعجل بما انجر الى ترك المامور
به يستحق العقاب على ترك المامور به لا على ترك المبادرة **اذا عرفت** ذلك علمت ان ثمرة القول بالفور مع عدم القول بالفور المستفاد من الصيغة
او الفور المستفاد من الخارج اي قسم منه كان هي انا ان قلنا باستفادة الفور من الصيغة لكان تعبديا بحيث لو اخر عن اول زمان الامكان لم يحصل الامتثال
مطلقا وكان اثما وان قلنا باستفادته من الخارج كان تعبديا مطلوبيا كذا قيل **وفيه** ان الاستفادة من الصيغة كما يمكن ان يكون تعبديا كذلك
تعبديا وكذا المستفاد من الخارج قابل للامرين فما وجه تخصيص كل قسم بقسم فانكان الوجه انه لو استفيد من الصيغة كان الامر متحدا فيكون المامور به
ايضا كذلك **ففيه** ان النسبة بين اتحاد الامر والمامور به عموم من وجه فان اكرم العلماء امر واحد ولكن المامور به متعدد ولو امر عبده بسقيه في الساعة
الفلانية بحيث لو اخر لم يمتثل اصلا فهذا الامر الاولى فالامر فيه متعدد والمامور به واحد وكذا لو قال اشتر اللحم واقيم قرينة حالية خارجية كوجود الضيف
او مقالية على ان اشتراء اللحم لازم فورا بحيث لو اخر الى اليوم الثاني لم يحصل الامتثال ففورية الامر مستفادة من الخارج بدليل اخر مع انه تعبدي
ولو قال اكرم زيدا واكرم بكرا فالامر متعدد كالمامور به فاذا كان النسبة عموما من وجه فالعام لا يدل على الخاص فانكان الوجه ان المتبادر من
الصيغة على فرض دلالتها على الفور هو الفور التعبدي **ففيه** ان هذا القائل لا يقول بدلالة الصيغة على الفور ومن ابن علم انها لو دلت
على الفور لدلت على الفور التعبدي فانه تباد ر فرضي لا يسمن ولا يغني من جوع نعم يمكن ان يقال ان الثمرة تظهر عند التعارض حيث دل دليل
على عدم الفور بمفهوم مثلا فان قلنا ان الدال على الفور هو الصيغة لكان دلالتها اهون واضعف من دلالة الخارج فيثمر كما في ترجيح على المعارض
وعدمه **فان قلت** من اين علمت ان الصيغة لو دلت على الفور لكان دلالتها اهون واضعف من دلالة الخارج على الفور وليس هذا الا تبادرا
فرضيا لانك لا تقول بدلالة اللفظ الا على المهية فما اوردته على القائل السابق وارد عليك **قلنا** فرق بين المقامين لانا نعلم ان الامر بالصيغة
لو دل على الفور لكان دلالته عليه التزاما او تضمنا لان الصيغة تدل على المهية والفور معا واما دلالة الدليل الخارجي على الفور فهي دلالة مطابقية
ولا ريب ان الدلالة المطابقية اقوى من التضمني **والثمرة** بين الاستفادة من الدليل الشرعي والعقلي المستقل بعد اشتراكهما في انه بالتاخير يكون اثما

تنويها

وقد يستدل على الفور بالاستقراء وبقول النحاة ان الامر للحال نتايج

بحث اوامر

انه لو كان شرعيا لكان معارضا للدليل الخارجي الدال على عدم الفور مثلا فلو كان عقليا فلا يعارض بل يقدم الدليل الخارجي الدال على عدم
الفور لان دليل العقلي في المقام تعليقي لا تنجيزي لانه يقول ليس الامر موقتا بوقت بالفرض فيدور الامر بين الفور وجواز التراخي الى اخر زمن
الامكان الى اخر ما سيجيء فلو دل دليل على ان الواجب موقت بوقت معين موسع لم يجر فيه الدليل العقلي لانه معلق على عدم التوقيت فلا يعارض
لدليل التوقيت بالوقت الموسع بخلاف الفور المستفاد من الشرع واما الثمرة بين العقليين فهي حصول الاثم بنفس التاخير على العقلي الاستقلالي
كما في الشرعي حتى لو ترك المامور به راسا بعد التاخير كان عليه اثم اخر وعلى التبعي لا يحصل الاثم الا بترك المامور به اما تركا حقيقيا او تركا حكميا
ولا يعاقب على نفس التاخير من حيث هي حتى انه لو اخر واتى بالمامور به بعد ذلك حكمنا بانه اثم لاجل ان التاخير ترك المامور به حكما لا لاجل
ان نفس التاخير حرام كما سيجيء تفصيل مقدمة الواجب الشرعي **فان قلت** الاصل في هذه المسئلة ماذا **قلنا** ان الاصل العملي قد ظهر مما مر
فان القول بالاشتراك لما ظهر الحال في اصل المسئلة ايضا فانه لو دار الامر بين المهية المشتركة بجواز التراخي وبين الفور التعيينية فالتفصيل مما مر — خالف الثمرة ظاهر
في دوران الامر بين الموسع والمضيق من جهتين واذا دار بينه وبين الفور التعددي فالاصل المهية مطلقا لما مر في دوران الامر بين
الموسعين واما الاصل اللفظي فهو لجهاتي وفقاهتي وقد مر الكلام فيهما في بحث المرة والتكرار والحال هنا وهناك واحد من تلك
الجهة اذا عرفت ما ذكرنا **فاعلم** ان الحق ان الامر لا يدل الا على المهية من حيث هي وانكار الامر بجواز التراخي لكن لا من حيث دلالة اللفظ
ولكن نقول ان امر المولى لا بد من لزوم المبادرة مبادرة عرفية بحيث لو اخر اثم ولا نقول بان هذا يستفاد من اللفظ لغة وعرفا بل نقول
بوجود القرائن العرفية على ذلك لتعرضوا ولا لاثبات الفور الذي يدعيه الخصم ولذلك اولا لنا **استدلوا** على الفور بوجوه **الاول** — فنقول
الاستقراء لان غلب الالفاظ مفيدة للفور الحقيقي وبعضها للفور العرفي كزيد قائم ونحوها من الجملة الاسمية وانت حر ونحوها من الجمل
الانشائية وبعت وانكحت ونحوهما من صيغ العقود بعض من الجمل الانشائية كالنهي والاستفهام تفيد الفورية الحالية العرفية اي المتصل
زمان النطق وبعده فالفور بالمعنى الاعم موجود في غلب الالفاظ فيلحق المشكوك وهو الامر بالغالب ويحكم بافادته مطلق الفور واما فصله وبعضهم
فلا يتعين من الاستقراء بل من معين خارجي وهو انه لا معنى لارادة حال النطق لان زمان النطق كان المخاطب مشغولا بالفعل فالطلب عبث
وان لم يكن فطلبه طلب للممتنع فتعين ان يكون الفصل هو الفورية المصطلحة لا حال النطق فثبت الجنس من الاستقراء والفصل من الدليل
العقلي **وفيه اولا** ان اراد ان غلب الالفاظ المفردة مفيدة للفور بالمعنى الاعم فهو توهم اذ الجوامد كلا وطراز زيد بكر والمشتقات كعالم و
ضارب لا تقييد بالزمان اصلا فضلا عن الفور ومفردات الافعال وان دلت على الزمان لكن كون اغلبها مفيدا للزمان الفوري اول الكلام
بل الامر بالعكس وان اراد ان غلب الجمل يفيد الفور ففيه مضافا الى ان بعضا من المستقرء فيها ليس بجملة كما مثلته من النهي فان المفيد للفور فيه نفس
الصيغة لا الجملة مع ان الغلبة ليس بحد يمكن الوثوق الحاق المشكوك بالغالب لان الاوامر اكثر افرادا وان غلب نوع الجمل وان اراد
كون غلب مفردات الافعال وجملها مفيدة للفور فتم لان غلبة افادة الافعال للفورية ممنوع وان كان كلها مفيدة للزمان كما مر **وثانيا**
انا نمنع الالحاق بالاغلب بعد تسليم وجود الغلبة والاستقراء لان التتبع قد يكشف عن كون الافراد المستقرء فيها متحدة جنسا وفصلا او عن
كونها متحدة في الجنس مختلفة في الفصل وعلى الاخير اما ان لا يقطع بانتفاء بعض تلك الفصول المختلفة عن المشكوك فيه فصلا واما يقطع بانتفاء
بعضها في المشكوك فيه وعلى الاخير اما ان يكون هنا صنف ثالث مغاير للافراد المستقرء فيها في الجنس فيتعين ان يكون المشكوك من قبيل
ما بقي من الافراد المستقرء فيها فهذه صور اربعة وحكم الاولى واضح وهو الحاق المشكوك فيه بالمستقرء فيه جنسا وفصلا للاستقراء **وفي الثانية**
يلحق جنسا بالاستقراء ويتوقف فصلا **وفي الثالثة** يلحق جنسا بالمستقرء فيه ويعين الفصل بالدليل الخارجي **وفي الرابعة** صور ثلث
احدها ان يكون الافراد المستقرء فيها بعد اخراج ما علم انتفاء فصله من المشكوك اغلب من فرد ما هو للافراد المستقرء فيها جنسا وفصلا — الباقية من الافراد
بها **وثانيها** ان يكون الامر بعكس ذلك **وثالثها** التساوي والحكم في الاولين من الثلثة واضح فيلحق المشكوك بالغالب اما **في الثالثة**
فالحق فيها التوقف وعدم الحكم بشيء من الطرفين اذ لا وجه للالحاق اصلا **اذا عرفت** ذلك علمت ان الحاق الامر ببعض الجمل المستقرء فيها
كالنهي والاستفهام وبعض الجمل الانشائية كالصيغ العقود والجزئية كزيد قائم دون الفعل المضارع سواء كان حقيقة خاصة في الاستقبال او
مشتركا بينه وبين الحال تما لا وجه له اذ الصنف الاخر من الجمل وهو جملة المضارع موجود مخالف للمستقرء فيها من الجمل جنسا وفصلا فكيف يحكم
عند القطع بانتفاء احد الفصلين الحاصلين في الجمل الفورية عن الامر بكون الفصل الاخر موجودا فيه وكونه للفور وثانيا ان الاستقراء لو تم لعارضه
الدليل الاجتهادي الدال على كون الامر للفور **الثاني** ان النحاة قالوا ان الامر للحال وغرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة الثلثة
هو المعنى الحدثي وان نسبته الى الفاعل مقترن باحد الازمنة الثلثة واما نسبته الى المتكلم فكلها واقعة حال النطق **وفيه اولا** منع وجود الاتفاق
فان لهم فيه اقوالا **وثانيا** منع حجية اتفاقهم لان قولهم بذلك من الاجتهاد وحجيته ذلك حتى عند مخالفة الاصوليين ايا ما اول الكلام

وبذم الله سبحانه ابليس على ترك السجود فورًا او بالتبادر وبان النهي يفيد الفور فكذا الامر بجامع الطلب وبان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الضد يستلزم دوام الترك الملازم لدوام الفعل وتمام ادلة اخرى دالة على ان المراد من الامر الفور وان لم يدل على وضعه له وهي ايات الاستباق والمسارعة

تتبع

في الفور والتراخي

سلمنا الاتفاق لكن نمنع كون اتفاقهم على دلالة اللفظ على الفور بل يجوز ان يكون اتفاقهم بدلالة اجل قرينة غير منفكة من القرائن العرفية اللازمة للصيغة غالبًا **الثالث** ذم الله تعالى ابليس على تاخير السجود لادم بعد قوله تعالى اسجدوا ولو لم يكن للفور لا يصح لامكان اعتذار ابليس بعد كون الامر للفور **وفيه اولًا** ان الامر كان موقتا كما يشهد به الاية الكريمة فاذا نفخت فيه من روحي فالذم للتاخير عن الوقت **وثانيًا** ان الذم لعله ليس للتاخير بل للاستكبار كما يشهد به قوله تعالى واستكبر وكان من الكافرين وقوله تعالى خلقتني من نار وخلقته من طين **الرابع** ان المبادر من قول المولى اسقني ماء الفور فلو اخر ذم فلذا لو اخر كان مذموما وليس له الاعتذار بان امر المولى ليس للفور **وفيه** ان القرينة الحالية موجودة هنا على الفور وهذا لا يدل على كونه دالا عليه **الخامس** ان النهي يفيد الفور فكذا الامر بجامع الطلب **وفيه** انه قياس سيما في اللغة وسيما مع الفارق لان النهي يقتضي ترك الاتيان بالماهية المستلزم لترك كل الافراد بخلاف الامر **السادس** ان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الضد يستلزم دوام ترك الضد وهو يستلزم دوام الفعل **وفيه** منع اقتضاء الامر النهي عن الضد الخاص ان اريد الضد ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الفور ان يريد العام بل هو تابع للامر ان فورا ففور وان في وقت فموقت هذا مضافا الى اختلاف الاصوليين في اقتضاء الامر بالشئ النهي عن الضد انما هو فيما اذا كان الامر فوريا والضد موسعا ولا نزاع في الموسعين وفي المضيقين لا بد من ترجيح احد الامرين واذا ثبت ان محل النزاع في مسئلة الاقتضاء كون الامر فوريا فاذا يتوقف اقتضاء الامر النهي عن الضد واثبات هذا الاقتضاء موقوف على اثبات كون الامر للفور **فان قلت** اقتضاء كون الامر بشئ النهي عن الضد يتوقف على كون الامر للفور لا على كونه موضوعا له فيتوقف على اقتضاء الامر النهي فاختلف الطرفان **قلنا** انك تريد اثبات كون الامر موضوعا للفور واثبات كون الامر موضوعا للفور يتوقف على ان اثبات الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده وتلك الادلة ادلة القائلين بدلالة الصيغة المجردة عن القرينة على الفور **والتمام** ادلة اخرى دالة على كون المراد من الامر الفور وان لم يدل على وضعه له **الاول** قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجه دلالة الاية الاولى انه تعالى امر بسبق الى المغفرة من جانبه فيجب الاستباق لكون الامر للوجوب ولا ريب ان الاستباق الى فعل الله الذي هو المغفرة غير مقصود فلا يمكن التكليف به فلا بد من ارتكاب التجوز او الاضمار والاقرب الاستباق الى اسباب المغفرة فالمراد من المغفرة اما سببها فهو مجاز من باب التسمية السبب باسم المسبب او المراد من المغفرة نفسها باضمار السبب فثبت ان الاستباق الى اسباب المغفرة لازم ولا ريب ان فعل المامور به سبب المغفرة فلا بد من الاستباق اليها لمجرد الامر فنقول ان فعل المامور به سبب المغفرة وكل ما هو سبب المغفرة تجب المبادرة اليه ففعل المامور به يجب المبادرة اما الصغرى فظ واما الكبرى فبالاية الشريفة **فيه اولًا** منع الفورية اذ لا نم كون فعل المامور به سبب المغفرة بل السبب الثابت سببيته هو التوبة واما غيرها فلم يثبت **فان قلت** يدل عليه قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات عامة لفظا وكذا السيئات **قلنا** ان في مسئلة الاحباط مطلقا بمعنى كل حسنة تحبط السيئة وبالعكس الا ما اخرجه الدليل او مطلقا ايض ولحبط الحسنة السيئة دون العكس وعدم الاحباط مطلقا الا ما اخرجه الدليل او مطلقا ايض فنقول ان الاخير لا ينافيها اما الاولان فمنافيان لمنعنا واستدلالهم اي استدلال القائلين بالاحباط على الجزء الاول من مطلوبهم الاية الشريفة المذكورة وعلى الجزء الاخير برواية ام اسمعيل وحاصلها ان الصادق سافر معها الى الحج ومعه جارية وصاله مع الجارية خلوة من دون اطلاع ام اسمعيل فلما اطلعت حلفت في راس الجارية في الموضع ثم وصل عليه السلام مع ام اسمعيل الى هذا الموضع في سفر اخر فقال لها هذا هو الموضع الذي حبط الله فيه عملك واما القائل بحبط الحسنة السيئة لا العكس فتمسك بالاية واطرح الرواية ونحن نقول ان الاستدلال بالاية فاسد **اولًا** بان الاخبار الصحيحة وردت على ان المراد بالحسنات في الاية الشريفة هي الفرايض اليومية وهي موسعة اتفاقا **وثانيًا** ان تلك الاية معارضة بالاية الاخرى وكذا الرواية وهي قوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فان تلك الاية تنفي الاحباط من الطرفين وترد على القولين **فان قلت** على الاحباط ايض يستقيم معنى الاية فانه لو عمل خيرا او شرا وحبط كل باخر وتساقطا يرى انه راى ما عمله من خير وشر او خيره عدم كونه معاقبا وشره عدم كونه مثابا بخيره وقد راى كل منهما **قلنا** للاية الشريفة معنى حقيقي وهو رؤية الخير والشر بعينهما كان يكون الخير مثابا وكذا الشر مثابا بنفسه كما لو تصدق بعشرة دنانير وضرب احد عشر سواطا ظلما فرؤية الخير خيرا والشر شرا فيكون المعنى ان من عمل مثقال ذرة خيرا يرى جزاء خيرا ومن يعمل مثقال ذرة شرا يرى جزاءه شرا بمعنى انه لو زنى في الدنيا لو زنى في الاخرة ايض واما جزاء الخير خير وجزاء الشر شر فهو وان كان قد يصدق في صورة الاحباط والتساقط ايض ويقال انه عمل الخير وراه وعمل الشر وراه الا ان معنى الاول اقرب عرفا فمتعين واذا كان كذلك فيتعارض تلك الادلة بمعناها الظاهري مع الاية المذكورة والرواية فلم يثبت المط اعني كون فعل الواجب سببا بحبط السيئة واذا لم يثبت ذلك لم يثبت الصغرى اعني قولكم فعل المامور به سبب المغفرة **فالحاصل** ان الاية الشريفة مردود من وجهين **الاول** ان المراد بها الفرايض اليومية وهي موسعة **والثاني** انها معارضة بجزء الاول من الاية المذكورة والجزء الاخير منها ينفي الرواية فالقول بالاحباط مطلقا او التفصيل غير ثابت فكذا الصغرى لكن غاية ما يستفاد من الاية الشريفة وجوب المسارعة الى سبب المغفرة وليس في الاية الشريفة عموم فلا يدل على وجوب المسارعة الى

المجرد عن القرينة للفور وذلك يستلزم الدور لان اثبات ان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده يتوقف على اثبات كون الامر

والحسنات

جميع

ولزوم الاغراء بالجهل لولاه واصل الشغل ودفع الضرر المحتمل تاريخ الاكا

جميع اسباب المغفرة واذا لم يكن عاما كان مطلقا ويصير المعنى انه يجب المسارعة الى سبب المغفرة وهي لما كانت مطلقة فحملها على العموم يحتاج الى دليل
وليس فان قلت الدليل هو الحكمة قلنا حمل المطلق بدليل الحكمة على العموم يقتضي ويتوقف على تواطي افراد المطلق ولا تواطي هنا لان
الفرد الشايع من المطلق اي سبب المغفرة هنا موجودة وهي التوبة المتفق على فوريتها فلم يثبت لزوم المبادرة الى غيرها من الاسباب فلا يتم المطلوب ولو سلمنا
التواطي بين افراد السبب لقلنا ان غاية ما في الباب هو ان يكون المعنى لزوم المسارعة الى سبب المغفرة وهذا لا يفيد العموم ايضا فان قلت
التواطي بمجرد دليل الحكمة والعموم المستفاد من الحكمة في الاوامر ليس لعموم الاستغراقي بل البدلي فله الاتيان بالمامور به وهو المسارعة الى سبب المغفرة
في ضمن كل فرد شاء لا انه يجب عليه الاتيان بكل فرد فيجب عليه الاتيان بسبب من اسباب المغفرة فورا مخيرا بين افرادها فلو اتى بواجب من الواجبات
فورا لسقط الفور عما عداه باقيا على توسعه بل لو اتى بواحد من الاسباب الفورية فورا يبقى كل الواجبات المطلقة القابلة للتوسعة بحالها فلم يثبت
المطلوب وهو لزوم المسارعة في كل الاوامر الشرعية ما لم يثبت خلافه مضافا الى ان المامور به في الاية الشريفة نفس المغفرة لا اسبابها ولا يجب المبادرة
الا الى نفس المغفرة لا الى نفس المامور به فان قلت لا يمكن المبادرة الى فعل الله سبحانه فلا يتعلق التكليف قلنا المقدور بواسطة مقدور
فيمكن المسارعة الى نفس المغفرة بامكان اسبابها التي هي التوبة وهي فعل المامور به وساير المستحبات وذلك كالامر باحراق الخشب عند امكان الالقاء
في النار نعم لو قلنا بان الامر بالمسبب عين الامر بالاسباب ثبت المطلوب ونحن لا نقول به وحينئذ لا يكون لزوم المبادرة الى السبب الذي هو فعل المامور به
الا من باب المقدمة ونحن لا نقول بوجوبها فلا يكون المبادرة الى فعل المامور به واجبا شرعيا بل لو قلنا بوجوب المقدمة شرعا لم يثبت المطلوب
ايضا اذ غرض الخصم كون الواجب مضيقا شرعيا ومقصودا بالذات لا عرضا ومقصودا بالتبع كما هو لازم المقدمية وان كانت واجبة شرعية فان
الواجب الشرعي لا ينافي عدم المقصودية ذاتا وغرض المستدل اثبات كون المضيق مقصودا بالذات ولا يثبت ذلك بوجوب المقدمة مضافا الى ان الاية لو
حملت على ظاهرها لزم مخالفة الاجماع اذ ظاهرها وجوب المسارعة الى اسباب المغفرة ولا ريب ان المستحبات من اسباب المغفرة ولا يجب بنفسها فضلا عن وجوب
المسارعة اليها ومن اسباب المغفرة الواجبات الموسعة والمندوبات التي توسعها وفيه كالفرايض اليومية مع ان الاية فلا بد من صرف الاية عن ظاهرها
اما بحمل الامر بالمسارعة على الوجوب واخراج الواجبات الموسعة والمندوبات ويدخل الواجبات الفورية والمطلقات ويحمل الامر على الندب و
اخراج الواجبات الفورية او بحمل الامر على مطلق الطلب لفظ المشترك فيكون بمقتضى الدليل الخارج بالنسبة الى المندوبات والواجبات الموسعة
للندب وبالنسبة الى الواجبات الفورية للوجوب وبالنسبة الى المطلقات جايز الوجهين واصل اللفظ لم يستعمل الا في مطلق الطلب الجامع مع كل
من الوجوب والندب لكن في الاول يلزم تخصيص الاكثر فردا والمساوي صنفا لان المستحبات اكثر من الواجبات طرا والواجبات الموسعة اكثر من المضيقات
ومما لم يثبت توسعه ولا ضيقه فاخراج الصنفين اخراج الاكثر وفي الثاني يلزم ارتكاب التجوز في صيغة الامر وتخصيص الاسباب وفي الثالث
يلزم مجاز مرجوح والحاصل ان في الاول تخصيص فقط وفي الاخير مجاز لا غير وفي المتوسط الامران وعلى الاول يتم استدلال الخصم وعلى الثاني
لا يتم وكذا الثالث لان المطلقات التي هي محل النزاع تكون جايزة الوجهين بالنظر الى اللفظ فنقول في ابطال الاستدلال اذا جاء الاحتمال
سقط الاستدلال فان قلت لا اجمال اذ الاول ارجح من الاخيرين فان في الاخيرين لا بد من ارتكاب المجاز على كل حال بخلاف الاول
فالتخصيص الحاصل من الاول مقدم على المجاز في الاخيرين فيتم الاستدلال قلنا لا نم تقدم تخصيص الاكثر على المجاز سيما الذي قيل انه من المجاز
الراجح فلو لم نقل بتقدم المجاز فلا اقل من التساوي الموجب للاجمال فان قلت فعلى هذا الارجح هو الاخير لانه مجاز ليس الا بخلاف المتوسط الجامع للمجاز
والتخصيص قلنا لا نابى من تقدم ذلك المجاز البالغ في الشهرة ما بلغ على ذلك المجاز المرجوح النادر وان كان معه تخصيص ايضا مع ان ذلك
لا يضرنا لسقوط الاستدلال على الاخيرين فان قلت لم تقدم المجاز النادر المستلزم للتخصيص على التخصيص فقط اعني احتمال الاول قلنا ذلك
المجاز البالغ في الشهرة ما بلغ على ذلك المجاز المتبادر وان كان معه تخصيص ايضا مع ان ذلك لا يضرنا لعدم استبعاد ذلك على تخصيص الاكثر وغاية
الامر المشار اليه مضافا الى ان مادة المسارعة في الاية الكريمة منافية لهيئتها فان المادة مستلزمة للوسع والهيئة اذا بقيت على ظاهرها وهو الوجوب
مستلزمة للضيق فلا بد من التصرف اما في المادة او الهيئة وما يقال من انه يصح اطلاق المسارعة والامر بها عند قابلية الامر للوسعة والضيق
يعني الامر المطلق لا يلزم عدم استعمال الامر بالمسارعة مع كون الواجب في الواقع مضيقا بل هو مستعمل فلا بد من التجوز اما في الهيئة بحملها على الندب
او في المادة بحملها على الضيق ولا ريب ان الاول اشهر فهو اولى فلا يتم الاستدلال وفيه نظر لان المستدل انما هو الفور النفسي فالجواب صحيح اذا
بني للفور التمهيدي عند اتيان المكلف بانه سارع اليه فلا يقال لمن صام شهر رمضان انه سارع اليه وانما اثبات الفور التعبدي اولى في الجملة
فالاستدلال صحيح انه لا يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع الى الحج وذلك لاجل وجود التوسعة من جهة الاجر فيتصحح كل من المادة
والهيئة بحالهما فالهيئة تدل على وجوب الاتيان فورا والمادة على التوسعة في الجملة ولو في الاجر اذ لا تدل على ازيد من ذلك فلا مانع من ابقاء
كل منهما على ظاهرهما والحكم بوجوب المسارعة والتوسعة في الاجر فحصل عن العمل بظاهرهما الفور التعبدي المطلوب مضافا الى ابطال الاستدلال

ولزوم فوات الغرض عنا لبا لولاه واجوبتها بعد التامل ظاهرة نتايج الافكار

الى ان الاية الشريفة تفيد لزوم المبادرة الى اسباب المغفرة وذلك انما يتم اذا كان للمكلف ذنب فلو لا ذنب له لكونه معصوما او لكونه استغفر وتاب ثم وجب عليه شئ لا يتوجه اليه الاية اذ لا ذنب حتى يتبادر الى سبب المغفرة فلا يتم المراد وهو وجوب المبادرة الى المامور به لكونه على الاطلاق وعلى كل واحد **فان قلت** اذا ثبت وجوب المبادرة الى سبب المغفرة من حيث هو سبب للمغفرة وحيث لا ذنب فالسالبة بانتفاء الموضوع فلا سبب بموجود حتى يتبادر اليه فان المتبادر من السبب الفعلي لا بالقوة اذ كل كل فيمكن خرق الاجماع المركب ثم مضافا الى ان المستدل ان اراد اثبات الوضع بتلك الاية للفور فلا يثبت اذ غاية اثبات المراد لم يثبت ايضا لان ذلك يتم اذا لم يكن معارض للاية الشريفة والمعارض موجود لان الاوامر المطلقة بصيغها دالة على التوسعة وظاهرة فيها والاية الشريفة دالة على الضيق وظاهرة فيه فيتعارض الظاهران **ولقايل** ان يقول يرجح التاويل في ظاهر الاية بحمله على الندب او على الواجبات الفورية لانه ظاهر واحد والاوامر المطلقات ظواهر عديدة مع ان تلك الظواهر خواص بموردها والاية الشريفة عامة واذا كان النسبة عموما وخصوصا مطلقا فسلمنا التساوي والتساقط فليسقط الاستدلال ويرجع الى اصالة التوسعة كما مر الا ان يقال العرف يفهم ورود الاية الشريفة عند التعارض على تلك المطلقات فلو امر المولى عبده باوامر عديدة ثم قال له مرة واحدة ان في اوامري لا بد من المبادرة والتعجيل لفهم الفور في كل الاوامر المتقدمة والمتاخرة مضافا الى ان الاية الكريمة يمكن لنا الاستدلال بها على كون الصيغة موضوعة للمهية من حيث هي لا للفور اذ لو كانت للفور لزم كون الاية للتاكيد والتاسيس اولى منه وهذا الايراد انما يرد على المستدل اذا كان غرضه اثبات الوضع للفور لا اثبات المراد بل يمكن ان يقال انه لا يرد عليه مط اذ لا دليل على اولوية التاسيس من التاكيد في اثبات الوضع بمثل ذلك هذا كله **مضافا** الى ما اورد من ان المراد من المسارعة الى المغفرة او سببها هو الفرائض فلا ريب ان معظم الفرائض الصلوة الخمس وهي بالاجماع موسعا فلا يتم الدليل **واما وجه** الاستدلال بالاية الثانية وهو ان الامر للوجوب والخيرات جمع محلى باللام وهو يفيد العموم فيجب الاستباق الى كل خير ولا ريب ان فعل المامور به من الخير **وفيه** ما ظهر مما مر فان الايراد الخامس والسادس والثامن والتاسع يرد على تلك الاية الشريفة ايضا مع امكان ان يقال ان المتبادر من الخيرات المستحبات فيحمل الاية عليها **الثاني** من الادلة المذكورة ان المامور في الواجبات المطلقة اما يجب المبادرة اليها فهو المط واما لا يجب فهو باطل لان المامور به اما ان يكون موقتا الى زمان معين عند الامر والمامور فهو خلاف المفروض والى زمان معين عند الامر فقط فهو اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق اذ التوقيت بوقت معين وامر المكلف بعدم التاخير عن ذلك الوقت وعدم اعلام المكلف اغراء بالجهل وهو قبيح ثم او لا يكون موقتا بوقت لا عندهما ولا عند احدهما فهو مستلزم لجواز التاخير الى اخر ازمنة الامكان اذ التخصيص بوقت دون وقت تحكم واذا جاز التاخير الى اخر ازمنة الامكان يكون معناه ان الشخص مكلف بعدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان والتكليف بعدم تاخير الفعل عن وقت لا يعلمه المكلف هو اخر ازمنة الامكان اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق **وفيه اولا** النقض بالموسعات الثابت توسعها ما دام العمر كصلوة الايات فان الدليل جار فيه ولا يمكن ان يقال خرج ما خرج لان العقل لا يقبل التخصيص **وثانيا** انه يختار كونه موقتا بزمان معين عندهما وقولك انه خلاف المفروض مم لانه لا يجوز التاخير ما دام كونه قاطعا او ظانا بالتمكن وما دام عدم حصول الظن على عدم التمكن وما يقال من انه يلزم عدم العقاب لو ظن البقاء واخر ثم فاجاء الموت وذلك يستلزم خروج الواجب عن كونه واجبا فان الواجب ما يعاقب تاركه فهو مم لان المسلم من الواجب ان يكون مما يعاقب تاركه في الجملة واما مط فلم يثبت **وثالثا** منع الشق الرابع لان جواز التاخير لا يستلزم وجوب فعل الامتثال ممكن والقول بان هذا وان كان يرفع التكليف بالحال لكنه التزام بوجوب الفور بالعمل لتحصيل البراءة وان لم يثبت كونه مدلولا للامر لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور **مدفوع** بان جواز التاخير ليس مشروطا بمعرفة المكلف اخر ازمنة الامكان بل الموقوف على اخر ازمنة الامكان هو العلم بجواز التاخير لا نفس جواز التاخير فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز فيكون بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع فعلى هذا يصير مآل كلامنا انه يجب عليه تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم وجوب المبادرة بنفسها فلو بادر كان ممتثلا ولو اخر وفعله في تلك الحال فكذا وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت اثم فلم يلزم من ذلك فورو ولا خروج الواجب عن الوجوب **والحاصل** انه يجوز في الواقع التاخير ولا يحصل الامتثال معه واعتقد عدم الامكان اذا اخر ولكن لو اخر عن اول زمان الامكان وفاجاءه الموت لا اثم بالترك وان ظن بقاء الامكان واعتقد ذلك وغاية ما يلزم من ذلك وجوب المبادرة من باب المقدمة فلم يثبت ان المبادرة مطلوب الشارع من الامر بالذات ولا كون الامر موضوعا لذلك **والمحصول** ان هذا الدليل انما يتم حيث يجب التاخير لا حيث يجوزه فان عند الجواز يمكن الامتثال بالمبادرة ولا يلزم وجوب المبادرة وكونها مطلوبة من الامر نعم قد خرج صورة يجزم الامكان ثم فات الامكان وصورة يجزم بالعدم ثم ظهر الامكان فان الاجماع في الصورة الاولى وقع على عدم العقاب في الاخرة على العقاب وان لم يكن اجماع حكمنا في الصورة الاولى بالاثم في الترك وفي الثانية بعدم لوا في صورة الظن **ورابعا** انما ذكره انما يصح فيما لم يعلم اخر ازمنة الامكان لا اذا علم **وفيه** انه يمكن المتمسك في اتمام المط بالاجماع

[illegible marginal glosses]

ثم الحق في الاوامر العرفية ارادة الفور العرفي المختلف بحسب المقامات سعة وضيقا تقييدا او تعددا ولو شك فبناء الامر على التعدد شرعي

في الاوامر

المركب ولا يمكن القلب في بطلان التكليف كما عقلي على ما زعمه الخصم فلا يمكن طرحه بقلب الاجماع **وخامسا** ان هذا الدليل لا يثبت الوضع لو اريد بالدليل المذكور الثابت **وسادسا** انه ان اريد بهذا الدليل اثبات الفور التقييدي لم يثبت بذلك اذ غاية ما يلزم منه لزوم المبادرة وأما انه لو اخر لم يحصل الامتثال لو اتى به بعد ذلك فلا **الثالث** ان القطع بالاشتغال مقتضيا لتحصيل القطع بالامتثال وهو انما يحصل عند الاتيان به فورا **وفيه** مع انه لا يثبت الوضع للفور ولا كون الفور مطلوبا من الشارع بالذات **اولا** ان هذا الدليل فقاهتي لا يعارض ما ذكر من ان المهية من حيث هي من اللفظ المستلزم بجواز التاخير بعد التصريح بجوازه كما هو لازم المهية من حيث هي فلا يعاقب بالتاخير الى زمان فقد ان الظن بالتمكن والظن بعدمه لفهم العرف وبنائهم وان فجأ الموت ولم يتمكن من الامتثال بعد ذلك فبانضمام كون الامر للمهية المستلزمة بجواز التاخير مع كون بناء العرف عليه يحكم بعدم العقاب في التاخير الى الزمان المذكور وان تركه لفجائة الموت **وثانيا** فان ما نحن فيه ليس مجرى اصالة الاشتغال الا في محله ما اذا كان للمامور به فردان احدهما يقيني الطلب والامتثال والاخر مشكوك الحال كالصلوة بلا سورة ومعها واما فيما نحن فيه فالخصم ايضا يسلم انه اذا اخر واتى به حصل الامتثال لكن يدعي الاثم في التاخير ويوجب التعجيل لاحتمال الفوات وليس تعجيل القطع بالامتثال ايضا لازما بل هو عين الدعوى نعم نفس القطع بالامتثال لازم لا التعجيل به هذا اذا كان غرض المستدل اثبات الفور التعددي واما اذا كان مذهبه الفور التقييدي لم يات هذا الجواب بجري عليه جواز التاخير لان الامر يدور بين الاخصين فنحن ندعي التوسعة من جهتين اذ كان اجماع في البين والا فيثبت الفور التعددي حملا بالاصلين **الرابع** ان تاخير المامور به يحتمل الضرر لاحتمال فوات القدرة وحصول الاثم ودفع الضرر المحتمل واجب وان كان موهوما لاتفاق طريقة اهل العقول ولذا ترى نفسك يجتنب عن شرب ما اخبر صبي بوقوع السم فيه وان لم يفد خبره سوى الوهم مع حكم القوة العاقلة بذلك **وفيه** مع انه لا يثبت الوضع ولا المرادية بالذات اولا منع الصغرى اذ احتمال الضرر وان كان موجودا ابدا ولكنه بعد ملاحظة ما مر من الدليل الاجتهادي في سابق هذا الدليل على توسعته ينتفي احتمال الضرر وثانيا منع لزوم التحرز عن كل ضرر محتمل بل ان كان الضرر مظنونا وجب التحرز عنه والا فان كان الاحتمال الموهوم والمشكوك مسببا عن امارة كخبر الفصيح الصبي ونحوه وجب التحرز ايضا والا فلا بل العقل يحكم بقبح التحرز عن بعض المحتملات الموهومة كالهدم الجدران القديمة بل الاحتمالات ايضا في بعض الموارد ككل **الخامس** ان الامر كما مر سابقا دائر بين الاربعة المساوية الفور اساسا والتعيين لجهة من جانبين وعند الامر فقط وجواز التكرار الى اخر زمن الامكان والاول مط والثاني خلاف الفرض والثالث اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق والرابع مستلزم لفوات الغرض لان اغلب الناس يدركهم الموت في زمان اعتقادهم التمكن وظنهم به سلمنا ولكن ظنهم اغلبهم يدركهم الموت بعد حصول الشك او الظن على العدد المسببين من عروض مرض شديد ونحوه ولا يكون مقدورا له بعد ذلك الاتيان بالواجب الا لقليل منهم واما قبل الشك الحاصل من امارة الموت كالمرض الشديد فبقاءه مظنون لهم فلا يجب عليهم التعجيل وبعد كثير منهم لا يمكنهم الامتثال بالواجب الا الاقل الذي يمكنه الاتيان بالواجب بعد الشك او الظن بالموت بما لا يمكنه ايضا لكثرة ما في ذمته وضيق الوقت عنه فينجر ذلك الى فوات الواجبات وهو مناف لغرض الشارع والحكيم لا يجوز ما ينافي غرضه لانه قبيح عقلا وغرض الشارع غالبا من اوامره ليس هو التوطين الذي هو خلاف الاصل في اوامره بل غالب اوامره من الامر الحقيقي اعم من تعلق الغرض بالاتيان حقيقة والعقاب على الترك ولا يحصل شيء منهما بعد تجويز التاخير الى اخر زمن الامكان والى حصول الظن بعد التمكن او الحصول الشك في التمكن للتقريب الذي ذكرناه فان قلت فما تقول في الموسعات كالزلزلة ونحوها **قلنا** لم يثبت لنا جواز تاخيرها الى اخر زمن الامكان او الحصول الظن ونحوه بل هو موسع ولكن يجب على المكلف عدم التاخير بحيث يعد في العرف متهاونا والا كان بمثل هذا التاخير اثما وان ظن بالبقاء **والجواب** ان هذا الدليل مضمونه تام ولكن غاية ما يثبت منه لزوم عدم التهاون من المكلف بمعنى انه يجب عليه الامتثال قبل بلوغ التاخير الى حد التهاون وذلك غير الفور الذي يستدل عليه الخصم **واذا علمت** بطلان ادلة الخصم **فاعلم** ان التحقيق ان صيغة الامر بنفسها النفس طلب المهية للتبادر فلا يفهم من قوله افعل فورا الا التاسيس لا التاكيد ولا يفهم المنافاة والتناقض لو قال له افعل موسعا **ثم اعلم** ان الحق في الاوامر العرفية هو ارادة الفور العرفي بعد ملاحظة المقام من الامر والمامور به فلو امره بسفر الهند لم يكن اثما بتاخير الاسبوع مثلا بخلاف ما لو اخره سنة ولو امره بالسقي لعصى بالتاخير ولو انا ما فانه يفهم الفور من القرينة وهو العطش لانه لا يتفوه عادة بقوله اسقني الا عند الحاجة اليه وهكذا كما عليه بناء العرف في الموارد فالغالب ان القرائن العرفية الخارجة عن اللفظ موجودة في العرف على ارادة الفور بحسب حال المامور به من شدة الحاجة ونحوها من القرينة الحالية او المقالية **ومثل الفور** العرفي تقييدا ام تعددا الحق انه يختلف باختلاف المقامات والقرائن ويظهر منها اما اذا اشتبه فبناء العرف على التعددي مط وفي كل حال **ثم اعلم** ان الاوامر المطلقة الشرعية هل يحمل على الفور ام لا فيه اشكال اذ القرائن العرفية غير موجودة اذ لا يعرف شدة الحاجة وعدمها بالنسبة الى الشارع بل لا حاجة له اصلا فلا يمكن القول بالفور العرفي للقرائن العرفية الحاصلة من ملاحظة المقامات فالتحقيق ان يقال انا اذا اثبتنا ان المتبادر من الصيغة نفسها نفس المهية ومقتضى ذلك جواز التاخير الى اخر زمن الامكان ما لم يعد المكلف من كثرة

وهو الضيق من جهتين ولا ريب ان استصحاب الامر المقدم على تمامه الاشتغال معنا فلا يتم غرضه بل لابد له بالتوسعة من جهتين

المساوية

بالواجب

والمامور

وفي الاوامر الشرعية لا يجوز التاخير اذا وصل الى حد التهاون وان ظن بالتمكن لحكم المقدمة العقلية نتايج

في الاوامر

التاخير من التهاون بين للواجب الشرعي فانه اذا وصل التاخير الى مرتبة التهاون حرم وان ظن بالتمكن بعد ذلك كما مر **واما الكلام** بالنسبة الى التضييق والتعدي اذا دار الامر بينهما فهو كما مر من تقديم التعدي ان لم يكن اجماع والا فالتوسعة ودليل الاشتراك اللفظي وجوابه يظهر مما مر فلاحظ واستخرج **ثم اعلم** ان صاحب المعالم رحمه الله قال اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق **احتج** الاول بان الامر يقتضي كون المامور به فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر فلو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعده ثم ساق الكلام الى ان قال والتحقيق في ذلك ان الادلة التي اسند توابها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الاتيان بالمامور به بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاولى فليس له على القول بسقوط الوجوب حيث مضى اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليكم الامر الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني فان الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى باطلاقه فورية المبادرة بحيث يعصي المكلف بمخالفته فيبقى مفاد الامر الاول بحاله والذي يظهر من سياق كلامهم ارادة المعنى الاول فيتضح القول بسقوط الوجوب انتهى **وفيه نظر** من وجوه يظهر بالتامل فيما اوردنا ذكره **فاعلم** ان مفاد ادلة الفور مختلف فمنها ما يدل على وضع الامر كالسنة الاولية ومنها ما يدل على ارادة الفور من الامر وان كانت من قرينة الخارج كالدليل الاخير العقلي الذي حكم بلزوم مخالفة الغرض في تجويز التاخير والدليل العقلي المتقدم الذي حكم بلزوم التكليف بما لا يطاق لو جاز التاخير الى اخر زمنه الامكان ومنها ما يدل على الفور وان لم يكن مراد الامر من الامر وهذا قسمين على شرعي كالايتين وعقلي كدفع الضرر المحتمل واصل الاشتغال ومنها ما يدل على الفور لكن لا نعلم ان دلالته على الفور هل هو من قبيل القسم الثاني ام من قبيل القسمين الاخيرين كاستفتنهما معجلا اذا ظهر ذلك فالحق في القسم الاول من الادلة هو كون المفاد قابلا للفور التقييدي والتعددي ولا ينحصر بالاول كما زعمه صاحب المعالم من ان النسبة بين اتحاد الامر واتحاد المامور به عموم من وجه والعام لا يدل على الخاص ونحن لم نقل بان ادلة الفور لم يكن لنا تعيين احدهما **واما القسم الثاني** فالحق فيه الحكم بتعدد المطلوب لان الامر بنفسه دل على طلب الماهية من حيث هي المستلزم لجواز التاخير رخصة واجزاء فمدلول الامر التزاما هو كون الواجب موسعا رخصة واجزاء والدليل العقلي انما نفي احد اللازمين اعني التوسعة رخصة ولم يدل على نفي التوسعة اجزاء فيبقى هذا المدلول الالتزامي بحاله فيصير الحاصل في ضم اللفظ والعقل ان الماهية مطلوبة من حيث هي متى اتي بها امتثل لكن يجب المبادرة **فان قلت** نفي احد اللازمين مستلزم لنفي ملزومه ونفي الملزوم مستلزم لنفي اللازم الاخر فنفي احد اللازمين يستلزم نفي الاخر فيرتفع التوسعة رخصة واجزاء **قلنا** لا نزاع ما ذكرت ذلك المنطوق اذا لم المفهوم لان المفهوم من لوازم المنطوق ودلالة المنطوق عليه بالالتزام وهو بط بداهة نعم لو دل الدليل على ان المنطوق ليس بمراد سقط المفهوم ايضا لان المفهوم فهم من المنطوق وتسببه فاذا ذهب السبب ذهب المسبب **والحاصل** ان نفي المطابقة يستلزم نفي الالتزام بخلاف العكس فيما نحن فيه من الاخير فان نفي دلالة الالتزام لا يستلزم عدم نفي المطابقة التي هي الملزوم حتى يستلزم ذلك نفي اللازم الاخر ثم ذلك في الدلائل العقلية مستحسن **واما القسم الثالث** فكالقسم الثاني مختارا ودليلا **واما القسم الرابع** فكان البحث المذكور في القسم الثاني لا يرد هنا ولا يتصور بالنسبة الى هذا القسم ولو في نظر الظاهر اذ لا تنافي بين مقتضى الدليلين العقليين اعني قاعدة الشغل ودفع الضرر المحتمل وبين كون مراد الامر من الامر التوسعة رخصة واجزاء فهما غير متنافيين للدلالة اللفظية وللمراد **واما القسم الخامس** المردد بين الثاني والاخيرين من الادلة كاستفتني معجلا او فورا **ففيه اشكال** لمقتضى قاعدة اللفظ الفور التقييدي فان قوله معجلا قيد والقاعدة في القيود ان الهيئات ترد على المواد بعد تعلق القيود بالمادة لان في الكلام هيئة ومادة كما في قولك زيد اعلم من عمرو في الفقه وعمرو اعلم من زيد في الطب ولا تناقض في الكلام ايضا لان الافضلية التي هي مقتضى هيئة اعلم انما وردت على مادته بعد ما قيدت المادة بالفقه في الجزء الاول وكذا الهيئة وردت على المادة بعد تقييدها اي المادة بالطب في الجزء الثاني فلا يلزم كون زيد فاضلا ومفضولا على الاطلاق حتى يلزم التناقض فمقتضى تلك القاعدة اللفظية هو تعلق مفاد هيئة استفن اعني طلب السقي على مادته بعد تعلق القيد اعني التعجيل على المادة فيصير المعنى اعني السقي المعجل مطلوب منك وهذا فوري تقييدي ويمكن التفصي عن هذا الاشكال بان المرجع هو العرف ولا حجية في قاعدة اللفظ من حيث هي فلو خالف فهم العرف طرحناها فانما هنا لا بد من الرجوع الى العرف فان فهموا التقييد فهو المتبع وان فهموا التعدد المطلوبي فكذلك وان بقي عند العرف حال اللفظ مجملا فيتوقف ويرجع الى الاصل في الدوران ولكن الظاهر ان فهم العرف من ذلك اللفظ في الغالب الفور التعددي اذا عرفت ذلك **فاعلم** انه يرد على صاحب المعالم امور **الاول** انه قال تمسكهم بالادلة الدالة على كون نفس الصيغة للفور وهو الاكثر فلا بد من القول بكون الفور تقييديا وانت خبير بان كون الامر دالا على الفور بنفسه وكونه

رصّاً في ان القضاء بفرض جديد لا بالامر الاول الاصح ان القضاء بفرض جديد لا بالامر الاول لا الاصل ومفهوم الزمان ان كان حجة والحق عدم حجيته لكن يكفي فهم العرف في مثل
صم الخميس التقييد اي كون الزمان جزء المطلوب والتمسك للقول الثاني بان المتبادر من مثل صم الخميس كون ذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد وان المتبادر تعدد المطلوب او ان الاصل مع
الشك في التقييد والتعدد هو الاخير نسخه

في ان القضاء بالامر الاول

متحد او اتحاد المأمور به عموم من وجه الثاني انه قال بان الدليل الدال على كون المراد من الامر الفور لا على نفس دلالة الصيغة هو الاتيان وان لا اكثر انما
هو من قبيل الدال على دلالة نفس الصيغة وانت خبير بان من ادلة ارادة الفور ما سوى الآيتين ولا ينحصر فيهما كالدليل العقلي الذي ذكره في كتابه غيره
انه لو جاز التاخير لجاز الى آخره **الثالث** انه لو دل الدليل على اثبات المراد لكان الفور تعدداً بالتعدد الامر وانت خبير بان فهم الفور من الخارج لا
يستلزم كون الامر تعددياً كما ان فهم الفور من امر استسقي ما من قرينة العطش لا من اللفظ ومع ذلك الفور فيه تقييدي مطلق فهم الفور من الخارج
لا يستلزم تعدد الطلب فتأمل **ضابطة** اختلفوا في انه لو دل الدليل على وجوب شيء في وقت معين فهل يلزم الاتيان بذلك الواجب بعد خروج الوقت
اذا لم يات به المكلف في الوقت وان لم يرد دليل آخر على لزوم ذلك ام لا بد من التوقف حتى يرد دليل على لزوم الاتيان بعد خروج الوقت
ذهب الى كل فريق واما لو ورد دليل آخر على لزوم الاتيان به خارج او عدم لزومه فهو خارج عن البحث **ومحل الكلام** انما هو في
صورة الشك فقيل بان القضاء تابع للاداء وقيل بعوض جديد وقد يتمسك لاثبات القول الاخير بعد خروج الوقت البراءة عن التكليف بالقضاء
فيتوقف الى مجيء الدليل الى القضاء وبان المفهوم من قوله صم يوم الخميس عدم الوجوب بعد الوقت ومفهوم الزمان حجة والفرق بين الدليلين
انه لو دل الدليل على وجوب القضاء خارج الوقت كان معارضاً لظاهر اللفظ على الدليل الاخير دون الاول ويمكن التمسك للقول الاول بوجوه
الاول ان المقيد التي منها الموقت المطلوب منها نفس الماهية لا بشرط وذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد كما لو قال العبد خذ الكوز
واسقني ماء فلو اتى به في غير هذا الكوز من الظروف المتعارفة امتثل ايضاً والاوامر الشرعية كذلك للتبادر **الثاني** ان الاوامر المقيدة بالاوقات
الخاصة المتبادر منها تعدد المطلوب لانه الاتيان بالماهية وان خرج الوقت وعصى بالتاخير عنه **الثالث** انا لا نعلم ان التكليف تقييدي
او تعددي فعند الشك في بقاء الامر يستصحب البقاء **الرابع** ان يقال انا سلمنا انه ليس بتعددي وان المطلوب واحد لكن لا نعلم ان ذلك التكليف الواحد
تقييدي لان ذكر الوقت من باب تعيين احد الافراد فعلى الاول المطلوب هو الماهية منضمة الى الوقت وعلى الاخير ليس الوقت جزء المطلوب بل لا بد
من الاتيان في اي وقت كان فعند الشك في بقاء الامر بعد الوقت يستصحب الامر **الخامس** سلمنا انه تقييد ولكن انتفاء القيد لا يستلزم انتفاء
المقيد وانتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام كما ان فقد الانسان لا يستلزم فقد الحيوان فههنا الوقت الخاص لا يستلزم نفي الامر المتعلق بالماهية
السادس انا سلمنا انه تقييدي ولكن لا نعلم ان انتفاء الخاص يستلزم انتفاء العام ام لا فان كان الاول انتفى الامر وان كان الثاني بقي الامر
فعند الشك في البقاء يستصحب **السابع** قوله عليه السلام ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم
الثامن الاستقراء لان اغلب الموقتات ورد الامر بها بعد مضي الوقت ايضاً ويلحق المشكوك بالغالب **والمختار** ان القضاء بالفرض الجديد
لما مر في اخر الضابطة السابقة من القاعدة اللفظية المطابقة فيما نحن فيه لفهم العرف فان في صم الخميس مثلاً ترد على المادة بعد تقييدها بالقيود
المذكورة في الكلام ولازم ذلك كون الامر تقييدياً وفهم العرف يطابقه ايضاً نعم لو علمنا ان مقام تكون المصلحة المقصودة في الماهية متحققة وجد
وان خصوص الوقت مطلوب آخر ومن باب ذكر احد الافراد حكمنا بتعدد المطلوب لفهم العرف ذلك حينئذ وعدا عنا لظاهر اللفظ فقد علمنا ان المطلوب
الماهية مطلقاً حكمنا بتعدد المطلوب وفيما شككنا وفقد القرائن اتبعنا ظاهر اللفظ المفيد لكون الوقت جزء المطلوب فيكون تقييدياً ومع ذلك
لا ندعي ان العرف يفهم عدم وجوب الصوم بعد الوقت حتى يعارض الدليل الوارد على الوجوب بعد الوقت كما يدعيه القائل بحجية مفهوم الزمان
لانا نقول بحجيته بل ندعي ان المتبادر من اللفظ هو كون الوقت جزءاً من هذا الطلب المستفاد من هذا الخطاب بعد خروج الوقت فلو دل
دليل على وجوب الماهية بعد الوقت لم يكن معارضاً مع الخطاب الاول لسكوته عن حكم ما بعد الوقت اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان الدليل الاول
على تبعية القضاء للاداء فاسد اولاً بان المتبادر من اللفظ التقييد لا الذكر من باب احد الافراد وثانياً بانا نتنزل عن ادعاء كونه تقييدياً لكن
نقول ان العرف اطبق عقلاؤهم على ان في التاخير اثماً وهذا يكشف عن عدم كون ذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد وافضلها بل لا بد اما ان
يكون تقييدياً او تعددياً مطلوبياً وثالثاً بانه منافٍ باجماعهم على حصول الاثم في التاخير **وكذا الثاني** اولاً بان المتبادر هو التقييد لا التعدد
المطلق كما قلنا **وثانياً** بانه يكون العقل على ذلك اي على فهم تعدد المطلوب اداء في الوقت وخارجه لا قضاء لان الامر بالماهية على هذا مطلق غير مشروط
بوقت وقد فوتها المكلف وانما القاضي وقت الامر الآخر كسائر الفوريات المتأخرة من اول وقتها كالحج فلا يبقى للقضاء بعداً ولو وقت الامكان
انه قضاء وهذا الايراد يتوجه على الدليل الاول ايضاً الا ان يقول الخصم لا مشاحة في الاصطلاح فان اصطلاحهم انعقد على تسميته ما وقت بوقت
اداء في الوقت وقضاء بعده بخلاف ما اذا امر فيه مطلق التعجيل من غير تعيين وقت فلا يرد على هذا الايراد على الدليل الثاني **والثالث** كذلك فاسد اولاً بانا نعلم
بالتبادر انه تقييدي ولا شك لنا في ذلك وثانياً بان الاستصحاب على فرض الشك لا يجري هنا اذ المستصحب ان كان هو الامر التقييدي فقد ذهب قطعاً وان كان الامر
المطلق بالماهية من حيث هي فهو مشكوك ابتداء **وكذا الرابع** لان الشك غير موجود بعد ما ذكرنا من كون الامر تقييدياً وابتنائه الاحتمال
كون ذكر الوقت من باب الفور فان في التاخير اثماً بالوفاق نعم لو كان ذلك مشكوكاً يجري الاستصحاب الدوران الامر بين المتباينين لا الاقل

اوان الاصل مع الشك في كون الوقت جزءا ام فردا هو الاخير او بان انتفاء القيد لا يستلزم انتفاء المقيد لو يحكم الاصل مع الشك فيه او بقوله الميسور لا يسقط بالمعسور او بالاستقراء او بين
الفساد نعم يمكن ان يقال بما ورد الامر بقضائه في بعض الاحوال ولم يرد على عدم قضائه اصلا ان العرف يفهم من ذلك تعدد المطلوب فيسري الى صور الشك من افراد هذا
القسم فتأمل

في ان القضاء بفرض جديد او بالامر الاول

والاكثر وكذا **الخامس** لان المراد منه ان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم الذي هو في ضمن غير هذا الاخص فهو مسلم وان كان انتفاء الاخص لا يستلزم
انتفاء الاعم الذي هو موجود في ضمن هذا الاخص فهو بديهي البطلان فان انتفاء الانسان مستلزم لانتفاء الحيوان في ضمن الانسان وما نحن فيه من الاخير
فان المأمور به هو العام الموجود في ضمن القيد المخصوص فينتفي المقيد بانتفاء القيد فلا يمكن ان يقال الى اعلم ان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء
العام والا انا اشك فيه فاستصحب لان لا شيء نستصحب حين الشك لان المستصحب ان كان هو العام في ضمن الخاص المأمور به فقد انتفى قطعا وان كان مطلق
العام حتى في ضمن غيره فلا تلك القيد ففي الاول كان مشكوكا ومن ذلك ظهر فساد **السادس** وان الشك اولا ممنوع وبعد التسليم الاستصحاب غير جار وكذا
السابع فاسد لان قوله الميسور لا يسقط بالمعسور لا ينصرف الى المركبات الاعتبارية التي نحن فيها بل ينصرف الى المركبات الخارجية العرفية كالصلوة
اولا العموم كصيام شهر رمضان لان الوقت اذا خرج لم يمكن الاتيان بشيء من جزئي المأمور به المقيد بالوقت كما عرفت اذ المفروض ان الخاص قد
انتفى وان العام الموجود في ضمنه انتفى بانتفائه فقد عسر المأمور به بكل اجزائه ولم يبق ميسور اصلا والايدرك لشيء من اجزائه واما العام في ضمن غير
هذا الخاص فلم يعلم تعلق الامر به اولا اصلا ولا يمكن حمل الرواية على اتيانه اذ يكون ظاهر لفظ لا يسقط اذ السقوط وعدمه فرع الثبوت اولا
والتكليف بالعام المطلق لم يثبت بل هو مشكوك اولا وخلافه متيقن ولا فرق فيما ذكر من الجواب بين حمل الخبر على الانشاء بمعنى انه يلزم على
المكلف عند تعذر المعسور وقلنا انه خبر معنى كما هو خبر لفظا واضمرنا لفظ الحكم حذرا من لزوم الكذب فيصير المعنى انه لا يسقط حكم الميسور
لسقوط حكم المعسور وهذا الجواب بان يجري في الخبرين الاخيرين ايضا واما تمسكهم بالاستقراء فقد يقال انه لو تم لكان دليلا اخر على لزوم القضاء ويكون بفرض
جديد اذ الكلام انما هو في بقاء الفرض الاول وعدمه ويجري هذا الجواب في التمسك بالاخبار المتقدمة ايضا ولكن هذا الجواب وان كان صحيحا في
الواقع لكنه لا يثمر اذ الثمرة في النزاع انما يظهر عند الشك في وجوب القضاء واذا لم يرد دليل خاص على احد الطرفين والاخبار والاستقراء لو تمت لدلتا
على مطلوب الخصم وهو وجوب القضاء عند الشك وعدم الحاجة الى الدليل الخاص على وجوبه فيبطل ثمرة **والقول** بالفرض الجديد هو الحكم بعدم
القضاء الى ان يرد عليه دليل على وجوبه المثمر هذا الاعتراض اما بنفي وجود الغلبة والاستقراء واما بنفي اعتبارها على فرض وجوده لكن الاخير لا يمكننا الا ان
نقول باعتبارها من حيث هو نعم لو قال احد بكون القضاء بفرض جديد من باب مفهوم الزمان امكنه منع اعتبار الاستقراء لكونه معارضا مع اقوى منه
هو مفهوم الزمان لكن نحن لما لم نقل بحجية مفهوم الزمان ونفينا الوجوب بعد الوقت بالاصل فلا مفر لنا من العمل بالاستقراء بعد فرض وجوده
لانه مقدم على الاصل فانحصر طريقنا في منع وجود الاستقراء وان الغلبة المفيدة للظن **فنقول** لا غلبة في المقام نعيد بها بحيث يفيد
الظن الا ان يقال ان الظاهر من الاوامر الموقتة وان كان هو التقييد لكن بعد ورود الامر بالقضاء بعد خروج الوقت في بعض الاحيان كالصوم
يحمل الامر الاول على تعدد المطلوب لان الامر بالقضاء انما هو لتدارك الامر الاول بحيث لو اتى المكلف به في الوقت لم يأت الامر به ثانيا لان الامر به ثانيا امر مستقل
وفرض جديد لا دخل له بالامر الاول فيفهم العرف من الامر بالقضاء ان الامر كان تعدد المطلوب ويكشف عن كون الماهية في الامر الاول مطلوبة
من حيث هي وكان خصوصية الوقت مصلحة زائدة فلو قال صم الخميس ثم قال عند الخميس فقال له المولى صم يوم الاخر اذا تركت او نسيت صوم
يوم الخميس لفهم العبد ان المطلوب في صم الخميس كان هو الصوم من حيث هو وان الوقت كان مطلوبا اخر وان كان الظاهر من هذا الكلام قبل الامر بالقضاء
هو التقييد لتعدد المطلوب لكن هذا يصير قرينة كاشفة عن ارادة تعدد المطلوب بالنسبة الى حال ترك الصوم يوم الخميس مثل كونه جبرا او للنوم او
للاغماء او السكر او غيرها فيفهم منه مجرى الامر بالقضاء في حالة واحدة وهي النسيان كون الامر تعدد المطلوب بالنسبة الى جميع الاحوال وان امكن
عقلا كون الامر بالنسبة الى بعض الاحوال تقييدا وبالنسبة الى بعض الاخر تعدديا **فنقول** ح ان اكثر الموقتات كالفرائض اليومية والصوم
قد ورد الدليل على قضائها بعد الوقت في حالة واحدة فيكشف العرف عن كون الامر الاول من تلك الواجبات تعدد المطلوب بالنسبة الى
كل احوال تلك الموقتات التي لم يأت الامر بقضائها في شيء من الحالات بالاستقراء فيحكم بكون كل الموقتات تعدد المطلوب الى ان يثبت خلافه
والفرق بين هذا الاستقراء وسابقه انه لم يتعد بالاستقراء هنا الا الى الموقتات القليلة التي لم يأت الامر بقضائها في شيء من الحالات وفي الاستقراء
السابق تعدينا الاستقراء الى تلك الموقتات القليلة والى سائر حالات الموقتات الاخر التي ورد الامر بالقضاء فيها في بعض حالاتها دون بعض ولمانع ان يمنع
الاستقراء السابق بان سائر الاحوال التي لم يرد فيه الامر بالقضاء من الموقتات الكثيرة وسائر الاوامر القليلة التي لم يرد فيها الامر بالقضاء اصلا لو
يكن اكثر من الاحوال التي ورد الامر بالقضاء فيها الامر في الموقتات الكثيرة لم يكن اقل فكيف يتمسك بالاستقراء بخلاف الاستقراء الاخير فانا اثبتنا
فيه كون الموقتات الكثيرة بكل احوالها تعدد المطلوب بفهم العرف او تعدينا بالاستقراء الى الموقتات القليلة فالاستقراء الثاني تام الا ان يجاب
عنه بان هذا صحيح لو لم يكن لفهم العرف معارض في بعض الموقتات امر بالقضاء في بعض احوالها الاخر فكما ان اهل العرف يفهمون التعدد في الحالة
التي امر بقضائها كذا يفهمون التقييد من الحالة التي ورد الدليل على عدم قضائها فيتعارضا فيبقى الامر فيه من الحالات مشكوكا ايضا
فيتوقف حتى يجيء فرض جديد فيجوز ورود الامر بالقضاء في اكثر الموقتات لا يتم المطلوب وان صح فهم العرف واما الحكم بالتعدد في صورة جاء فيه الامر بالقضاء

بعض
في الاحوال

اصل في مقدمة الواجب هل الامر بشئ على الاطلاق يقتضي ايجابها الا بتم الا به من المقدمات مطلقا ام لا مطلقا ام يقتضي في السبب خاصة ام في الشرط الشرعي خاصة ام الامر بالمسبب عين الامر بالسبب وجوه اعلم ان الواجب من حيث عدم تعلق وجوبه بوجود شئ بفرض مطلق ومن حيث تعلق وجوبه بوجود شئ بفرض مقيد ومشروط ثم ان لم يكن الامر فيه من جهة الا بغيره فنفسي وتابع

في مقدمة الواجب

في بعض الاحوال الاخر فهو معارض بصورة نفي القضاء فيهما في بعض الاحوال فلم يات مرتفضا ولو في بعض الاحوال فالتحقيق ان يقال ان امر الموقت اما لم يجئ فيه مطلقا لا على القضاء ولو في بعض الاحوال ولا على عدمه كلية واما ان جاء دليل على القضاء في بعض الاحوال وعلى نفيه في بعض الاخر واما ان جاء دليل على القضاء في بعض الاحوال ولم يجئ دليل اصلا على نفيه في بعض الاحوال الاخر واما عكس ذلك فان كان القسم الاول توقف عند الشك الى ان يجئ فرض جديد لما مر من ان المتبادر التقييد السليم عن المعارض وان كان القسم الثاني توقفنا ايضا في محل لم يرد دليل على احد الطرفين الى ان يجئ فرض جديد لتعارضهما او تساقطهما بقي التقييد في الامر سليما عن المعارض واما القسم الرابع فيحكم بالوقف الى ان يجئ فرض جديد بطريق اولى واما القسم الثالث فيحكم بالامر الاول لفهم العرف فلتة من النصوص يحكم بالفرض الجديد وفي واحدة منها بالفرض الاول ولم يثبت الاستقراء هذا ان لم يكن جماع في البين على عدم الفرق بين النصوص والحوائض وعدمه **ضابطة** هل الامر بالشئ على الاطلاق يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به من المقدمات او لا وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في تقسيم الواجب بالتقسيمات المرتبطة فاعلم ان الواجب ينقسم تارة الى المطلق والمقيد وقد يسمى الاخير بالمشروط فالواجب من حيث عدم تعلق وجوبه بوجود شئ مطلق ومن حيث تعلق وجوبه بوجود شئ مقيد والمراد من الشئ المنفي الواقع في تعريف المطلق العموم اذ ليس في الخارج واجب لا يتوقف وجوبه على وجود شئ من الاشياء اذ لا اقل من توقفه بالبلوغ والعقل والتمكن فلا واجب يكون مطلقا من كل جهة ولا مقيدا من كل جهة وانما الاطلاق والتقييد بالنسبة الى المقدمة التي لا يتوقف وجوبه على وجودها مطلق وبالنسبة الى المقدمة التي يتوقف وجوبه على وجودها مقيد فالمراد بالشئ في التعريف هو الشئ المفروض والموجود الذي لا يتوقف وجوب الواجب على وجوده وقد يعرف المطلق بانه ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده والمقيد بانه ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده **وفيه** ان الاول منقوض طردا لدخول الحج بالنسبة الى الاستطاعة الشرعية وعكسا بما لا يتوقف عليه الواجب وجودا وعدما كالصلوة بالنسبة الى حركة الاصبع فيهما **والثاني** منقوض عكسا بخروج الواجب المقيد المذكور اي الحج بالنسبة الى الاستطاعة الشرعية مع كون الواجب بالنسبة اليها مقيدا اتفاقا **بيان** ذلك ان الاستطاعة الشرعية ليست مقدمة لوجود الحج مع انها مقدمة لوجوبه فيصدق على الحج انه مما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وهو موقوف على الامكان العقلي الحاصل بغير الاستطاعة ايضا كما على الاستطاعة الشرعية لان الاستطاعة العقلية مقدمة لوجود الحج كالحاج متسكعا فوجوب الحج لا يتوقف على ما يتوقف عليه وجوده وهو الاستطاعة العقلية بل يتوقف على شئ اخر لا يتوقف عليه وجوده وهو الاستطاعة الشرعية فيصدق عليه انه ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده بل يتوقف على الاستطاعة الشرعية التي لا يتوقف عليها وجوده فلا يطرد تعريف المطلق لدخول الحج الواجب فيه مع كونه مقيدا قطعا فعلم عدم انعكاس تعريف المقيد المطلق واما عدم انعكاس تعريف المطلق بالنسبة الى حركة الاصبع فلانه لا يصدق على الصلوة بالنسبة الى الحركة المذكورة انها لا يتوقف وجوبها على ما يتوقف عليه وجودها مع انه واجب مطلق بالنسبة اليها **ووجهه** عدم الصدق عدم كون حركة الاصبع في الصلوة موقوفا عليها الصلوة لا وجودا ولا عدما ولا وجوبا الا ان التعريف يصدق عليها بطريق السالبة بانتفاء الموضوع مجاز لا يصار اليه في التعاريف الا بالقرينة او يقال ان الكلام في تقسيم الواجب الى المطلق والمقيد وحركة الاصبع ليست مقدمة **فان قلت** النقض بالحج فاسد لان الاستطاعة الشرعية مقدمة لوجود الواجب من الحج لوجود الحج يتوقف عليها فلا يصدق عليها تعريف المطلق لان الحج الواجب ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده **قلنا** المقدمة اما مقدمة لوجوده صرفا كالطهارة للصلوة فان الصلوة يجب بدونها الا ان المراد من مقدمة الوجود ما يقابل مقدمة الوجوب سواء كان لوجود العبادة او لصحتها او للعلم بها واما مقدمة الوجوب صرفا كالاستطاعة الشرعية للحج فان وجوب الحج لا يتوقف عليها فان وجود ذات الحج لا يتوقف عليها ولا صحته يتوقف عليها ولا وجود العلم يتوقف عليها بل وجود وجوب الحج يتوقف عليها فهي سبب وعلة للوجوب ليس الا وقد يجتمعان كالامكان العقلي للعبادة ثم نقول ان قولهم في تعريف المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وكذا في المقيد اريد مما يتوقف عليه وجوده ما يتوقف عليه وجود الوجوبي كالاستطاعة للحج الواجب فهو باطل اذ يصير المعنى ح المطلق ما لا يتوقف وجوده وجوبه على ما يتوقف وجوده فانه كالبديهي وفي المقيد يصير اظهار البديهي فلا بد ان يكون المراد احد الامرين اعني ما يتوقف عليه ذات الواجب او ما يتوقف عليه الذات الموصوفة بالصفة التي هي الوجوب واياما كان لا يتم دفع النقض لخروج الاستطاعة بالنسبة الى الحج عن القسمين فان مثال الاول الطهارة ومثال الثاني الامكان **وينقسم** تارة الى النفسي وهو ما لا يكون الامر به من جهة الامر بغيره بحيث لو لم يرد الامر به لم يؤمر به ايضا والى الغيري وهو ما يقابله وانما قيدنا التعريف في الاول بكون الامر فيه لا من جهة الامر بالغير لئلا يتوهم ان الواجب النفسي ما يكون الغرض من الامر به هو نفسه لا لاجل تحصيل الغير فكان الامر به مقصودا بالذات ومطلوبا في نفسه لا لاجل الوصول الى شئ اخر ولما الواجب الغيري فهو كالوضوء فان الامر به لاجل الامر بالصلوة وان قيل بوجوبه نفسا ايضا فان المشهور انه واجب غيري لا غير وقيل بكونه نفسيا وغيريا بالجهتين واما القول بالنفسية فقط فلم يذهب اليه احد **والثمرة** في كونه نفسيا ايضا ان القائل بكونه نفسيا يقول يجب الوضوء بمجرد عروض السبب الموجب

في تقسيم الواجب

في تقسيم الواجب

والا فغيري وان امر به لاجل الطاعة والانقياد فتعبدي والا فتوصلي وان تعلق به الخطاب والامر اصالة فاصلي والا فتبعي

نتايج

في مقدمة الواجب

من الحدث وان لم يجب بعد لكنه بعد زمان وجوب الغير فلو دخل وقت الصلوة وجب الوضوء نفسا ايضا ويترتب الثمرة واما القايل بالغيرية فقط فلا يوجب الوضوء بمجرد طرو السبب بل يشترط في وجوبه عنده دخول الوقت وبعض من قال بالغيرية فقط يقول بوجوبه ايضا بمجرد طرو السبب لان الوجوب الغيري لا يستلزم كون الوجوب بعد وجوب الغير وان لم يمر ذلك تبه الاتوى ان الواجب المضيق لا بد من ايتان بعض مقدماته قبل الوقت كغسل الجنابة للصوم فانه غيري ويجب مقدما على دخول الوقت واذا لم يكن الغيرية منافية للتقدم وجوبا من حيث الزمان فالوضوء واجب غيري بمجرد عروض الحدث لاطلاق الامر به لطرو سببه من دون تقييد بدخول الوقت وهل الواجب الغيري بالمعنى الاول داخل في الواجب المشروط بل هو داخل فيه الاول لان الواجب المقيد والمشروط ما قيد وجوبه بشيء وهذا داخل فيه بالمعنيين والقولين اذ الوجوب الغيري مشروط بوجوب الغير فلا رتبة وان لم يكن زمانا فكل غيري مشروط والنسبة بين الواجب النفسي والغيري عموم من وجه مادة الاجتماع الوضوء على القول الذي حكيناه ومادة الافتراق الصلوة والوضوء على القول المشهور **وينقسم** تارة الى التعبدي وهو ما امر به لاجل الاطاعة والانقياد كالصلوة والى التوصلي وهو ما وجب لاجل التوصل الى غيره وان كان ذلك الغير عبادة تعبدية والواجب تبعا بل وان لم يكن المامور به محبوبا واما في الغيري فيشترط فيه ان يكون في الواجب محبوبية كالوضوء ونحوه بخلاف التوصلي مثاله كالتطهير عن الخبث فانه ليس الغرض منه الا الوصول الى الغير ولذا يحصل باي نحو اتفق حتى لو فعله غير المكلف او فعله المكلف على الوجه المحرم او من غير شعور وتفطن او من غير قصد القربة وقد يكون شيء واحد تعبديا وتوصليا من جهتين كسقي المولى المامور به فانه لو اتى به الغير قبل المامور سقط عنه لكون الغرض تسكين العطش وقد حصل فهو من تلك الجهة توصلي لكن لو باشره المامور لزمه الاتيان بقصد امتثال امر المولى فلو اتى به لاجل داع اخر وعلم به المولى لذمه وان سقط عنه التكليف بهذا النحو من الاتيان ايضا لكنه معاقب على ترك قصد القربة فظهر ان النسبة بين التعبدي والتوصلي عموم من وجه مادة الاجتماع ما ذكره مادتا الافتراق واضحتان واما النسبة بين الواجب النفسي والتعبدي فكذلك لصدقهما على الصلوة وصدق الاول فقط على السقي المامور به اذا صرح المولى بعدم وجوب قصد القربة فانه نفسي اذ ليس الامر به لاجل الامر بغيره وليس تعبديا بالفرض وصدق الثاني فقط على الوضوء على القول المشهور لاشتراط صحته بالقربة وارتباط حصول جهة التوصل فيه بجهة التعبد والنسبة بين الواجب النفسي والتوصلي كالسابق لصدقهما على السقي المامور به اذا اريد به الجهتان كما مر فان الامر توصلي ونفسي ومادة الافتراق الصلوة وغسل الثوب وبين الغيري والتعبدي عموم من وجه لصدقهما على الوضوء لان الامر به مسبب عن الامر بالصلوة ويلزم فيه قصد القربة وصدق الاول فقط على غسل الثوب ان فرضنا كونه محبوبا ولو في الجملة لعدم لزوم قصد القربة فيه وصدق الثاني فقط على الصلوة وبين الغيري والتوصلي عموم مطلق اذ كلما كان غيريا ففيه جهة توصل لا محالة فكل غيري توصلي وقد يكون الواجب توصليا لا غيريا كغسل الثوب اذا فرض خلوه عن المحبوبية وكالسقي فانه نفسي من جهة توصلي من اخرى كما مر **وينقسم** تارة الى الاصلي وهو ما تعلق به الامر والخطاب اصالة كالصلوة والى التبعي وهو ما تعلق به الخطاب لا تعلقا اصليا بل بسبب تعلق الامر بشيء اخر فهم هذا بعد ملاحظة ذلك الامر مع العقل كوجوب المقدمة المستفاد تبعا من خطاب ذي المقدمة بضميمة العقل بناء على عدم كون وجوب المقدمة اصليا بحيث تعلق الخطاب بها اصلا وفهم من اللفظ التزاما تبعا او من العقل المستقل من دون خطاب ذي المقدمة وقد يجتمع الجهتان من واحد كالوضوء فانه واجب اصلي من حيث تعلق الخطاب بنفسه في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وواجب تبعي من جهة تعلق الخطاب بالصلوة وكونه مقدمة لها بل هو واجب غيري ايضا فلا مانع من اجتماع الجهات وظهر بما ذكر ان النسبة بين القسمين عموم من وجه لتصادقهما على الوضوء وصدق الاول فقط على الصلوة والثاني فقط على المقدمة التي لم يتعلق بها خطاب اصلي اصلا **والنسبة** بين التعبدي والاصلي عموم مطلق فان كل تعبدي اصلي ولا عكس كغسل الثوب وبين التوصلي والاصلي عموم من وجه مادة الاجتماع الوضوء والغسل والافتراق من جانب الاصلي فقط الواجب الغير المتعلق بها الخطاب اصلا التي هي توصلية صرفة وهذا المثال بناء على ما مر من عدم وجوب المقدمة اصالة ومن جانب التوصلي الصلوة وبين النفسي والاصلي عموم مطلق فكل نفسي اصلي ولا عكس كغسل الثوب والوضوء وبين الغيري والاصلي كذلك فكل غيري اصلي ولا عكس كالصلوة وبين النفسي والتبعي عموم من وجه لتصادقهما في الوضوء على القول بانه نفسي يجامع القول بعدم وجوب مقدمة الواجب اصالة وصدق الاول فقط على الصلوة والثاني فقط على مقدمة الواجب بناء على القول المذكور وبين الغيري والتبعي عموم من وجه يتصادقان في الوضوء ويصدق الاول فقط على مقدمة الواجب ان قلنا بوجوب المقدمة اصالة وفرضنا المحبوبية والثاني فقط على مقدمة الواجب التي لم يؤمر بها اصالة اذا قلنا بعدم وجوب المقدمة اصالة لا لفظا ولا عقلا وبين التعبدي والتبعي عموم من وجه يجتمعان في الوضوء بناء على عدم وجوب المقدمة من حيث انها مقدمة الا تبعا والاول فقط كالصلوة والثاني فقط كمقدمة الواجب التي لم يؤمر بها اصلا مع قولنا بعدم وجوب المقدمة الا تبعا وبين التوصلي والتبعي عموم مطلق فكل تبعي توصلي والتبعية جهة اخرى من التعبدية والتوصلية كالوضوء فانه واجب تعبدي وتوصلي وتبعي بناء على عدم وجوب المقدمة من حيث هي الا تبعا اما جهة التعبد فلاشتراط القربة فيه واما التوصلية فواضحة واما التبعية فلان الصلوة المستلزم للامر به تبعا وان قلنا بوجوب المقدمة اصالة انتفى جهة التبعية واما التوصلي فقط فكالوضوء على القول بوجوب المقدمة وعليك باستخراج ساير النسب **وينقسم** تارة الى الشرطي وغيره وقد يتوهم ان هذا الاصطلاح مستحدث من مناخ المتاخرين وليس

المشروط ...

بل هو داخل فيه

او فعله المكلف

في بيان النسبة بين اقسام الواجب

في تقسيم الواجب

وقد ينقسم ايضا الى الشرطي وغيره وفي تفسيره وجهان وعليك بملاحظة المنسب   نتايج

كان فقد حكي عن الشهيد الثاني وصاحب المدارك تسميته بعض الواجبات بالشرطي فليس من مستحدثات متاخري المتاخرين ولكن في تحقيق المراد من الواجب الشرطي اشكال ولنمثل بعض الامثلة ثم نحقق الكلام فيه **فاعلم** انهم اختلفوا في انفعال البئر بملاقات النجاسة بعد اتفاقهم على انفعاله بالتغيير فقيل بالعدم واستحباب النزح وقيل بالانفعال ولزوم النزح عند الاستعمال وعن الشيخ انه لا ينفعل ويجب النزح تعبدا للامر به ولكنه شرط جواز الاستعمال فلو استعمله قبل النزح اثم اذا كان الاستعمال عمدا ولا شيء عليه في السهو وصلوته صحيحة على التقديرين ومقتضى ذلك جواز الاستعمال بالنزح لا انه يجب النزح وان لم يرد الاستعمال فلو صلى البئر بغير استعمال لم يكن شيء عليه اتفاقا لكن عند ارادة الاستعمال لا بد من النزح فيكون النزح اذن واجبا شرطيا وايضا قالوا الوضوء واجب شرطي للصلوة المندوبة بالنسبة الى الاذان والاقامة **واورد** عليهم بان المشروط اذا لم يكن واجبا فكيف يكون شرطه واجبا واجيب بان الوضوء ليس واجبا لكن جواز فعل المشروط مشروط بالوضوء فاذا لم يتوضأ لم يجز عليه فعل المشروط فالعقاب انما هو بفعل الحرام لا لترك الواجب الذي هو الوضوء اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان المتصور امران احدهما كون الواجب الشرطي كالوضوء والنزح واجبا وكان العقاب على تركهما لا على استعمال الماء او فعل الصلوة المستحبة والاذان وثانيهما ان يكون الوضوء والنزح شرطين لجواز المذكورات لا واجبين بمعنى ان العقاب لفعل الحرام وهو فعل مشروط بدون شرطه كما **وهو جمع** الامرين الى ان الوضوء والنزح هل هما واجبان مشروطان بارادة الفعل الاخر الذي هو استعمال الماء مثلا والصلوة المندوبة وهما ليسا بواجبين اصلا بل شرطان لجواز الفعل الاخر اي الاستعمال مثلا فانه يحرم بدون الشرط **ويظهر الثمرة** فيما لو توضأ او اغتسل مثلا بماء البئر الملاقي للنجاسة قبل النزح وقلنا بوجوب النزح وبعدم الانفعال فان كان المراد المعنى الاول كان الوضوء صحيحا لانه انما ترك الواجب واجبا وهو النزح واثم من جهته والوضوء فعل بعد النزح فهو صحيح وكذا الغسل وان كان المراد الثاني فسد الوضوء والغسل لكونه حراما والنهي مفسد للعبادة فهل مرادهم من الواجب الشرطي اي المعنيين يظهر من لفظ الواجب المعنى الاول لان المتبادر من الواجب كون العقاب على نفس ترك الشيء فالوضوء وان كان واجبا شرطيا للصلوة المندوبة فلا يلزم ان العقاب على ترك الوضوء على فعل المشروط معنى الواجب الشرطي ح ان الشيء واجب عند وجود شرطه كالنزح عند ارادة الاستعمال والوضوء عند ارادة الصلوة المستحبة وعلى هذا يكون من اقسام الواجب المشروط **ويظهر** من لفظ الشرطي المعنى الثاني فانه على الاول لا بد من حمله على المشروط والقول بكون الشيء واجبا مشروطا واما على الثاني فيبقى على حاله اذ المعنى ح ان الواجب شرطي اي هو شرط لغيره فالوضوء واجب شرطي اي شرط لحصول الغير وهو جواز صلوة النافلة وهكذا والظاهر من بعض العبائر ايضا ارادة الاخير واذا ظهر الواجب الشرطي ظهر ما يقابله فلاحظ وتامل **المقدمة الثانية** اعلم انه اذا دار الامر في الواجب بين الاطلاق والتقييد فالاصل فيه بالنسبة الى الموارد متفاوتة فان الاطلاق والتقييد قد يلاحظان بالنسبة الى الوجوب بان لا نعلم ان وجوب الصلوة مطلق ام مقيد بوصول الوقت الفلاني وقد يلاحظان بالنسبة الى الواجب بان لا نعلم ان وجود الصلوة الواجبة وصحتها مشروط بالطهارة ام لا مع القطع بان اطلاق الوجوب بالنسبة اليها فالشك انما هو في اطلاق الواجب تقييده لا في اطلاق الوجوب وتقييده وعلى ان يكون الشيء الواجب مشكوك اطلاق وجوبه وتقييد وجوبه واجبا نفسيا كالحج المعلوم نفسيته واصل وجوبه بالاجماع مثلا مع ان الشك في ان وجوبه مقيد بخشية رجع على الكفاية ام يكفي استطاعة الذهاب والاياب فلا ثم ان الحج واجب على المستطيع بغير المرجوع على الكفاية ام ليس بواجب عليه بعد القطع بوجوبه على المستطيع بنحو الرجوع على الكفاية فالشك في اطلاق وجوب الواجب النفسي الثابت وجوبه بالدليل اللبي وتقييده واما ان يكون الواجب المشكوك اطلاق وجوبه وتقييده واجبا غيريا كما لو علمنا بوجوب تقليد الاعلم في الجملة لاجل الامر بشيء اخر هو واجب نفسا وهو تحصيل الاحكام الشرعية مطلق وشككنا في ان وجوب تقليد الاعلم الذي هو واجب غيري ثابتا وجوبه بالدليل اللبي هل هو مقيد بصورة الاطلاع بالاعلم فلو لم يطلع لم يجب عليه الفحص وجاز له تقليد غيره ام هو بالنسبة الى الاطلاع وعدمه مطلق فيجب عليه الفحص فالشك اذن في اطلاق وجوب الواجب الغيري الذي هو تقليد الاعلم الثابت وجوبه لبيا وتقييده بهذا الامر سيما لان الدليل على ذلك الغير الذي هو ذو المقدمة اما لفظي او لبي اذا عرفت تلك الاقسام **فاعلم** ان الاصل **في الصورة الاولى** التقييد لاصل البراءة لرجوع الشك فيه الى الشك في التكليف بالنسبة الى المستطيع الراجع بغير كفاية **وفي الصورة الثانية** الاصل التقييد في الوجوب الغيري بصورة الاطلاع على الاعلم مثلا لان الامر اللفظي بذي المقدمة وهو تحصيل الاحكام بالاطلاق يقتضي عدم اشتراط الاعلم مطلقا اطلع عليه ام لا وانما قيد بالاطلاق بصورة الاطلاع على الاعلم مثلا لانها القدر المتيقن من الدليل اللبي الموجب لاشتراط الاعلم واما في صورة عدم الاطلاع عليه فالدليل اللبي غير موجود بالفرض فاطلاق الدليل اللفظي الدال على وجوب تحصيل الاحكام ح سالم عن المعارض فينفي اشتراط الاعلم ح فهذا من كثرة التقييد في الاطلاق اللفظ واما اصل الاشتغال فلا يكافؤ اطلاق اللفظ **وفي الصورة الثالثة** الاصل كون وجوب الواجب الغيري مطلقا لا مقيدا بصورة الاطلاع بالاعلم مثلا لسلامة اصل الاشتغال عن المعارض لكون كل من دليل المقدمة لبيا ولو شككنا في مثل الصورتين بين كون الواجب نفسيا ام غيريا فهل الاصل النفسية او الغيرية فيكون الشك في الاطلاق والتقييد بالنسبة الى الوجوب الثابت بالدليل اللبي مع الشك في ان الواجب غيري ام نفسي كان يعلم وجوب الطهارة بدليل لبي ولم نعلم ان وجوبها نفسي ام غيري مسبب من الامر بالصلوة وشككنا مع ذلك في ان وجوبها مطلق

وأما اذا قلنا بالانفعال لم يصح الصلوة عمدا و سهوا

تعبدا

في التقليدين

وذي المقدمة

واستخراج مقتضى الاصول اللفظية والعملية في صور الدوران بين تلك الاقسام نتايج

في مقدمة الواجب

بالنسبة الى الماء وعدمه مقيد بصورة وجدان الماء من غير فحص فالتحقيق ان الدليل الدال على وجوب ذلك الغير الذي يحتمل كون المشكوك مقدمة له واجبا غيريا لاجله وبالنسبة اليه كالصلوة ان كان لبيا ايضا كدليل هذا الواجب المشكوك نفسيته وغيريته واطلاقه وتقييده فيحكم بكون هذا الواجب المشكوك كالطهارة مثلا مطلقا فلا يشترط في وجوبها وجدان الماء بغير فحص هل يجب عليه الفحص وتحصيل الماء ويحكم ايضا بكونه غيريا ومقدمة للواجب الاخر الذي يحتمل كون هذا مقدمة له لا واجبا نفسيا اما الاخير فلاصل البرائة عن تعدد العقاب عند ترك الطهارة والصلوة معا فان الصلوة وجوبها نفسي بالفرض والطهارة ايضا لو كانت وجوبها نفسيا تعدد العقاب ولو كانت مقدمة للصلوة لم يكن في الا عقاب واحد على ترك ذي المقدمة والاصل يقتضي وحدة العقاب مضافا الى اصالة الاشتغال لانه لا يحصل القطع بامتثال امر الصلوة الا اذا كانت مع الطهارة لاحتمال كونها مقدمة لها فيثبت الاصلية بالطهارة امر لا وان كان لفظيا حكمنا بكون الواجب هو الطهارة مثلا المشكوكة نفسيتها وغيريتها واطلاقها وتقييدها نفسيا الاطلاق الامر به لا لشيء المحتمل كون الطهارة مقدمة له انا في لمقدمتها المقدم على اصل الاشتغال والبرائة المقدمين ومقيدا الاصل البرائة عن الوجوب عند فقد ذلك الشيء الذي يحتمل كونه شرطا للوجوب هذا كله اذا كان الشك في اطلاق الوجوب وتقييده وكان الدليل على الوجوب لبيا وان كان لفظيا فالحق الحكم باطلاق الوجوب كما عليه المعظم وتحقيقه يقتضي ذكر امور **الاول** ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاظهر خلافا للسيد لوجوه منها ان المتبادر من الامر المعرى عن القرائن هو الاطلاق سواء مادة الامر وصيغته فلو قال اشتر اللحم فهم منه الوجوب المطلق الغير المقيد بورود الضيف مثلا فالمتبادر علامة الحقيقة في الاطلاق وتبادر الغير علامة المجاز في غيره ومنها عدم استحقاق المامور الذم في اقدامه باتيان المامور به قبل تحقق ما يحتمل شرطيته واستحقاقه الذم في التاخير وترك المامور به معتذرا بانه يحتمل كون الواجب مشروطا بشرط لم يحصل فهذا يكشف عن كون وضع الامر للاطلاق متبادرا من اهل اللسان وان لم نعلم نحن بالتبادر بلا واسطة فالفرق بين الدليلين واضح ومنها صحة سلب الواجب عن الشيء قبل حصول شرط وجوبه فيجوز ان يقال قبل تحقق الاستطاعة للشخص ان الحج لا يجب عليه واذا تم كون المادة اي لفظ الوجوب هو مقتضى صحة السلب حقيقة في الوجوب الاطلاقي لا غير ثم كون الصيغة حقيقة فيه بالاجماع المركب ويظهر من السيد الاشتراك فلازمه التوقف حتى يظهر الاطلاق والتقييد عن الخارج ودليله ان الاستعمال دليل الحقيقة وجوابه انه اعم منها كما مر مضافا الى ان الدليل الاجتهادي هنا قام على كونه حقيقة في الاطلاق فلم يبق مورد لاصالة الحقيقة في الاستعمال ولو سلمنا هذا الدليل ايضا **الثاني** اعلم ان السيد على مختاره هذا اي الاشتراك الامر لفظا بين الاطلاق والتقييد ابطل استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام المبين للاحكام على الرعية وتفصيل استدلالهم على ان اقامة الحدود موقوفة على وجود الامام كما ان وجودها موقوف على وجود الامام وعلى الاخير لا بد على الرعية نصب الامام لما الفرض كون وجوبها ووجودها مشروطا بوجود الامام وتحصيل مقدمة الوجوب للواجب المطلق لازم ولو عقلا اذا رجع الشك فيما نحن فيه الى الشك في كون وجوب اقامة الحدود مطلقا بالنسبة الى وجود الامام او مقيدا فالاصل هو الاطلاق فتعين الاحتمال الثاني **فنقول** بعد تمهيد المقدمات الاربع وهي وجوب اقامة الحدود وكونها موقوفة على وجود الامام وكون الاصل عند الشك في اطلاق الوجوب وتقييده الاطلاق وكون مقدمة الواجب المطلق واجبة ولو عقلا ان نصب الامام مما يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو اقامة الحدود وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق وجب تحصيله ولو عقلا فنصب الامام واجب لتحصيل الواجب ورد السيد استدلالهم بان المقدمة الثانية وهو كون الاصل في الواجب عند الشك هو الاطلاق ممنوع لان الاستعمال دليل الاشتراك فالاصل البرائة اذ الواجب نفسي كالحج ونحن لا يمكننا هذا لانا نقول ان الاصل هو الاطلاق بل نحن نقول ان المقدمة الثانية وهو كون اقامة الحدود على نصب الامام ووجوده ممنوع لان المراد من الحدود اما خصوص السياسات الشرعية واما مطلق الاحكام ايضا فان كان الاول فالتوقف على وجودنا ما عقلي او عادي فهو بديهي البطلان اذ لا دليل عقليا ولا عاديا على هذا التوقف اما شرعي وهو فاسد لعدم دليل شرعي على التوقف ولا اشتراك **فان قلت** يحتمل فيها الاقامة الواجبة على الاطلاق بمقتضى الاية الشريفة ومن يتعد حدود الله ان لم ينصب الامام بل فعلها الرعية بدون الامام والقطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **قلنا** اولا ان اثبات الاشتراط باصل الاشتغال انما يصح اذا لم يحتمل هذا الشرط المشكوك شرطية الحرمة وهي هنا محتملة اذ يحتمل ان يكون نصب الامام وظيفة الله ورسوله لا كل احد فيحتمل ان يكون نصب الامام حراما على الرعية فلا يحصل القطع بالامتثال ايضا فلا وجه للتمسك باصل الاشتغال **وثانيا** بان اطلاق دليل وجوب الاقامة كالاية الشريفة اشتراط وجود الامام والاطلاق مقدم على اصل الاشتغال واصل الاشتراط سلمنا المقدمة الثانية لكن نقول ان التوقف على وجود الامام مسلم وكون الاصل الاطلاق عند الشك مسلم الا اذا احتمل في مقام كون المقدمة غير مقدورة للمكلف احتمالا عقلائيا معتبرا عندهم وما نحن فيه من هذا القبيل لان نصب الامام مما يحتمل ان يكون وظيفة الشارع بحيث يمضي به الحدود غير مقدور للعباد لان الامام المنصوب من قبلهم لا يكون اذنا مسموعا قوله شرعا ويحتمل ان يكون وظيفة للعباد اذا لم ينصبه الشارع وح يكون نصب الامام مما الملحظ حكمه شرعا مقدور العباد فيجب عليهم النصب مقدمة للواجب المطلق واذا احتمل هذا الاحتمال الان كما يقول بالاول طائفة من المسلمين وبالاخير اخرى فنفي حجية الاطلاق ولزوم العمل به

وجوب اقامة الحدود مطلق ام مقيد

حتى يكون نصب الامام واجبا مقدمة ويكون وجوبها تعبديا بالامر مطلقا بمعنى ان في نصب الامام الحدود واجب مطلقا والامام الا لكن وجودها موقوف على وجود الامام

وعن كون الاطلاق

وان كان

او بين كون الواجب نفسيا او غيريا ام توصليا او تعبديا ام ذا جهتين مستقلتين ام مرتبطتين ثنائيا و ثلاثيا و رباعيا نتايج

وانّ التوقف على وجود الامام مسلّما وكذا اصالة الاطلاق مسلمة ايضا في الجملة فلا يتم الاستدلال وانّ الثاني فجوابه يظهر مما سبق **الثالث** أعلم انّ السيد قال في مقام ردّ ما تقدم من استدلال المعتزلة انّ الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به وتوهم من كلام السيد انه مفصل في وجوب مقدمة الواجب بين الشرط والسبب والحال ان السيد يقول بوجوب مقدمة الواجب المطلق مطلقا سببا كانت ام غيره بشرط كون الواجب مطلقا واجماعا معلوم الاطلاق **بيان** ذلك انه الامر الوارد انما هو باحدى تلك الكيفيات ولا نعلم الكيفية بخصوصها فيدور الامر بين امور واموراما **الاولان** فلا كلام فيهما من حيث الاطلاق والتقييد واما **الثالث** وهو ما اذا كان الامر المعرى عن قرينة الاطلاق والتقييد فالمشهور فيه الحكم بالاطلاق اذا كان الدليل لفظيا والسيد على الاجمال **واما الرابع** فالحكم فيه هو الاجمال قولا واحدا الا اذا دار الامر بين المعرية عن القرينة وبين القرينة على الاطلاق فالمشهور ايضا الاطلاق والسيد على الاجمال فظهر انهم نزاعا صغرويا وهو ما اذا عرى الامر عن قرينة الاطلاق والتقييد او دار الامر بين المعرية والاطلاق فالسيد في هذا النزاع خالف المشهور وحكم بالاجمال والمشهور حكموا بان الواجب مطلق ونزاعا كبرويا وهو انه بعد ما ثبت كون الواجب بالدليل مطلقا فهل يجب مقدمته ام لا فهذا المتوهم توهم من جواب السيد من المعتزلة ما ان غرضه التفصيل في وجوب مقدمة الواجب بين السبب والشرط الذي هو النزاع الكبروي وانت اذا تاملت كلامه المحكي قد علمت انه قائل بوجوب مقدمة الواجب المطلق الذي هو محل النزاع مطلقا وان تفصيله انما هو في النزاع الصغروي فهو انما ينكر كون الواجب مطلقا بالنسبة الى غير السبب ويقول ان كون الواجب مطلقا بالنسبة الى غير السبب يقول ان كون الواجب مطلقا غير ثابت حتى يحكم بوجوب مقدمته وتلك المقدمة مقدمة لوجوبه فلا يجب تحصيلها لعدم وجوب تحصيل مقدمة الواجب اجماعا واما السبب فلما انه لا يحتمل كون الواجب بالنسبة اليه مقيدا للزوم تحصيل الحاصل فلا يحتمل فيه الا كون الواجب مطلقا بالنسبة اليه فلا جرم حكم بوجوب المقدمة السببية لثبوت الاطلاق واما في المقدمة الشرطية فلا يحتمل كون الواجب مقيدا بالنسبة اليه مطلقا فلا يمكن الحكم بكون الواجب مطلقا بالنسبة اليها واذا لم يثبت اطلاقه ولم يمكن اطلاقه لم يمكن الحكم بوجوب مقدمته لان النزاع في وجوب مقدمة الواجب انما هو في مقدمة الواجب المطلق لا المقيد لكون مقدمة الواجب المطلق غير واجب التحصيل اجماعا فهو انما ينكر وجوب المقدمة الغير السببية لاحتمال عدم كون الواجب مطلقا بالنسبة اليها لانه بعد فرض الاطلاق انكر وجوب المقدمة الشرطية حتى يكون في مسئلة مقدمة الواجب مفصلا بين السبب والشرط **فحاصل** رد السيد استدلال المعتزلة ان الدليل الموجب مقدمة الحد مردد بين الاطلاق والتقييد الغريية واذا كان مرددا كان الواجب مجملا فلا نعلم انه واجب مطلق ام مقيد واذا لم يعلم كونه مطلقا لم يصح الحكم بوجوب المقدمة التي هي نصب الامام اذ لعل تلك المقدمة مقدمة للواجب المقيد اي مقدمة للوجوب لا يجب تحصيله اجماعا ويشهد بذلك ان غرض السيد من جوابه لو لم يكن ذلك بل كان غرضه التفصيل في مقدمة الواجب لم يصح جوابه عن المعتزلة اذ بعد فرض كون اقامة الحد واجبة مطلقة بالنسبة الى شرطها وهو نصب الامام لم ينفع نفي وجوب المقدمة اذ غاية ما يمكن نفيه هو الوجوب التبعي لان الوجوب العقلي التبعي مما لم ينكره احد بل ادعى عليه الاجماع واذا كان كذلك فلا بد من نصب الامام على الرعية ولو من باب وجوب مقدمة الواجب المطلق تبعا والحال ان السيد لا يرضى بلزوم نصب الامام على الرعية عقلا ولو تبعا بل يقول بكونه بيد الله **فظهر** ان غرضه التفصيل في النزاع الصغروي لا الكبروي واذا شككنا في اطلاق الواجب وتقييده بعد العلم بالاطلاق الوجوب فشككنا مثلا في كون الطهارة شرطا لوجوب الصلوة او لصحتها ام لا فهذا ينقسم ايضا على قسمين لانه اما ان يكون الدليل على الوجوب لفظيا حكمنا بكون الواجب مطلقا وبان المشكوك شرط لوجوب الواجب لا لصحته لاطلاق اللفظ او لبيا حكمنا بالعمل باصل الاشتغال لاصالة التقييد الا ان يعارض الاصل للاطلاق ويظهر التفصيل مما تقدم واذا شك في كون الدليل لفظيا او لبيا وشك مع ذلك في الاطلاق والتقييد حكمنا بانه لبي وعملنا بمقتضى لوازمه لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين وقاعدة الشغل محكمة في البين **واذا دار الامر** بين الوجوب النفسي والغيري فاذا كان الدليل لبيا فقد مرّ ان الاصل هو الغيري ان كان وجوب الغير ايضا ثابتا بدليل لبي لاصل الاشتغال واصل البرائة فالاول يقتضي لزوم الاتيان بالمشكوك نفسيته وغيريته عند ارادة ذلك الغير والثاني يقتضي عدم وجوب العقاب على تركه بنفسه وهذا معنى الواجب الغيري ولو كان وجوب الغير بدليل قطعي فمقتضى الاطلاق المقدم على الاصلين المذكورين عدم كون المشكوك مقدمة له فيكون نفسيا وان كان الدليل لفظيا فالاصل كونه نفسيا لان المتبادر من مادة الامر وصيغته هو كون المأمور به واجبا لنفسه لا لاجل غيره لكن هذا التبادر هل هو اطلاقي ام وضعي الحق ان التبادر في الصيغة وضعي والاصل سليم عن المعارض واما المراد كلفظ الامر والوجوب واللزوم ونحوها فالحق ان تبادر النفسي منها اطلاقي لعدم صحة سلبها عن الواجب الغيري فلا يصح ان يقال ان الوضوء ليس بلازم او بواجب او مأمور به فيحكم بقرينة عدم صحة السلب بكون تبادر الصحة اطلاقيا ولا يمكن اجراء صحة السلب سلبها كما مرّ في بحث العلائم وعدم صحة سلب المادة لا ينفع في فهم الهيئة اذ لا ملازمة بين المواد والهيئات الا ترى ان صيغة الامر حقيقة في الطلب مع عدم الرضا بالترك فيشمل السؤال ايضا وهي حقيقة فيه بخلاف مادة الامر ولا يقال بطلب السائل انه امر بكذا فلا يلزم من اثبات كون مادة الامر حقيقة في الوجوب الغيري كون صيغة الامر حقيقة فيه فيكون اصالة الحقيقة في تبادر الصيغة سليمة عن المعارض بخلاف تبادر المادة فانه معارض باقوى منه وهو عدم صحة السلب عن الغيري الكاشفة عن كون التبادر اطلاقيا وهل الوجوب الغيري الذي هو فرد من مادة الوجوب والامر من الافراد النادرة المتبادر العين

ثم المقدمة بالكسر تطلق على مقدمة الجيش ومقدمة الكتاب وما يتوقف عليه الشيء سببًا او جزءًا او شرطًا او عدم مانع نتيجة

في مقدمة الواجب

ام من المشكل لا اجمال الحق الاول كاكل الجنة من الحنطة بالنسبة الى اطلاق الاكل وهكذا دلالة الامر على الوجوب النفسي من باب الالتزام بمعنى ان قوله اذا قمتم فتوضأ معناه ان الوضوء واجب وحينئذ لازم ذلك عرفا هو الوجوب النفسي او من باب الاطلاق بان يكون معناه ان الوضوء واجب في كل حال او في الاحوال الظاهرة سواء كانت الصلوة امرا واجبا ام لا وحينئذ على الاول ذا قام قرينة على عدم ارادة النفسي على ان الوجوب غيري فيكون ذلك مجازا في الامر وعلى الاخير يكون ذلك تقييدا في الاطلاق لا مجازا **فاذا دار** الامر بين كون الواجب غيريا ام محمولا على الندب يكون الامر على الاول دائرا بين المجازين وعلى الاخير دائرا بين التقييد والمجاز فيحصل الثمرة في التعارض والحق كون دلالته على النفسية من باب الالتزام لان المتبادر من هذا القول ايجاب الوضوء بعد النوم ثم بعد ذلك يفهم من اللفظ النفسية التزاما عرفيا في الانتقاد لدليل الالتزام ولو كان من باب الاطلاق لم يترتب فهم بعض على الاخر **واذا دار** الامر بين حمل الامر على الوجوب الغيري او الندب في قوله تعالى اذا قمتم فان المتبادر منه من جهة تعلق الامر بالوضوء على القيام الى الصلوة ان الوجوب ليس نفسيا فدار بين الغيري والندب فح نقول ان حملنا الوجوب على الغيري فلا بد من اضمار قولنا وقت كونكم محدثين وان حملنا على الندب فلا بد من اضمار قولنا وقت كونكم متطهرين بحمل الوضوء التجديد لكن يكفي الاول لا بد من اضمار اخر وهو قولنا اذا كانت الصلوة واجبة والنقدير اذا قمتم الى الصلوة الواجبة وقت كونكم محدثين فاغسلوا فبنا على الحمل على الوجوب الغيري لا بد من اضمارين وبالجملة اذا دار الامر بين الوجوب الغيري والندب مع قطع النظر عن ارتكاب تكلف اخر في خصوص بعض المقامات فهل الاصل ماذا الحق ان الوجوب الغيري هو الاصل لاقربيته عرفا الى المعنى الحقيقي وان كان الندب اقرب اعتبارا لان الامر ظاهر في الطلب اللزوم والنفسية والاطلاق وفي الوجوب الغيري الاخيران منتفيان وفي الندب كل تلك الخواص موجودة الا اللزوم فهو اقرب اعتبارا وانكار العرف يفهم من الامر اذا علق بشيء وعلم عدم النفسية الوجوب الغيري وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا قدرت على استخراج سائر مسائل الدوران

المقدمة الثالثة المقدمة بالكسر على الاصح تطلق على مقدمة الجيش وعلى مقدمة الكتاب وعلى ما يتوقف عليه الفعل وهل بالنسبة الى الاطلاق الاخير لها افراد السبب والشرط والجزء وعدم المانع والسبب قد يطلق على العلة التامة فيدخل فيه وجود الشرط ورفع المانع وقد يطلق على ما يلزم من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدمه لذاته وهو بهذا المعنى يصدق عليه المقتضي ايضا وقيد لذاته للاحتراز عن مقارنة سبب اخر مقام السبب المنتفي او اقتران السبب بفقد شرط او بوجود مانع وقد يطلق ويراد به العلامة كالدلوك الذي هو علامة لوجوب صلوة الظهر وكذا الغروب والفجر ومن الواضح ان نفس الدلوك ليس سببا ومقتضيا لوجوب الصلوة مؤثرا فيها بل مقتضي وجوبها حسنها والحكمة الكامنة فيها وانما هي علامة للوجوب والاول من الثلاثة اصطلاح المتكلمين والحكماء ولفظ السبب حقيقة خاصة عندهم في العلة التامة وعند الاصوليين حقيقة في المقتضي والعلامة معا والعلة التامة داخلة في المقتضي وهو الثاني من الثلثة وكون السبب حقيقة فيه واضح من تفحص موارد استعمالاتهم واما كونه حقيقة في العلامة فلعدم صحة سلب السبب عنها في اصطلاحهم لكن هل السبب مشترك لفظي بينهما ام معنوي الحق الاخير لوجود جامع قريب بين وهو مطلق الكاشف عن الشيء فان العلامة تكشف عن ذي العلامة بطريق الان والمقتضي يكشف عن الشيء بطريق اللم فاصل الكشف عن الشيء مشترك بينهما واستعمالاتهم في هذا القدر المشترك ظ فان قولهم الدلوك سبب لصلوة الظهر الظ منه انه لم يرد منه الا مطلق الكاشف وظهر خصوص العلامة من الخارج واذا ظهر وجود جامع قريب مستعمل فيه اللفظ حكمنا بالاشتراك المعنوي وان كان استعمال اللفظ في الفرد اغلب من استعماله في الكلي لما عرفت من انه ليس شيء من المعنيين اعني المقتضي والعلامة مجازا لعدم صحة السلب عن شيء منهما فدار الامر بين نفي الحقيقة والمجاز في الفردين بين كون اللفظ مشتركا بينهما لفظا ام معنى ولا ريب ان الاصل للغلبة نعم السبب في اللغة حقيقة في مطلق المقتضي خاصة ونقل ان هذا المعنى الذي ذكرناه اعني مطلق الكاشف في اصطلاح الاصوليين والنقل ايضا تعيني لا تعييني لاصالة تاخر الحادث والغلبة **واما الشرط** فقد يطلق على ما له مدخلية في وجود الشيء وجوده بمعنى ان وجود المشروط يتوقف على ذلك الشيء ويلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من تحقق الموقوف وجود ذلك الشيء ويدخل في هذا المعنى الشرط بالمعنى الاخص لا وجود المشروط يتوقف عليه ولا مدخلية في وجود المانع لان وجود الشيء على يتوقف على عدمه فللمانع مدخلية في وجود الشيء يتوقف على عدم المانع ولا ريب في كون الشرط حقيقة في المعنى الاخص وفي عدم صحة السلب عن المعنى الاعم فلا يصح سلب الشرط عن فقد المانع وهل هو مشترك لفظي بين ما يتوقف عليه وجودا وبين ما يتوقف عليه عدما ام معنوي اصالة عدم تعدد الوضع تعين الاخير ثم الشرط بمعنييه ماخوذ فيه عدم كونه داخلا في الشيء مقوما له فلا يحصل النقض بالجزء اما المانع فظهر حاله مما سبق وانه ما يلزم من وجوده عدم الشيء ويتوقف وجود الشيء على عدمه فهو داخل في الشرط بالمعنى الاعم كالعلل الناقصة واما الجزء فهو ما يلزم من عدمه عدم الكل ولا يلزم من وجوده وجوده وكان مقوما للشيء منه داخلا فيه وخرج الشرط بقسميه والسبب والحاصل ان مقدمة الشيء اما داخلة فيه فهو الجزء او خارج عنه ولكن له مدخلية في ذي المقدمة وجودا وعدما فهو السبب والا فهو الشرط بالمعنى الاعم ويدخل فيه عدم المانع ثم اعلم ان كلا من السبب والشرط والمانع اما عقلي واما عادي واما شرعي فالعقلي ما كان الحاكم بالتوقف فيه هو العادة وان لم يكن توقف عقلي والشرعي ما كان التوقف فيه بحكم الشرع وان لم يكن توقف عقلا ولا عادة فالسبب العقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب طلبه بوصف كونه محصلا فانه يلزم من وجود النظر المحصل وجود العلم الواجب من عدمه عدمه فلا يقال ان النظر قد لا يحصل العلم الواجب فكيف يكون سببا لانا قد جعلنا

في معنى المقدمة واطلاقاتها

في اطلاقات الشرط

لكن عدمها في وجود الشيء

كما مر في ... بالتوقف فيه هو العادة

هو النظر

وكل من السبب والشرط والمانع اما عقلى او شرعى او عادى والجزء اما ذاتى او جعلى نتايج

هو النظر المحصل لا مطلق النظر ولا يقال ايضا ان تعلم الواجب قد يحصل من دون نظر لانه بعد الحصول بلا نظر وان كان مسقطا للواجب لكنه ليس بواجب بعد ذلك حتى يجب طلبه ونحن مثلنا بالعلم الواجب طلبه والسبب العادى كطى المسافة للوصول الى المكان البعيد ولو بنحو الطيران والركوب ثم سبع عادى لا يمكن الوصول الى المكان البعيد عادة الا به ولو امكن الوصول عقلا بغير هذا الطريق كما يجئ لا الارض لبك من دون طى مسافته والشرعى كالطهارة التى هى سبب لازالة الحدث والشرط العقلى كالتمكن بالنسبة الى حصول الواجب كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح والشرعى كالطهارة للصلوة والمانع العقلى كفعل الضد لفعل الضد الاخر والعادى كالمرض المانع من اتيان الواجب والشرعى كالحيض للصلوة ثم اعلم انما يتوقف عليه وجود الشئ يسمى مقدمة الوجود كالدواء للطهر وما يتوقف عليه وجود الشئ اى وجوبه ما سوى الوجوب يسمى مقدمة للوجوب سواء كان مقدمة لوجود ذات الشئ كاجزاء الصلوة للصلوة الواجبة او لوجود صحته كالطهارة للصلوة ان قلنا بان الالفاظ اسامى للاعم او لوجود العلم به كالصلوة الى الجهات والنسبة بين مقدمة الوجوب والوجود عموم من وجه يجتمعان فى التمكن من الواجب ويفترقان فى مثل الدلوك والطهارة الشرعية ثم ان المقدمة اما فعلية كالصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة ونصب السلم واما تركية كترك اكل المشتبهات فى الشبهة المحصورة لاجل ترك الحرام المعلوم اجمالا المقدمة الرابعة الدلالة اللفظية على اقسام المطابقة وهى دلالة اللفظ على تمام المراد والتضمن وهو دلالته على جزء المراد من حيث هو جزء المراد والالتزام وهو دلالته على الخارج اللازم من حيث هو خارج فلا ينتقض التعاريف بعضها ببعض طردا وعكسا ولا يرد ايضا ما اورد على تعريف المشهور للثلثة المذكورة حيث بدلوا المراد بالموضوع له فى كل تلك التعاريف الثلثة فاورد عليهم بخروج المجازات عن تعريف الدلالات الثلث ولما نحن فقد عبرنا بالمراد الشامل للموضوع له والمعنى المجازى فلا يخرج شئ ولا يحتاج الى تكلف حمل الوضع على الاعم من الوضع المجازى ونحوه ثم ان هذا التقسيم مصطلح اهل الميزان واما مصطلح اهل الفن فهو انه يسمون ما يستفاد من اللفظ ارادة استفادة مستقلة ذاتية لا تبعية لفظيا وما عداه لك يسمونه عندهم بالدلالة اللفظية وغير اللفظية كان يكون الدلالة بالعقل مستقلا او بواسطة ملاحظة اللفظ فعلى هذا يكون دلالة المطابقة مجازيا وحقيقيا لفظية ودلالة التضمن غير لفظية لانها تبعية واما الالتزام فهو على قسمين بين بالمعنى الاخص وهو ما يلزم من تصوره عند سماع اللفظ واستشعاره او عند تصور الملزوم وان لم يكن لفظ فى البين تصور اللازم من دون حاجة الى ملاحظة شئ اخر كدلالة المنطوق على المفاهيم موافقها ومخالفها فبمجرد سماع ان جاءك زيد فاكرمه يجئ الى ذهنك انه ان لم يجئ لم يجب الاكرام ونعلم ان هذا المعنى يراد من اللفظ بارادة مستقلة ذهنية مثل ان يصرح بالمفهوم لفظا وكذا قوله تعالى ولا تقل لهما اف بالنسبة الى ترك الاذى وبين بالمعنى الاعم وهو قسمان كالبين بالمعنى الاخص دلالة التزامية لفظية ودلالة التزامية عقلية اما الدلالة الالتزامية اللفظية بالمعنى الاعم فهى ما يلزم من ملاحظة الطرفين اعنى اللازم والملزوم وملاحظة اللزوم بينهما بعد سماع اللفظ الجزم باللزوم وعدم اللزوم بينهما اجزمت بان الامر بالشئ ادعى ترك وهى عنه نهيا مفهوما من اللفظ فيدل اللفظ على حرمة الضد العام الذى هو ترك المامور به بلزوم بين بالمعنى الاعم دلالة لفظية وقد نسب الى السيد انكاره دلالة الامر بالشئ على النهى عن الضد العام لفظيا لا بعينيا ولا غيره وهو على ما هو الظاهر الان بمعزل عن التحقيق فظهر ان الدال على اللزوم فى الالتزام بالمعنى الاعم هو اللفظ مستقلا لا غير لكن بعد ملاحظة الطرفين اما العقلية من الالتزام من البين بالمعنى الاعم فهو على قسمين احدهما ان يكون الافادة والمستفاد فيه تبعيا وثانيهما ان يكون الاستفادة تبعية والمستفاد فيه مستقلا والاول كمقدمة الواجب المطلق فان لفظ الامر لا يدل على طلبها قطعا ووجدانا فلا يدل لفظ صل على حرمة المنهى لفظا بل العقل بعد ملاحظة هذا الخطاب الشرعى وارادة الصلوة وملاحظة ان الاتيان بها موقوف على الطهارة من الحدث مثلا وان ارادة الامر عدم الاتيان بتلك المقدمة يتحقق حصول منافى الغرض فلا بد ان ياتى المكلف بتلك المقدمة لتوقف المقدمة عليها يحكم بان مقدمة الواجب واجبة تبعا فاستفادة وجوب المقدمة ليست مستقلة من اللفظ او العقل بل من العقل بملاحظة خطاب الشارع نصا اشتقاقا الوجوب تبعية ولا ريب ان المستفاد هو وجوب المقدمة تبعى ايضا لانه تابع لوجوب ذى المقدمة بحيث لو لم يجب ذو المقدمة لم يجب المقدمة والثانى كدلالة الايتين على اقل الحمل والاستفادة هنا تبعية حاصلة من ملاحظتهما وملاحظة لزوم الكذب فى احدى الايتين لو لم يكن اقل الحمل ستة اشهر فبملاحظة اللفظ والعقل حصلت الاستفادة تبعا لكن المستفاد وهو كون اقل الحمل ستة اشهر حكم مستقل لا يتوقف على ارضاع الوالدات حولين كاملين ولا على كون حمله وفصاله ثلثين شهرا بل ربما لا يفهمن الاتعبد نفسه اشهر حكم مستقل ثم يرضعن حولين كاملين ثم ان الالتزامات اللفظية تتفاوت مع الالتزامات العقلية فانه فى الالتزام اللفظى لا يمكن الانكار على العبد لعقاب فى ارتكاب للازم اللفظى اذا لم يكن الامر صرحا بين الخطاب او قبل وقت الحاجة على عدم ارادة اللزوم واما فى الالتزامات العقلية فلكونها فى بعض الاحيان خفية فليس حالها كحال الالتزام اللفظى بل هى قد يكون لها وضوح تام فحكمها حكم الالتزام اللفظى وقد يكون لها خفاء فلا يعتبر اللزوم اذ قد يكون الامر غير ملتفت الى اللزوم وغيرها لكونه ممن لا يلتفت الى نحو هذا اللازم الخفى العقلى فلا يعتبر هذا اللزوم العقلى فى كلام مثل هذا الامر فلا يكون دلالة الاشارة الخاصة فى كلامه كالمستفاد من الايتين ونحوه معتبرة نعم فى كلام الحكيم على الاطلاق الملتفت دائما على الانفس والافاق يعتبر دلالة الاشارة والالتزامات العقلية الخفية مطلقا وكذا فى كلمات المعصومين

في مقدمة العلم

في اقسام الدلالة اللفظية

اهل الفن

في اقسام الالتزام اللفظية والعقلية

في تقسيم الواجب الى التعبدي والتوصلي

ثم المقدمة اما مقدمة وجوب الشيء او مقدمة وجود ذاته او وجود صحته او وجود العلم به والنسبة بين مقدمة الوجوب والوجود عموم من وجه كما لا يخفى

المقدمة الخامسة الواجب اما تعبدي صرف كالصلوة او توصلي صرف كغسل الثوب للصلوة وقد يجتمع جهة التعبد والتوصل في الواجب وهذا اقسام
فقسم يكون جهة حصول التوصل فيه موقوفا على حصول جهة التعبد كالوضوء فان حصول التوصل به الى رفع الحدث للصلوة موقوف على قصد القربة
فيه ونحوه مما يشترط في الواجبات التعبدية بحيث لو انتفى الاطاعة لم يحصل التوصل ايضا **وقسم** يكون جهة التعبد واجبة مستقلة لا يتوقف حصول
جهة التوصل على حصول جهة التعبد كما في الامر بالسقي فانه يجب عليه قصد القربة بحيث لو اتى به على طريق الانزجار من دون قصد القربة كان
اثما لكن يسقط عنه الامر بالسقي بعد اتيان الماء مطلقا **اذا ظهر** ذلك فان علمنا بكون الامر الوارد من اي قسم عملنا بمقتضاه وان شككنا في ذلك فله
صورتان فاما اذا ورد امر ولم نعلم انه من اي قسم من الاقسام الاربعة وفيه مراحل **الاولى** ان نعلم ان مقتضى الوضع اللغوي مع قطع النظر عن العرف اي
قسم من تلك الاقسام الاربعة فيما اذا كان الدليل لفظيا **فاعلم** ان الحق ان المتبادر من الامر كاضرب في اللغة هو ايجاد الماهية بالمباشرة النفسية
سواء وجدها بقصد القربة على الوجه المباح او المحرم فمقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون هذا الواجب تعبديا صرفا او التعبدي الصرف يشترط فيه حصول الامتثال
قصد القربة والمباشرة النفسية والاتيان على الوجه المباح لا المحرم والتوصلي الصرف لا يشترط فيه شيء من الثلاثة ومقتضى الوضع اللغوي ما هو الظاهر
من الامر عندهم هو اشتراط المباشرة النفسية لاطلاق الامر المتوجه الى المخاطب بايجاد الماهية سواء وجدها الغير ام لا ولو قلنا بسقوط الامر اذا اتى به الغير
لزم التقييد في اطلاق الامر فيكون المعنى انك مامور بايجاد الماهية اذا لم يوجد غيرك والتقييد خلاف الاصل فاطلاق الامر يقتضي المباشرة النفسية وكذا
الاطلاق يقتضي عدم اشتراط القربة وعدم اشتراط الاتيان به على الوجه المباح لان المادة موضوعة للماهية لا بشرط والهيئة موضوعة لطلب ايجاد تلك
الماهية فليس شيء من قصد القربة والاتيان على الوجه المباح ماخوذا في معنى الامر بل اطلاق الامر ينفي اشتراطهما فصار المستفاد من اطلاق مقتضى الوضع
اللغوي كون المباشرة النفسية شرطا دون القربة والاتيان على الوجه المباح ولازم ذلك ان مقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون الواجب تعبديا صرفا لعدم
اشتراط القربة والاباحة للاطلاق ولا توصليا صرفا لاشتراط المباشرة للاطلاق والتوصلي الصرف لا يشترط فيه شيء من الثلاثة ولا توصليا وتعبديا
ارتباطيا وهو القسم الثالث لانه مشروط ايضا بالقربة والاباحة واطلاق اللفظ ينفي سقوط الامر عنه باتيان الغير واصالة البراءة ينفي حصول الاثم عند
القربة وان سكت عنه اللفظ لان اللفظ انما ينفي كون القربة شرطا لا واجبا مستقلا فيكون نفي الوجوب الاستقلالي بقصد القربة مستندا الى الاصل ايضا
فصار الحاصل ان مقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون شيء من الاقسام الاربعة بل قسما خامسا **الثانية** في ان فهم العرف من جهة المباشرة والقربة والاباحة
هل هو مطابق لوضع اللغة ام لا بل مخالف **والتفصيل** اما من جهة لزوم المباشرة وعدمه فالحق ان الموارد عندهم تتفاوت في ذلك فقد يعتبرون
المباشرة في الامر كما اذا امر عبده باكل شيء فانه يشترط فيه المباشرة وليس الغرض مجرد كون هذا الشيء ماكولا ولو من غير العبد وقد لا يعتبرون المباشرة في الامر
كما لو امر عبده بسقيه فانه يسقط امره باتيان غيره وقد يحصل الشك لهم في ان المقصود هو مطلق حصول المامور به ام حصوله من خصوص المخاطب ولكن كل ذلك في
خصوص الموارد لاجل القرائن وليس عندهم جهة عامة اصلية يرجعون اليها عند فقد القرينة فيه يثبت لهم للامر وضع اخر من تلك سوى الوضع اللغوي
بل يرجعون عند الشك الى ما يقتضيه الوضع اللغوي فبنا العرف من تلك الجهة موافق لوضع اللغة الا اذا قامت قرينة على الخلاف ولا يبعد كون اغلب الاوامر العرفية
مما قام الدليل فيه على ارادة التوصل وعدم اشتراط المباشرة لكن ليس هنا غلبة معتد بها بل يرجع الى الوضع اللغوي عند الشك واما من جهة الاتيان على الوجه
المباح فالعرف ايضا موافق للغة واما من جهة القربة فالحق انه بحيث يجب عندهم قصد القربة فلو امر بسقيه وسقاه لزجار الانقياد لذمه اهل العرف فيحكمون بانه
اثم وان سقط عنه الامر عندهم فصار العرف من تلك الجهة مخالفا لمقتضى وضع اللغة لكن هل يكون لزوم قصد الاطاعة عند اهل العرف في الاوامر
مفهوما من نفس الامر وصيغته حتى يكون للامر عندهم وضع جديد ام يؤخذ ذلك من الخارج **الحق** الاخير فان لزوم الاطاعة لا يفهم من حاق اللفظ ولكن
لما كان شان العبد الاطاعة كما يحكم به العقل فعدم قصد الاطاعة كاشف عن الاعراض فيذم العبد على ترك الانقياد والاطاعة بل يذم المولى عبده
بمجرد فهمه منه قصد عدم الاطاعة وان لم يامره بشيء اذا امره ولم يأت به بقصد الاطاعة واخرج عدم الاطاعة والاعراض من القوة الى الفعل فصار الحاصل
من ضم الوضع اللغوي مع العرف ان المامور به ليس تعبديا صرفا ولا توصليا صرفا بل يكون تعبديا وتوصليا استقلاليا اما من جهة التعبد فللزوم
القربة واما من جهة التوصل فلانه يسقط الامر اذا لم يقصد القربة وان حصل الاثم كما في القسم الرابع من الاربعة كما مثلنا بالسقي الا ان في سقيه ما لا يلزم
المباشرة النفسية فلو فعله غيره سقط الامر بخلاف هذا الذي حصل من ملاحظة اللغة والعرف معا فالمجموع الحاصل من المجموع ايضا خارج من الاربعة وجامع
لبعض صفات التعبد وبعض صفات التوصل فيلزم فيه المباشرة وقصد القربة اذا اتى به لا بقصد القربة سقط الامر وحصل الاثم فعند الشك يبنى على
هذا المعنى **الثالثة** هل ورد دليل شرعي كلي يقتضي حمل الاوامر الشرعية عند الشك على قسم معين من تلك الاقسام الاربعة ام لا بل لا بد من العمل بما
حصل بملاحظة اللغة والعرف الحق نعم فانه ورد الدليل الشرعي العام على ان الاصل عند الشك هو الحكم بكون الواجب تعبديا صرفا فيخرج من مقتضى
الوضع اللغوي وفهم العرف وذلك الدليل الاية الشريفة وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له فان الدين هو القصد باتفاق المفسرين فالتقدير وما امروا بامر
شيء الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فان قلت ان الاية انما تدل على وجوب القربة ولم يدل على كونه شرطا لسقوط الامر فلعله واجب على حدة سوى نفس الفعل من قبيل

سقط

تتمة هي ما تغلبية وامارتكية ثم ان دلالة اللفظ على تمام المراد من حيث انه تمام المراد مطابقة وعلى جزئه تضمنية كل تضمن وعلى الخارج اللازم من حيث هو خارج لازم التزام والاولى
لفظية والثانية تبعية نتايج

في تعارض الواجب

في اعتبار قصد القربة في التعبديات

اسفنى فلم يدل الاية على التعبدية الصرف المشروط بالقربة قلنا ان الظاهر الاية الشريفة انحصار المامور به في شيء واحد وهو العبادة لا مطلقا بل حالة كونها مع الاخلاص
فالمامور هو العبادة في تلك الحالة وهي شيء واحد الا ان العمل واجب والاخلاص واجب اخر فهو خلاف ظاهر الاية واذا كان المامور به شيئا واحدا لم يحصل الامتثال
بدون الاخلاص الذي هو جزئه او شرطه وصفته اذ لا يتصور حصول الامتثال قبل ايجاد المامور به **فان قلت** انها معارضة مع اطلاق الاوامر الواردة المقتضية
لعدم اشتراط القربة وهي اخص مطلقا من الاية الشريفة لشمول الاية الاوامر المشكوكة والاوامر المعلومة فيها لزوم الاخلاص بدليل خارج من اجماع وغيره فالاوامر
المشكوكة المطلقة لا يشمل سوى موردها وهي مورد الشك والاية الشريفة يشملها وغيرها وتحكم بلزوم الاخلاص في كل الاوامر فهي اعم من الاوامر
المشكوكة مطلقا فيقدم الاوامر المشكوكة عليها عند التعارض وتخصيص الاية الشريفة بالاوامر المقيدة من الدليل الخارج بلزوم الاخلاص فيها
قلنا اولا ان النسبة عموم من وجه فان قولنا صل امر مطلق وهو اذا لوحظ مع جزئه المنفي في الاية الشريفة دون قولنا صل وهو فيما سوى
الصلوة من سائر العبادات التي لا اخلاص فيها وشيء يشمله صل دون الاية الشريفة وهو صحة الصلوة مع الاخلاص وشيء يشملان له ويتعارضان
فيه وهو الصلوة مع عدم الاخلاص والتعارض انما وقع بين الجزء الثاني من الاية الشريفة والاطلاق قولنا صل في الصلوة بدون الاخلاص فالنسبة عموم
من وجه لا مطلقا حتى يقدم الاوامر المطلقة **فان قلت** غاية الامر تعارض الاية الشريفة مع الاطلاقات وتساقطهما فيبقى الحكم بلزوم الاخلاص
في العبادة خاليا عن الدليل **قلنا** لما تساقط الدليلين ذهب اطلاق الاوامر المثبت للغيرية فيرجع عند الشك الى الاصل الاشتغال المقتضي لاشتراط القربة
ولذا لو كان الدليل لبيا وشك في كون العبادة تعبدا صرفا ام غيره حكمنا بانه تعبدي صرف للاصل الاشتغال وثانيا انا سلمنا ان الاية الشريفة اعم مطلقا
من ذلك لكن العرف يفهم في المقام ورود الاية على كل من الاوامر المطلقة والمتبع هو فهم العرف **فان قلت** ان الاية الشريفة بظاهرها تنافي تبعية
الاوامر والنواهي الشرعية للصفات الكامنة لان ظاهرها ان الاوامر انما هي لاجل مجرد التعبد لا لاجل شيء اخر يتبع الامر له فلازمه تبعية الامر للتعبد
لا للصفات الكامنة من الحسن والقبح بل لمجرد ارادة الله اطاعة العبد اياه وهذا انما المذهب الاشعرية من تبعية الاحكام للصفات الكامنة **قلنا** الا ان
التعبد والانقياد من العبد لمولاه وتذلله وخشوعه وخضوعه والاطاعة بالاخلاص احسن ممدوح يمدح به العبد وان لم يامره المولى به فهو حسن
ذاتا ويستقل العقل بحسنه واذا كان كذلك فلم لا يمكن للاوامر اظهارا هو تعبد العبد لمولاه الذي هو حسن ذاتي وذلك الوصف يكفي في تعلق الاوامر وكون
تلك الطبيعة واجبة لتعلق الامر وان لم يكن هناك جهة حسن اخرى في المامور به فاذا ثبت تبعية الاوامر للصفات الكامنة بالمعنى المذكور ثبت في النواهي
التبعية للصفات الكامنة بالاجماع المركب **فان قلت** المستفاد من الاية الشريفة كون كل الاوامر تعبدية وهو خلاف الاجماع وخلاف ما تقدم
منك من تقسيم الامر بالامتثال الاربعة **قلنا** للاية الشريفة جهة نفي وجهة اثبات وكلتاهما عامتان **اما الجهة** الاثباتية فهي ان كل امر
يجب قصد القربة فيه وانه تعبدي بمعنى ان له جهة تعبد **واما جهة** النفي فهي ان كل امر من الاوامر الشرعية خالية عن جهة التوصل فالحاصل ان الجهتين
كل امر له جهة التعبد والاخرى كل امر لا جهة فيه سوى التعبد **فنقول** ما من عام الا وقد خص فالامر الذي محض في جهة التوصل خرج عن عموم الاثبات
وعن عموم النفي فيصير المعنى ان كل امر له جهة التعبد الا هذا الامر وكل امر خال عن جهة التوصل الا هذا الامر وكذا اذا ثبت كون امر فيه جهة
التوصل وشك في ان جهة التعبد هو محقق فيه ام لا **فنقول** ان القدر الثابت هو وجود جهة التوصل وذلك يخصص العموم القائل بانه لا امر يكون
فيه جهة التوصل وانما يخصص جهة العموم الاخرى القائل بان كل امر فيه جهة التعبد والتوصل فغير معلوم والاصل عدمه ونبقى العموم بحاله
فنحكم بكون هذا الواجب تعبديا لا توصليا ارتباطيا وان فيه جهة من التوصل للدليل الخارج وجهة التعبد للاية الشريفة **فان قلت**
انك اردت ان تثبت بالاية الشريفة ان الاصل في الاوامر الشرعية كونها تعبدا صرفا والتعبد الصرف يشترط فيه القربة والمباشرة النفسية والاتيان
على الوجه المباح بحيث لو انتفى احد الثلثة انتفى الامتثال راسا ولم يسقط الامر وقد ثبت القربة بالاية والمباشرة باطلاق الامر واما الاتيان
على الوجه المباح فلم يثبت لا من الاية ولا من اطلاق الامر **قلنا** نعم غرضنا ايضا هنا ليس لزوم الاتيان بالوجه المباح بل اثباته مبني على مسالة
جواز اجتماع الامر والنهي واقتضاء النهي في العبادة الفساد فان قلنا بعدم جواز الاجتماع واقتضاء النهي الفساد يثبت هذا الشرط ايضا واذا كان الدليل
لبيا امكن اثباته بقاعدة الاشتغال وقد يستدل على اشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط الامر في الاوامر الشرعية بالاية الشريفة اطيعوا الله
واطيعوا الرسول فان الاطاعة لا يصدق عرفا الا اذا اتى بالمامور به بقصد القربة **وفيه** ان هذا يثبت وجوب قصد القربة لا كونه شرطا في
ثبوت كون الامر تعبديا ولا توصليا اصلا وهو خلاف المقصود **ثم اعلم** انه اذا ثبت في امر من الاوامر اشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط
الامر فان ترك المكلف الاتيان راسا فعليه عقاب وان اتى بلا قصد القربة فهل عليه عقاب واحد ام عقابان لانه ترك واجبين احدهما نفس المامور به
والثاني الاشتراط الذي هو القربة فيكون فاسدا والاخر نفس قصد القربة بان يكون واجبا على حدة شرطا وجوبيا بارادة اتيان المامور به سواء كان
دليل وجوب القربة لفظيا كالاية ام لبيا لان بناء العقلاء فيما اذا علموا بكون الواجب مشروطا بالقربة وبانه اذا لم يقصد القربة انتفى المامور به
راسا على المواخذة وعلى العقاب على ترك نفس المامور به ويقولون لم تركت الصلوة والصوم ولا يعاقبونه مرتين ولا يقولون لم تركت الصلو

والثالث اما تابع بالمعنى الاخص او الاعم والاخيرة اما لفظية او عقلية والاخيرة اما يكون المستفاد فيها تبعيا كالاستفادة او مستقلا
نتائج

في تقسيم الواجب

ولم ما قصد القربة وهذا كاشف عن وحدة الواجب والعقاب **ولعل** السر في عدم التزامهم بقصد القربة وعدم ايجابه بعد كونه شرطا لزوم العبث في ايجاب القصد مرة اخرى سوى وجوب نفس الفعل المشروط اذ لا بد من اتيانه بعد ثبوت الشرطية بالامر معا فلا وجه لالزام ما لا بد من اتيانه ثانيا ومرة اخرى واما في الاوامر العرفية التي يكون قصد القربة فيها واجبا مستقلا مشروطا بارادة اتيان المامور به لا بشرط لسقوط الامر فيكون على المكلف عقاب واحد سواء اتى بنفس المامور به بلا قربة او تركهما ولو اتى بهما فله ثواب واحد **ففي الاول** يعاقب على ترك القربة وان سقط الامر لكن لا يثاب اصلا ولو اتى بما اصل المامور به بل وان كان العقاب ان لم يات بنفس المامور به لا لاجل ترك القربة على الاقوى كما سيجيء وذلك لان في الواجب التوصلي يسقط الامر فيه بدون القربة بتوقف حصول الثواب على قصد الاطاعة كما في غسل الثوب فعليه يعد الاتيان بنفس المامور به عقاب واحد على ترك القربة ولا ثواب له اصلا **وفي الثاني** يعاقب عقابا واحدا في ان ترك الفعل والقربة معا لان وجوب القربة كان مشروطا بارادة اتيان الفعل فاذا لم يرده لم يجب القربة فهو انما ترك في الحقيقة واجبا واحدا وهو الاتيان بنفس المامور به فيعاقب عليه عقابا واحدا وفي الثالث يثاب بثواب واحد لما مر من انه لا ثواب على اتيان نفس المامور به من حيث هو لا بقصد القربة وان سقط الامر باتيانه بلا قربة فهو مشاغل لا مع القربة كما في نساء الواجبات التوصلية التي لا يتوقف فيها سقوط الامر على القربة **فالحاصل** انه لو اتى بالواجب بلا قربة عوقب عقابا واحدا لترك القربة وان سقط الامر ولا ثواب له اصلا ولو اتى به مع قصد القربة فله ثواب واحد ولو ترك الفعل والقربة معا عوقب عقابا واحدا على ترك نفس المامور به **المقدمة السادسة** في تحرير محل النزاع وبيان المراد من المقدمة والامر والواجب لوجوه **اما الاول** فاعلم ان المقدمة ان كانت مقدورة فهي داخلة في محل النزاع وهي المقدمة المتفق في النزاع وان كانت لا بسبب المكلف فهي خارجة عن النزاع ولعدم الامر بكون المقدمة امرا بها قولا واحدا وان كانت غير مقدورة لكن بسبب من المكلف كما لو قطع يده باختياره قبل الوقت او في الوقت فلم يمكنه الوضوء ونحوها ففي محل البحث مبني على مسئلة ان الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا فان قلنا بالاخير دخل تلك المقدمة في محل النزاع والا خرجت لانها غير مقدورة على هذا القول **والحق** عندنا في مسئلة الامتناع بالاختيار انه قسمان **قسم** يكون القدرة حين الامتناع باقية كالكفار والعصاة المؤيدين لترك المامور به فانه مع تلك الارادة لا يمكن الاتيان بالمامور به الا اجبارا ولكن يمكنهم مع ذلك تبديل الارادة او الاسلام ثم الاتيان بالمامور به الا على مذهب من يقول بان العباد مجبورون في الافعال وبطلان هذا المذهب اظهر من الشمس **وقسم** لا يبقى القدرة حين الامتناع بالاختيار ويكون القدرة مسلوبة راسا كما مثلنا بمن قطع يده فلا يمكنه الوضوء التام اصلا **اقول والقسم الاول** يجوز فيه التكليف بالمقدمة وذي المقدمة وهو داخل في محل النزاع في مسئلة مقدمة الواجب على الظاهر بل نزاعهم في مسئلة الامتناع بالاختيار انما هو في القسم الاخير لا الاول **والمختار** فيه ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا ولا ينافيه عقابا كما سنفصل ذلك انشاء الله في مسئلة جواز اجتماع الامر والنهي فالعقل يجوز ترتيب الاثار وان ارتفع الخطاب لكن لا لمجرد تجويزه الاثار لا يوجب الحكم بترتيب الاثار شرعا الا ان الادلة لا تنصرف الى صورة الامتناع فقوله كن على السطح لا ينصرف مطلوبيته الى صورة سلب الاختيار نعم لسلب الاختيار عقاب وما تعلق الا ان ادعى ان العقاب زائد على عقاب الاختيار السلبي الكاشف من تعلق التكليف حتى في صورة الامتناع بالاختيار غير معلوم نعم لو علمنا بذلك بنص الشارع حكما بحيث يترتب عليه علمنا بانه لتجويز العقل ايا وان ارتفع الخطاب والا ففي مثل من قطع يده ونحوه نحكم بعدم ترتب الاثار وان جوز العقل الترتيب بعد انصراف الادلة وسلامة اصل البراءة عن المعارض فمقتضى ما اخترنا في مسئلة الامتناع بالاختيار عدم دخول تلك المقدمات في محل النزاع وعدم وجوبها وان قلنا بانه لا ينافي الاختيار ولا وجه له الا ان يثبت من النص **ثم اعلم** ان بعضهم ادعى الاجماع على كون المقدمات الداخلة وهي الاجزاء واجبة لا نزاع في وجوبها كالصلوة الى الجوانب لانه يلزم في جانب نية الوجوب **وفيه** ان نية الوجوب في كل الجوانب انما هي من باب المقدمة ايضا لاحتمال القبلة في كل جانب واحتمال كونه ذي المقدمة فينوي الوجوب في الكل ليحصل المطلوب بل بعضهم انكر وجوب المقدمات حتى العلمية فهي داخلة في النزاع **وقيل** لا نزاع في وجوب الترك المستلزم لترك الواجب كالمطلقة المشتبهة بالمحللة والدهن المحرم في الدهن المحصور **وفيه** ان بعضا قد انكر وجوب المقدمة مطلقا والحق دخولها في محل النزاع ايضا **وظهر** من بعض عدم دخول المقدمات السببية في النزاع وهو سهو بل بعض انكر وجوب الكل **واما الثاني** فاعلم ان بعضهم قال ان النزاع انما هو في المقدمات التي لم يؤمر بها بامر على حدة اما المقدمات التي امر بها مستقلا كالوضوء فخارجة عن محل النزاع **وفيه** ان كلامنا انما هو في ان الامر بذي المقدمة هل هو امر بالمقدمة ام لا وذلك النزاع يمكن في المقدمات المامور بها بامر اخر ايضا لا نكار انه بعد وجود المقدمة فلا يصير تلك المقدمة واجبة على حدة ويصير على المكلف في تركها عقابان **احدهما** للمقدمة **والاخرى** لذي المقدمة فلا يجري النزاع في وجوب مثل تلك المقدمة **فغيره منا** لا انه لم نعد العقاب حتى اذا امر بالمقدمة بامر على حدة لان بناء العرف في مثل ذلك على حد تعقاب مطلقا فلو قال له كن على السطح ويجب عليك نصب السلم معا عوقب بعقاب واحد على ترك الصعود لان وجوب نصب السلم كان مشروطا باتيان المقدمة لا من نفسه فلو ترك نفس شرط وجوب نصب السلم فلم يترك الا واجبا واحدا وهو الصعود الذي كان واجبا مطلقا فعليه عقاب واحد لاجله وان صار على السطح ولم ينصب السلم عوقب ايضا عقابا واحدا لترك نصب السلم لكن ليس العقاب على ترك النصب من حيث هو وان امر به بامر على حدة من حيث ان الواجب لا

في دخول المقدمات السببية في النزاع

في بيان الامر الغيري

كان هو

ثم المراد في محل النزاع من المقدمة ما كانت مقدورة لا غير المقدورة لكن في حصول مقدمة بسبب عدم المقدرة عليها من فعل المكلف وسلب اختياره بالمرة باختياره وجهان نتايج

في مقدمة الواجب

كان هو الكون على السطح بطريق السلم فاذا ترك نصب السلم فكانما ترك ما امر به اولاً وبالذات بيد له وكذا الحال لو امر بالصلوة وترك الوضوء عند امكانه ثم اتى بعد فقد الامكان بالصلوة مع التيمم في الوقت فهو معاقب على ترك الوضوء لا من حيث الوضوء نفسه بل من جهة انه ترك المامور به اولاً وهو الصلوة مع الوضوء فالخلط الواقع من اهل العرف حين يعاتبون عبدهم بكون محط نظرهم في العقاب ترك المقدمة من حيث هي او ترك ذي المقدمة الاولية ولا شك ان محط نظرهم هو الاخير ثم لو كانت تلك المقدمة واجبة من جهة اخرى عوقب عليها بنفسها عند تركها لكن تلك الجهة خارجة عن النزاع وانما الكلام في المقدمة من حيث انها واجبة غيرية فالحق دخول المقدمات مطلقاً في النزاع امرها مستقلاً ام لا **ثم الحق** ان النزاع اعم من ان يكون وجوب ذي المقدمة ثابتا بالدليل اللفظي ام اللبي وان كان الدلالة على وجوه وجوهها في المقدمة اللفظية اذ كان الامر بذي المقدمة لفظية ولبية اذا كان لبيا على القول بوجوب مقدمة الواجب **واما الثالث** فهو ان نزاعهم في وجوب المقدمة يتصور على وجوه لان الوجوب في محل النزاع يحتمل معان **الاول** ان يكون اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دالاً على طلب المقدمة ايضا وكان المتكلم قاصداً للطلبين الطلب المتعلق بذي المقدمة **الثاني** ان اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة في الجملة اعم من اللزوم العقلي التبعي الغير المستلزم للعقاب فيصير النزاع لفظيا فيكون مراد الثاني اللزوم المترتب عليه العقاب ومراد المثبت اثبات اللزوم التبعي وجنس اللزوم واما انكار اللزوم التبعي فممكن كجنس اللزوم **الثالث** انه دال على لزوم المقدمة بحيث لو تركها استحق العقاب على ترك المقدمة وان لم يقصد الامر من الامر ذلك ثم من احدهما ان يكون عقاب واحد على ترك ذي المقدمة وعقاب آخر على ترك المقدمة التي استند اليها تركها فلو لم يأت بشيء من المقدمات عوقب على تركها عقاباً واحداً وان اتى ببعض دون بعض عوقب ببعض التروك التي استند اليه تركه ترك ذي المقدمة عقاباً واحداً **وثانيهما** ان يعاقب على ترك ذي المقدمة بعقاب وعلى ترك كل مقدمة بعقاب آخر فيعاقب تارك الصلوة مع مقدماتها بعقاب لا يحصى **الرابع** ان يكون العقاب واحداً دائماً على ترك ذي المقدمة ولا يكون لترك المقدمة عقاب اصلاً ولكن النزاع في ان استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة هل هو عند ترك المقدمة المفضي الى ترك ذي المقدمة وان لم يصل بعد وقت تعلق التكليف بذي المقدمة ام لا يستحق العقاب الا اذا دخل وقت ذي المقدمة فمن قال بوجوب المقدمة قال بالاول ومن انكره قال بالثاني فمن وجب عليه الحج في البلد النائي وجب عليه الخروج اليه قبل الموسم فلو علم بانه لو لم يخرج مع تلك القافلة لفاته الحج واخر الخروج مع ذلك استحق العقاب على ترك الحج حين ترك الخروج على الاول وحين دخول موسم الحج على الثاني وهذا المعنى جعله المحقق السبزواري محلاً للنزاع وجعله مشهوراً **فان قلت** اذا كان العقاب واحداً لا غير وعلى ترك ذي المقدمة لا غير فكيف يقال ان المقدمة واجبة وان صح العقاب عند ترك المقدمة على ترك ذي المقدمة **قلنا** ان الواجب ما يعاقب تاركه ولم يؤخذ فيه كون العقاب لاجل نفسه وهاهنا يعاقب على ترك المقدمة لكن لاجل ترك ذي المقدمة ثم سلمنا لكن غايته كون التسمية بالواجب مجازاً ولا مشاحة والمعنى الاول يحتمل احتمالات **الاول** ان يكون القصد متعلقاً على وجوب المقدمة ايضا كذي المقدمة ذاتاً **والثاني** ان يكون توصلياً وهذا ايضا يمكن ان يكون في تركه عقاب ام لا بل كان ما مورا بها لمجرد التوصل وتعلق القصد بها ايضا ولبس في تركها عقاب كغسل الثوب اذا كان في تركها عقاب يمكن ان يكون عقاب واحد ام عقابات عديدة ومهنا احتمال آخر وهو ان يكون القصد متعلقاً بطلب المقدمة ووجوبها بالمعنى الرابع الذي حكيناه عن المحقق السبزواري **والحاصل** ان في المقام معنى الوجوب المتنازع فيه احتمالات تسعة اشرنا اليها **فقيل** ان النزاع في ان الدال على ذي المقدمة هل يدل على وجوب المقدمة بطريق تعلق القصد والارادة ام لا وسكت عن الاحتمالات الخمسة المتصورة فيه **وقيل** ان النزاع في انه يدل على لزوم المقدمة بحيث لو لم يأت بها استحق العقاب ام لا ولم يصرح فيه بقصد الامر وسكت عن العقاب على المقدمة واحداً ومتعدداً بتعدد المقدمات **وقيل** ان النزاع انما هو في ذلك الاخير وهو العقابات المتعددة وصرح بان العقاب متعدد على القول بالوجوب **وقيل** ان النزاع في تعلق القصد والارادة بذي المقدمة بحيث لو تركه لعوقب على المقدمة بعقابات عديدة وتمسك في اثبات كون النزاع في ترتب العقاب على المقدمة بشاهد **ومما** يؤيد ما ذكرنا استدلالهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده بطلبه النهي كما استحققه بل الخطاب الاصلي **ووجه** التأييد ان النهي مستلزم للفساد وهو ليس الا ما كان فاعله معاقبا **وفيه اولاً** ان الفساد والعقاب ليس بصحيح وجوده وان قلنا بالمعنى الذي ذكره المحقق السبزواري ولا نقول ان النهي يتعرض بحال الاثم للفساد والعقاب فلم يثبت من ذلك العقاب على ترك المقدمة مستقلاً **وثانياً** ان القائلين بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده استدلوا بوجهين احدهما ما ذكروا والآخر ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وهذا الاستشهاد انما يتم لو قلنا بان ثمرة فساد الضد في هذا المبحث انما اخذها من استدل على كون الامر بالشيء نهيا عن ضده وبالوجه الثاني اذ بعد ما كان المستلزم للمحرم محرما صار سبباً للفساد **ولعل المستدل** عليه من باب المقدمة فلعله لم يقل بتلك الثمرة ثم ثانيا ان ما ذكرت لا يستلزم تعدد العقاب على المقدمة والحال ان مذهبه في محل النزاع **ورابعاً** ان الفساد يحتمل ان يكون لاجل النهي عن المقدمة وان لم يكن على تركها بنفسها عقاب وذلك لاجل انا بينا تعلق النهي الاصلي بالمقدمات من الامر بها كما ذكرنا نظيره في الواجب التوصلي آنفا في الامر الثاني مع ان هذا الدليل لم يثبت الا العقاب على ترك المقدمات اما كون وجوبها من قصد الامر من الامر بذي المقدمة فلم يثبت كونه محلاً للنزاع فالحق ان محل النزاع ما ذكره المحقق السبزواري ويشهد به استدلال المشهور على وجوب المقدمة بان المقدمة لو لم يجب لجاز تركها فاذا جاز تركها وتركها فاما ان يكون ذو المقدمة

ومن اللزوم المستلزم للعقاب

محل النزاع

ولا فرق على الاصح في دخول المقدمة بين الداخلة والخارجة والعلية والتركية والسببية وغيرها وما امرها مستقلا ام لا وما كان وجوب ذي المقدمة فيهما ثابتا بدليل لفظي ام لبي ومن الواجب اعم من النفسي والتوصلي

باقيا على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الواجب المطلق عن الوجوب فثبت وجوب المقدمة ورد بانا نختار الشق الاول ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لان ايجاد المقدمة كان مقدورا فهو قادر فعليه ان المفروض في الاستدلال ان المكلف لم يفعل المقدمة حتى حين وصل وقت المقدمة وضاق الوقت عن اتيان المقدمة فالمكلف حينئذ غير قادر على المقدمة وذي المقدمة وتوهم ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار مدفوع بان من ذهب المستدل المنافات فلا يمكنه القول بنفي التكليف فمراد المستدل ان المكلف اذا ترك المقدمة فضاق وقت ذي المقدمة وترك ايضا اما ان لا يكون معاقبا اصلا فهو يستلزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب واما ان يكون معاقبا عليهما فهو تكليف بما لا يطاق ايضا واما ان يكون معاقبا على ترك المقدمة فقط وقت تركها فهو مستلزم لكون المقدمة واجبة دون ذي المقدمة واما ان يكون معاقبا على ترك ذي المقدمة وقت ترك المقدمة فهو المطلوب وهذا بعينه المعنى الذي ذكره السبزواري رحمه الله **واما الرابع** فاعلم ان الواجب الذي هو محل النزاع هل هو الواجب النفسي ليكون النزاع في وجوب مقدمة الواجب النفسي او يشمل الواجبات التوصلية الظاهر الاخير فيكون مقدمة الواجب التوصلي داخلة في محل النزاع بالمعنى الذي ذكره السبزواري **فان قلت** انك ربما تقول بالعقاب على ترك الواجب التوصلي فكيف يتصور فيه وجوب المقدمة بالمعنى الذي ذكرت من استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة عند ترك المقدمة **قلنا** المراد انه يترتب من وقت ترك مقدمة الواجب التوصلي ما يترتب على ترك ذلك الواجب التوصلي من استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة الذي يكون الواجب التوصلي مقدمة له ونحو ذلك **المقدمة السابعة** في اقوال المسئلة فيه اقوال **ثالثها** الوجوب في السبب دون غيره وقد ينسب هذا الى السيد وقد عرفت ما فيه **ورابعها** وجوب الشرط الشرعي اي المجعل من الشارع لا غير **وخامسها** كما حكى ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب وهذا في الحقيقة خارج عن المبحث ويحتمل اقوال اخر كالوجوب في المقدمات الخارجية لا غير او في المقدمات التركية كالشبهة المحصورة لا غير **المقدمة الثامنة** في ثمرة النزاع فعلى ما اخترنا من كون النزاع في الوجوب بالمعنى الذي ذكره السبزواري تظهر في الفسق والعدالة فان كان عالما وترك المقدمة كالخروج من البلد النائي الى الحج او افضى تركها الى ترك ذي المقدمة فان قلنا باستحقاق فحين ترك المقدمة ما لم يترك ذي المقدمة كان هو حين ترك المقدمة عاصيا بترك ذي المقدمة وان لم يدخل وقت العمل بذي المقدمة فان كانت تلك المعصية كبيرة صار فاسقا بمجرد واحدة من ترك المقدمة وان كانت صغيرة كان فاسقا بالاصرار بترك المقدمة ولو حكما فلا يقبل شهادته ولا يصح الصلاة خلفه الى غير ذلك من لوازم الفسق وان قلنا بانه لا يستحق العقاب على ترك ذي المقدمة الا حين وقته لم يخرج ذلك الشخص من العدالة حين ترك الخروج الى القافلة مثلا بل يبقى على العدالة الى ان يدخل موسم الحج **وقيل يظهر** الثمرة في عدم جواز اجتماع الامر والنهي على القول بوجوب المقدمة وجواز اجتماع الامر والنهي من تلك الجهة لو لم يكن مانع اخر على القول بعدم الوجوب وذلك لانه اذا كان الامر بالصلاة مثلا امرا بمقدماتها فيكون مقدماتها واجبة شرعا ومن مقدماتها الكون الكلي ايضا متوقفا على مقدمته وهي الكون الخاص فحينئذ كان الاكوان الخاصة واجبة من باب المقدمة والكون الكلي الواجب الذي هو مقدمة الصلوة فيكون الاكوان مامورا بها والاكوان الخاصة بعضها مباح وبعضها محرم كالكون الغصبي **فنقول** ان الواجب من باب المقدمة اما كل الاكوان الخاصة بطريق الاستغراق والوجوب العيني فهو مستلزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي وهو غير جائز باتفاق القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي مضافا الى ان هذا الاحتمال خلاف الاجماع واما كل الاكوان الخاصة المحرمة بطريق الاستغراق وهو الوجوب فهو باطل لعدم تعين ما ذكر في سابقه من الدليلين واما كل الاكوان الخاصة بطريق وجوب التخيير فباطل ايضا لانه كما يقبح اجتماع الامر والنهي عينا فكذا تخييرا فيمتنع صدوره من الحكيم واما الواجب مقدمة هو الاكوان المباحة الخاصة فهو صحيح لكن لازمه انه لو لم يات بذي المقدمة في ضمن الكون المباح بل اتى به في ضمن الكون المحرم لم يكن ممتثلا لان الفرد المباح الذي كان مامورا به لم يات به والذي اتى به لم يتعلق الامر به فلا امتثال وهذا معنى عدم جواز اجتماع الامر والنهي **والحاصل** ان الواجب من المقدمات على القول بوجوب المقدمة هو المقدمات المباحة لا المحرمة ولازم ذلك انه لو وجد الواجب في ضمن المحرم لم يكن ممتثلا ولازم ذلك عدم جواز اجتماع الامر والنهي كما ان [illegible] تعلق الاحكام بالافراد اصالة **وفيه اولا** ان المامور به من باب المقدمة وان كان هو الفرد المباح لكن الامر بالمقدمة متعلق بالطبيعة من حيث هي وانحصار الامر المقدمي بالفرد المباح لا يخرج الفرد المحرم عن كونه مقدمة لا يجاد الطبيعة من حيث هي لانه مقدمة ايضا للطبيعة ومحصلة لها كالفرد المباح وان لم يكن الامر المقدمي متعلقا به فلو اوجد الطبيعة في ضمن الفرد المحرم فقد اوجد المامور به الاصلي الذي هو الطبيعة من حيث هي وان لم يات بالمقدمة المامور بها فهو حينئذ انما ترك الامر المقدمي لا الامر الاصلي الذي هو ذو المقدمة فلو عوقب لعوقب من جهة ترك الامر المقدمي لا من جهة ترك ذي المقدمة فهو ممتثل بالامر الاصلي الذي هو طبيعة الصلوة مثلا من حيث هي وان لم يكن ممتثلا بالامر المقدمي بل لنا ان نقول لا عقاب عليه اصلا لا من جهة ترك ذي المقدمة لانه اتى به وامتثل ولا من جهة الامر المقدمي الذي لم يمتثل به لان من يقول بوجوب المقدمة شرعا وبالعقاب على تركها انما يقول بذلك اذا افضى ترك المقدمة الى ترك ذي المقدمة لا مطلقا وههنا لم يفض ترك المقدمة المامور بها الى ترك ذي المقدمة وعلى فرض التسليم فهو معاقب من جهة ترك المقدمة لا من جهة ترك ذي المقدمة وهذا لا ينافي جواز اجتماع الامر والنهي **وثانيا** ان لازم ما ذكرت على فرض صحته عدم جواز اجتماع الامر والنهي وان قلنا بعدم وجوب المقدمة شرعا وذلك

في الفرق بين مقدمة ... في تحرير محل النزاع

في ثمرة المسئلة

في ثمرة النزاع

لان يتعلق

واما المراد من الوجوب ففيه وجوه اظهرها كون النزاع فى استحقاق العقاب على ترك ذى المقدمة عند ترك المقدمة وفيه عندى نظر نتيج

لان تعلق الامر العقلى لا بمعنى التوقف فى الوجود الخارجى بل بمعنى الزام العقل وحكمه بانها المقدمة لاجل تحصيل ذى المقدمة اتفاقى حتى عند المنكرين لوجوب المقدمة شرعا ولا ريب انه اذا لم يجز تعلق الامر المقدمى اذا كان وجوب المقدمة شرعيا الا بالفرد المباح فكذا الامر العقلى لا يجوز تعلقه الا بالفرد المباح لعين ما ذكر من الدليل فلا يكون الفرد المحرم مامورا به لا عقلا ولا شرعا فلا بد ان يكون لا بالفرد المحرم ايضا بغير ما امر به سواء قلنا بوجوبها شرعا ام بعدم وجوبها فلازم القولين معا عدم جواز اجتماع الامر والنهى فلا يكون هذه ثمرة بين القولين الا ان يقول هذا القائل ان القائل بوجوب المقدمة يقول ان اللفظ يدل على وجوب الصلاة اى طبيعتها وعلى وجوب مقدماتها وهو الفرد فيفهم من دليل عرفا تقييدها بالتحصيل بايجادها فى ضمن الفرد المباح الذى تعلق به الامر المقدمى لا غير فلا يكون ممتثلا بالنسبة الى شىء من الامرين وهذا معنى عدم جواز الاجتماع فيندفع الايراد لان الموجود شخص واحد وهو الصبغة المقيدة بوجودها فى ضمن الفرد المباح لا امران حتى يمتثل باحدهما ويترك الاخر لكنك خبير بانه لا دلالة للقول المذكور على هذا المعنى اصلا **ثم اعلم** ان ثمرة القول بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب او ان احدهما لازم للمسبب عند الاتيان بالسبب هو المامور به حقيقة لا غير والامر بالمسبب صورى ظاهرى وليس طلبا ابدا فذو المقدمة هو السبب وثانيهما ان لازم هذا القول تعلق الامر بالافراد لا الطبايع لان الذى على هذا القول فى نظره انه هو ان المسبب غير مقدور للمكلف بلا واسطة والمقدور بلا واسطة هو السبب كما يفهم من دليله وتعلق الامر بما ليس مقدورا بلا واسطة غير جائز عقلا عنده فعلى هذا ان كان الكلى الطبيعى غير موجود فلا معنى لتعلق الامر به اصلا بل لا بد من تعلقه بالفرد وان كان موجودا فلان الافراد اسباب له فيكون المامور به على قول هذا القائل الفرد سواء قلنا بوجود الكلى الطبيعى ام لا كما هو لازم كل من منع وجود الكلى الطبيعى او منع من تعلق التكليف بما ليس مقدورا بلا واسطة او قال ان الحسن والقبح انما هو فى الافراد لانهما بالوجوه والاعتبارات لا فى الطبايع والحكم انما يتعلق بمحل الحسن والقبح ولازم ذلك المذاهب الثلثة تعلق الاحكام بالافراد والعجب ان صاحب الحكم قال بان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب لا انه عينه فيكون هنا امران تعلق احدهما بالسبب والاخر بالمسبب ومع ذلك قال ان متعلق الاوامر الافراد لا الطبايع مع ان الافراد اسباب للكلى المنطقى لا الطبايع مع ان الافراد اسباب الكلى الطبيعى فبين الكلامين تناقض الا ان يقول بعدم وجود الكلى الطبيعى فى الخارج فيندفع التناقض اذ لا مسبب البين حتى يكون الافراد اسبابا ويمكن من ذلك استنباط كون مذهب صاحب الحكم عدم وجود الكلى الطبيعى فى الخارج لانه لو قال بوجوده لحصل التناقض لكن ذلك دلالة اشارة وحجيتها والاعتماد عليها فى كلام غير الحكيم محل اشكال انه كثيرة فى الفن يمكن دلالة الاشارة فى كلامه الحكم من ذلك بان مذهبه عدم وجود الكلى الطبيعى **وقيل** انه ان قلنا بوجوب المقدمة لزم قصد الوجوب فى المقدمات والا فلا واستشهد لذلك باجماعهم على قصد الوجوب فى الصلوات الجهات المشتبهة لاجماعهم على ان مقدمة الواجب واجبة فى هذا فلاجل اتفاقهم على وجوبها فى هذا المقام اتفقوا على لزوم النية فيها وذلك لانهم بعد تسليم الوجوب قالوا بانه يجب النية فى المقدمات **وفيه** ان لزوم نية الوجوب ثمة لصلوات المشتبهة لانها مقدمات وتجب فيها النية بل لانما كان كل منها محتملا لكونها ذا المقدمة والى القبلة الواقعية ولم يكن المقدمة فيها ممتازة من ذى المقدمة فلا جرم نوى الوجوب فى الكل من باب المقدمة لان النية واجبة فى المقدمات الواحدة **والحاصل** ان لزوم نية الوجوب فى المقدمة من حيث انها مقدمة حتى على القول بوجوبها الا ان يكون تلك المقدمة لها جهة وجوب غيرية كالوضوء ولكن الجهة خارجة عما نحن فيه **الا ترى** ان فى غسل الثوب يحكم بوجوب الغسل اذا ورد به امر ولا يحكم بلزوم النية ووجوب المقدمة ليس بازيد من وجوب مقدمة تعلق بها امر مستقل توصلى كما فى غسل الثوب **والحاصل** ان كل المقدمات توصليات من حيث هى مقدمات والتوصليات لا يجب فيها النية وان ورد الامر بها مستقلا الا ان يكون لها وجوب غيرى جهة وهى خارجة عن محل النزاع كما مر **وقيل** ان قلنا بوجوب المقدمة يكون هنا عقابات عديدة والا فلا **وفيه** ان الاتفاق قائم على عدم تعدد العقاب فلو ترك الصلوة لم يعاقب الا واحدا **وقيل** ان مراد هذا القائل ليس وجوب عقابات عديدة فى الخارج بل مراده ان تعدد العقاب لازم للقول بوجوب المقدمة لكنه معفو عنه **وفيه** ان كون مقتضى القول بالوجوب ذلك انما يثبت اذا ثبت ان محل النزاع هو الوجوب بالمعنى الذى ذكره بعض من تعلق القصد ولزوم العقاب المستقل وهو ليس بمعلوم **وقيل** ان الثمرة تظهر فى تعدد الثواب والعقاب عكس ذلك عن الغزالى الذى مر بعض المحققين وقال انه لا غائلة فيه اذ يمكن ادراج ذلك فى عموم من بلغه ثواب فان التسامح فى الادلة السنن جائز ويكفى فيه بمثل قول الفقيه والخبر الضعيف وهنا قول الفقيه وهو الغزالى وبعض المحققين موجود فيه ان التسامح انما يصح فيما يبلغ لو ثواب على عمل من جانب المولى على طريق الاخبار من قبله كالخبر الضعيف وهنا نقطع بان الغزالى لم يسند من فتواه الى الاخبار عن المولى بل كان من اجتهاده وح لا يصدق البلوغ ولا ينصرف الى مثله فلا يصح التسامح فيه وقد تانه لو نذر او حلف ان يعطى من اتى بواجب عدة دراهم فبرئ ذمته على من اتى بواجب او مقدمته الا اعطيته درهما **فيظهر الثمرة** فيه ولا يصح الا ان يصح اباه لا التمرة

المقدمة التاسعة فى تاسيس الاصل فى المسئلة والاصل عدم الوجوب بكل المعانى التسعة المتقدمة اما اذا اريد منه الدلالة اللفظية فلان دلالة اللفظ على ارادة ذى المقدمة ثابتة ودلالته على ارادة المقدمة مشكوكة فيتوقف عند الشك لان اللغات توقيفية وكذا الحال اذا كان الدليل لبيا وقلنا ان الوجوب بمعنى قصد الامر من الامر بذى المقدمة الامر بالمقدمة فانه ايضا خلاف الاصل بالمعنى الذى مر لان الشرعيات توقيفية ايضا واما القول بان الاصل عدم دلالة اللفظ والامر وعدم وضعه للدلالة على ذلك فهو فاسد لما مر من ان هذا الاصل وان جرى لكنه غير معتبر عند العقلاء

وآما ثمرة النزاع فقد تفرض في الفسق والعدالة عند ترك المقدمة وفي جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه وفي اشتراط نية الوجوب في تعدد العقاب ووحدته نتايج

ثم ان كان المراد من الوجوب القصد الملزوم للعقاب المستقل زاد خلاف اصل اخر وان اريد مع ذلك تعدد العقاب زاد خلاف اصل ثالث واما اذا اريد مطلق اللزوم العقلي فكذلك اذ الاصل عدم اللزوم لكن الاجماع انعقد على وجوب اللزوم بالمعنى الاعم فلا يمكن انكاره وان كان خلاف الاصل ولما اذا قلنا بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب فهو خلاف الاصل ايضا لانه خلاف الظاهر اذ الظاهر من الامر بالمسبب وجوب نفس السبب **اذا عرفت** تلك المقدمات فالحق عندنا هو الوجوب بالمعنى الذي ذكره السبزواري بمعنى ان المامور اذا ترك المقدمة استحق العقاب على ترك ذي المقدمة حكما فانه وان لم يصل زمان ذي المقدمة لكن ترك المقدمة المفضي الى ترك ذيها نزل منزلة ترك ذي المقدمة حكما فيستحق العقاب عند الترك الحكمي ولا مانع ايضا من تعدد العقاب على ترك مقدمات الواجب الواحد فكما قد المكلف على اتيان المقدمة قبل وصول زمان المقدمة فترك المقدمة قطعا او ظانا بان تركها يفضي الى ترك ذي المقدمة فلا يبقى عليه بعد ذلك تنجز العقاب بل لو اتى بالواجب بعد ترك المقدمة مع اعتقاده عدم القدرة ثانيا فاتفق له كذلك ثلثون مرة فانه في كل واحد من ترك المقدمة مع اعتقاده عدم القدرة بعد ذلك يستحق العقاب بل لو اتى بالواجب لكان متجريا ومستحقا للعقاب عند ترك المقدمة المفضي باعتقاده الى ترك ذي المقدمة فلو ترك مقدمة عشر مرات بعد حصول القدرة مفاجاة لاعتقاده في كل مرة عدم القدرة بعد ذلك ثم اتى بعد ذلك الترك بالواجب لمفاجات استحق العقاب عشر مرات **والحاصل** ان كل ترك حكمي له عقاب واحد بل نحن نقول باستحقاق العقاب عند ترك المقدمة وان لم يكن الترك مع اعتقاد عدم القدرة بل مع الشك فيها بل مع الظن الغير المعتبر كما لو علم فيما الدرهم المحرم المشتبه بين عشرة دراهم محللة لو ترك الامتثال بترك التصرف في الحرام المعلوم اجمالا ولو تركا حكما استحق العقاب فمع الاشتباه يكون تصرفه في درهم واحد اثما وان لم يكن ذلك هو الدرهم المحرم ترك المامور به حكما فيستحق العقاب حتى انه لو تصرف في تلك الدراهم تدريجا بتصرفات متدرجة متعددة عرفا كان عليه في كل تصرف عقاب ولو تصرف في الكل مرة واحدة ودفعة كان عليه عقاب واحد اذ التصرف والترك واحد وهكذا ولو اتلف لكل بتصرفين كان عليه عقابان فيدور تعدد العقاب على الواجب مدار تعدد الترك الحكمي **وقولنا** بوجوب المقدمة بهذا المعنى مطلقا من حيث التفاصيل المتقدمة في ذيل ذكر ذيل الاقوال ثم النسبة بين ترك الحقيقي والحكمي عموم من وجه يتصادقان فيما لو امر بالحج مثلا واقتدر على الخروج مع القافلة فلم يخرج معهم معتقدا بعد تمكنه من الخروج بعد ذلك فجاءه القدرة على الحج كان خلف احد لو قهرا وادخله الى الميقات في الموسم فترك الحج ايضا باختياره ويصدق الترك الحكمي لا الحقيقي في هذا المثال اذا اتى بالحج بعد مفاجات القدرة الحقيقي دون الحكمي في مثال الحج ايضا اذا خرج مع القافلة وبعد الوصول الى محل عمل الحج تركه عمدا اختيارا اذا ظهر ذلك فهيهنا مقامان **اما الاول** فاعلم ان الدليل على ما اخترناه بنا العقلاء فلو امر عبده باحضار الماء لافطار مولاه من صوم وكان محل الماء بعيدا لا يمكنه الخروج اليه الا مع جماعة لمكان الخوف فخرج الجماعة الى الماء ولم يخرج معهم معتقدا بانه لا يمكنه الخروج اليه بعد تلك الجماعة المستعدة فاطلع عليه المولى قبل دخول وقت الافطار لعاقبه وعاتبه بمجرد الاطلاع وان لم يدخل وقت الافطار ثم بعد عقاب المولى لو اتفق في هذا اليوم خروج جماعة اخرى الى الماء وامكنه الخروج معهم الى الماء فلم يخرج ايضا معتقدا بعد التمكن على الخروج بعد تلك الجماعة الى دخول الليل لعاقبه المولى ثانيا وهكذا الى خمسين مرة وان لم يدخل وقت الافطار عند شيء من تلك المقدمات مضافا الى ان ترك المقدمة المفضي تركها الى ترك ذي المقدمة امره **اما الاول** فقد عرفت بطلانه بما قلنا من ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا **واما على الثاني** فاما ان لا يترتب الاثر اعني استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة اصلا **وعلى الاول** يلزم خروج الواجب عن الوجوب وعلى الثاني اما ان يكون ترتب الاثر وقت ترك المقدمة اصلا بان يكون قبله ام حين ترك ذي المقدمة ام بعدهما بترتب بين ترك المقدمة الى زمان ترك ذي المقدمة فان كان الاول فالمطلوب ثابت وان كان غيره فهو باطل لان ترتب الاثر على المكلف اما ان يكون لاجل مخالفة امر الشارع ام ليس لاجل المخالفة والاخير باطل اذ لا استحقاق للعقاب الا مع المخالفة **واما على الاول** فاما ان يكون ذلك الامر الذي لاجل تركه ترتب الاثر وجاء العقاب هو الامر بذي المقدمة حين مجيء زمانه واما ان يكون الامر السابق الذي كان على ذي المقدمة قبل سلب الاختيار وفوته من المكلف فان كان الاول فقد عرفت بطلان تعلق الخطاب والامر عند سلب الاختيار وان كان الثاني اعني ترتب الاثر على الامر السابق المتعلق بذي المقدمة الذي حصل مخالفته عند ترك المقدمة وذهب بعد تفويت القدرة فلا بد ان يكون استحقاق العقاب المترتب على ترك الامر المذكور ومخالفته عند المخالفة الذي حصل في وقت ترك المقدمة حذرا من تخلف المعلول عن العلة التامة وهي المخالفة فلا بد ان يستحق العقاب بمجرد وجود علته اي المخالفة الحاصلة عند ترك المقدمة لا بعد بان يكون الاستحقاق عند مجيء زمان ذي المقدمة او بعد او بين زمان ذي المقدمة والمقدمة واما وجوده قبل ترك المقدمة فغير معقول لعدم حصول المخالفة فتحصر الاستحقاق في زمان ترك المخالفة الامر الموجوح **فان قلت** لعل انقضاء زمان الفاصل بين المقدمة وذيها مدخلية في تمامية علية مخالفة الامر السابق ويكون هو جزء العلة التامة فيحصل الاستحقاق عند مجيء زمان ذي المقدمة **قلنا** اما ان يكون في ذلك الزمان الفاصل بقاء الامر السابق مقطوعا او مشكوكا او مقطوع العدم والاول باطل لما مر من انه لا يبقى خطاب بعد سلب القدرة وعلى الاخير لا معنى لهذا الاحتمال اذ انما يصح اذا احتمل بقاء الامر السابق وكونه مكيفا بكيفية لا يحصل المخالفة الا عند تركه مع تلك الكيفية كانقضاء الزمان ونحوه ونحن قاطعون بحصول المخالفة في زمان الفاصل تماما

في تعدد العقاب

علمنا من هذا الامر فبعد حصول المخالفة التامة يوجد الاستحقاق وانكار كون المخالفة علة تامة للاستحقاق مكابرة فاحتمال عدم الاستحقاق في الزمان الفاصل بسبب احتمال عدم حصول المخالفة في المسبب عن احتمال مدخلية الكيفية في الامر السابق المستلزم لاحتمال عدم حصول الاستحقاق بعد وجود المخالفة بتلك الكيفية التي هي علة تامة وبقاء الامر الى الان ونحن قد بيناه ذاهبة فالمخالفة قطعية وعدم مدخلية الزمان جزمي فحصول الاستحقاق بديهي **ثم** ان من يقول باستحقاق العقاب المستقل على ترك المقدمة اما ان يريد ان المقدمة يعاقب على تركها من حيث ذاتها لكون وجوبها ذاتيا فلم يقل به احد مضافا الى ان شاهد تعدد العقاب وبناء العقلاء ولما ان يريد استحقاق العقاب المستقل على ترك المقدمة من جهة افضائه الى ترك ذي المقدمة فنبه ان الاستحقاقين اللذين احدهما الترك المقدمة والاخر لترك ذي المقدمة اما ان يكون وقت ترك المقدمة وذي المقدمة او احدهما وقت ترك المقدمة والاخر وقت ترك ذي المقدمة والكل باطل للاصل وبناء العقلاء اللذين ينفيان تعدد العقاب باقسامه مع لزوم تخلف المعلول عن العلة في صورة كون الاستحقاق وقت ترك ذي المقدمة كما مر **ثم ان** من دلالة ايجاب الشيء على ايجاب مقدمته بالمعنى الذي ذكرنا هل هو لفظية ام مجرد دلالة عقلية يمكن ان يقال بالاول لانهم عند السيد علي ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام وهو الترك للدلالة اللفظية الالتزامية بل تبلغ دلالة التضمن لكن الحق ان الدلالة الالتزامية بالمعنى الاعم فح نقول ان النهي عن الترك المستفاد من الامر بالدلالة اللفظية اما ان يكون عن الترك الحقيقي او الحكمي او الاعم وعلى التقادير اما ان يكون المراد الترك المقدور او غير المقدور او الاعم والاقسام التسعة فاسدة الا ان المراد بلا ترك الترك المقدور اعم من الحقيقي والحكمي واما بطلان ارادة الترك الحقيقي المقدور فللزوم خروج الواجب عن الوجوب فيما لو اخر المقدمة عن وقتها وتركها فانه حين ترك المقدمة لم يوجد الترك الحقيقي المامور به حتى نهي عنه ويستحق له العقاب والمفروض ان النهي هو الترك الحقيقي المقدور ولا غير فخرج الواجب عن الوجوب اذ حين ترك المقدمة لم يتحقق الترك الحقيقي حتى يستحق العقاب ويتعلق به النهي وبعد مجيء زمان ذي المقدمة لا قدرة حتى يتعلق النهي بالترك الحقيقي في شيء من الزمانين فينفي النهي عن الضد العام فلا يتعلق الوجوب فلا يكون الواجب واجبا نعم يصح ذلك فيما وجد فيه الترك الحقيقي المقدور وما يتعلق لا الحكم كما مر مثاله في ذكر القسمة بين التركين واما بطلان الحقيقي الغير المقدور فلانه تكليف بما لا يطاق وقد قلنا ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا مضافا الى ان لا زمه عدم النهي عن الترك الحقيقي المقدور كما مثلنا في بيان القسمة فيلزم منه خروج الواجب في هذه الصورة عن الوجوب كما مثلنا في بيان النسبة فيه للاكبر اذ يبطل الحكمي فقط باقسامه من المقدور او غير المقدور او الاعم واما بطلان الاعم من الحكمي والحقيقي بشرط كونهما غير مقدورين فلانه تكليف بما لا يطاق واما بطلان الاعم من الحكمي والحقيقي بشرط كونهما اعم من المقدور وغيره فبان الامر يشكل في الفرد الغير المقدور منهما فانه كغير المقدور فقط فانحصر ان يكون المنهي عنه الترك الاعم من الحقيقي والحكمي بشرط كونهما مقدورين ولازم ذلك انه لو ترك حكميا فقط عوقب عقابا واحدا وحقيقيا فقط او ترك حكما وحقيقة عوقب عقابا بين كل ذلك اذا كان الترك مقدورا فترك ذي المقدمة حكما يصير منهيا عنه بان النهي اللفظي بمعنى انه يعاقب عند ترك المقدمة على ترك ذي المقدمة **ويمكن الجواب** عن ذلك بان غاية ما ثبت في الباب ان اللفظ دال على النهي عن الترك بالدلالة اللفظية الالتزامية البينة بالمعنى الاعم **واما الدلالة على** وجوب المقدمة فهي ليست بالدلالة اللفظية بل هي لازمة عقلا لتلك الدلالة العقلية الالتزامية نعم لو كان هنا لفظ لا يترك لدلت على وجوب المقدمة بالدلالة اللفظية وليس فليس **ثم انه** لا شك في دخول المقدمات الفعلية في محل النزاع وانما مقدمات الامر بالضد العام المستفاد من النهي كما لو قال لا تاكل الحرام واستفيد عنه بالدلالة اللفظية ترك اكل الحرام فهي داخلة في محل النزاع ام لا فان مقدماته ترك اكل الحرام في الشبهة المحصورة ترك اكل كل مشتبه فكل الترك والمقدمات التركية داخلة في نزاعهم ام لا **والحق** الدخول لان النزاع اعم في عنوان مقدمة الواجب من اللفظي واللبي مضافا الى ان بعضهم قال لا نزاع في وجوب المقدمات التركية كالشبهة المحصورة فهذا يكشف عن دخول تلك المقدمات في عنوان مقدمة الواجب وان مرادهم في مقدمة الواجب هو الاعم من قولهم هل الامر بالشيء امر بمقدماته ام لا ومن تلك المقدمات واجبة بالمعنى الذي ذكرناه واما المقدمات العلمية فالمكلف معاقب على تركها فاذا ترك الصلوة على جهة واحدة من الجهات الاربع مثلا فهو معاقب وان كان ملاقيا به الى القبلة في نفس الامر ولو ترك جهتين منها او ثلث جهات فكذلك لكن العقاب في كل الصور واحد كما لو ترك كل الجهات والمدرك في الكل بناء العقلاء **ثم اعلم** ان المشهور استدلوا على الوجوب بما مر من انها لو لم يجب لجاز تركها فان بقي الامر بذي المقدمة بحاله كان تعليقا بالمحال والا خرج الواجب عن كونه واجبا **واجيب اولا** بالنقض بانها لو وجبت المقدمة فتركها المكلف عصيانا فان ثابر الايجاب الى المقدمة غير معقول فان لزم الامران لم يفرق الحال بين وجوب المقدمة وعدم وجوبها **وثانيا** بالحل وهو ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فيحتاج الشق الاول ونقول بانه مكلف بذي المقدمة لا بشرط عدم المقدمة بان يكون زمان المكلف به مع زمان المقدمة واحدا حتى يكون تكليفا بالمحال بل بشرط شيء كما في تكليف الكافر بالصلوة **وقيل** وان عرضنا انتفاء القدرة على اتيان المقدمة كان يكون اخر زمنه الامكان فنقول انه مكلف بفعله وليس كل تكليف بالمحال باطلا كما في الداخل في المكان المغصوب اختيارا وانت خبير بان الامتناع بالاختيار كما مر قسمان احدهما مع بقاء القدرة كما في تكليف الكافر والاخر مع سلب القدرة راسا كقاطع السبيل ولا ريب ان مراد المشهور هو القسم الاخير كما هو ظاهر عباراتهم وهذا الجواب على الحل انما يناسب القسم الاول كما مر

الوجوب ومعاقبة

وارتباط المقدمة لفظية ام عقلية

وفي دخول الفعلية محل النزاع

ابطال المقدمة

وأما الاصل فعدم وجوب المقدمة باحتمالاته اذ لا اقل من التوقف وان جعلنا الأمر بالمسبب عين الامر بالسبب فمخالفته للاصل واضح نتايج

بل لتمثيل بتكليف الكافر بالفروع فهذا الجواب ليس في محله لان استدلال المشهور من سند لا لهم ليس ما فهموه ولجابوا عنه كما مر في المقدمات فالاحسن في الجواب ان يقال ان اراد المستدل بهذا الدليل وجوب العقاب المستقل على ترك المقدمة او كونها واجبة بالدلالة اللفظية فقد ظهر فساده تماما مفصلا فان اراد المعنى الذي اخترناه في محل النزاع فهو حق وسلم ومعاضد لما قلنا بل هو عين مطلبنا ويصير مرجعه الى وجوب العقاب حين ترك المقدمة فاوجعل الوجوب في دليل المشهور بالمعنى المختار ملزوم خروج الواجب عن الوجوب ان قلنا بوجوب المقدمة لوجود العقاب على ترك ذي المقدمة وان فقد الامر بعد ترك المقدمة وكان استحقاق العقاب حين ترك المقدمة اذ الواجب ما يستحق تاركه العقاب فلا يرد النقض المذكور اولا **واستدل** المشهور ايضا بان العقلاء يذمون تارك المقدمة **واجيب** بان الذم انما هو لاجل ان ترك المقدمة مفض الى ترك ذي المقدمة لا على المقدمة نفسها والعجب من هذا المجيب من اوضح ان كل من يقول بوجوب المقدمة لا يقول بان الذم والعقاب على ترك المقدمة بنفسها بل لانها مقدمة وكونها مفضية الى ترك ذي المقدمة فالاعتراف بان الذم على ترك المقدمة هو موجود وان لم يحضر وقت العمل بذي المقدمة لاجل افضائه الى ترك ذي المقدمة اعتراف بان العقاب والذم واحد وهو مراد المشهور من الوجوب لهم لا يخفى ان اعترافهم بالذم على ترك المقدمة لاجل افضائه الى ترك ذي المقدمة مناف لاعترافهم في الجواب عن الدليل الاول بانا نختار ان الذم بذي المقدمة بعد ترك المقدمة باق اذ لو كان الامر باقيا ولم يحصل مخالفة فلم يذم المكلف على ترك المقدمة مع بقاء ذي المقدمة وعدم حصول المخالفة بالنسبة اليه اذ ليس على ترك ذي المقدمة عقابان ولا بد ان يكون المقدمة واجبة بالمعنى الذي ذكرنا والامر منتفيا بعد انتفاء المقدمة **واما المقام الثاني** فاعلم ان القايلين بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب احتج بوجهين وقبل الشروع في احتجاجه لابد من بيان مرادهم **فاعلم** ان المسبب فعل المكلف قسمان **قسم** يكون ذلك المسبب شيئا من المكلف من دون ان يكون بينه وبين المكلف واسطة متعددة كافعال الوضوء الناشية عن المكلف **وقسم** يكون بينه وبين المكلف واسطة متعددة كالطهارة الحاصلة من الوضوء وللقسمين امثلة كثيرة كالاحراق فان جمع الخشب والقائه في النار من الاول والحرقة الحاصلة من الثاني وكالعتق فاجراء الصيغة من المكلف من القسم الاول والوصف الحاصل من الصيغة والانعتاق من الاخير **ثم ان** القسم الاخير قسمان قسم يكون الاثر الحاصل فعل الغير المكلف كالحرقة الحاصلة فانها فعل النار وان السبب من المكلف وقسم ليس فعلا لغير المكلف كاثر الوضوء الحاصل ومن قال ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب مراده انما هو القسم الاخير بقسميه **ثم اعلم** ان الاحكام انما يتعلق بفعل الظاهر للمكلف كوجوب صلوته وزكوته او بفعل الباطن كوجوب النية وسائر العقايد واما يتعلق بالاعيان فاما بعين المكلف ككون متطهر في الوقت الفلاني او محدثا واما بالعين الخارجية كنجاسة الكلب وطهارة الغنم واما يتعلق باحوال الاعيان لا بحال عين المكلف ككون حالة حيضه مانعة من الصلوة او بحال العين الخارجية كسببية دلوك الشمس لوجوب الصلوة والتكليف انما يكون من القسمين الاولين اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان دليله الاول مركب من مقدمات **الاولى** ان الاوامر من التكليفات الثابتة من القسم المذكور وليس شيء منها من فعل المكلف انما هو الاسباب وهو ظاهر **الثانية** ان التكليف بعد فعل المكلف ليس بصحيح لانه غير مفيد ومقتضى الحاصل من تلك المقدمات عدم جواز تعلق التكاليف بالمسببات لاثبات الصغرى اي عدم كونها فعلا للمكلف بالمقدمة الثانية واثبات الكبرى وهي عدم جواز تعلق التكليف بفعل الغير بالمقدمة الثالثة **والجواب** انه ما اراد من قوله انه ليس المسبب فقط فعلا للمكلف فان اراد انه ليس فعلا بلا واسطة فهو مسلم فلا يضرنا وان اراد ان اسناد فعل ذلك المسبب الى المكلف ليس حقيقة فالصغرى بهذا المعنى ممنوعة اذ لا ريب في كون اسناد قطع راس زيد الى قاتله حقيقة وان كان القاطع بلا واسطة هو السيف فيقال انه قطع راس زيد ولا يصح سلبه عنه فاسناد فعل المسبب مطلقا الى المكلف مع وجود الواسطة في البين حقيقة بنفسه على سواء كان ذلك المسبب فعل غير المكلف ام لا وان اراد من قوله ذلك ان فعل المسبب ليس فعلا للمكلف بلا واسطة فالصغرى مسلمة ولكن الكبرى اعني المقدمة الثالثة ممنوعة لعدم اباء العقل عن مثل ذلك التكليف فان المناط في صحة التكليف قدرة المكلف على ايجاد المكلف به في الخارج باي نحو كان **الثاني** انه لو كان الامر متعلقا بالمسبب فاما ان يكون ذلك حين وجود السبب ثم تحصيل الحاصل وحين عدم وجوده لزم التكليف بما لا يطاق اذ في كل من الحينين لزم في كل حين احد المحذورين والكل محال فلا بد ان يكون متعلق التكليف هو السبب **والجواب اولا** بالنقض بالشرط فان الامر بالمشروط اما حين وجود الشرط لزم خروج الواجب المطلق من الاطلاق واما حين عدمه لزم التكليف بما لا يطاق واما في الحينين لزم احد المحذورين وهذا وان لم يكن نقضا متعارفا لكنه يبطل التفصيل **وثانيا** بالحل بان الامر بالمسبب ليس بشرط عدم السبب ولا بشرط وجوده حتى يلزم المحذور بل في حالة عدم المسبب واتيانه في زمان المكلف فهو حال وجود السبب فيندفع المحذور وان ذلك امتناع في ذلك لان المقدور بواسطة مقدور **وثالثا** بان ذلك الدليل موجب لسقوط التكليف لان كل شيء وكل فعل مسبب عن سبب وان السبب له سبب آخر فنقول ذلك السبب الذي هو في الواقع اما ان يكون سببه اختياريا ام اضطراريا فان كان الاول لزم ان يكون الامر به امرا بسببه لا بكونه هو مأمورا به لعين الدليل المذكور فان كان ذلك السبب الذي هو المسبب سببه اختياريا لزم تعلق الامر به لما ذكر بعينه حتى ينتهي الى الواجب فيصير اضطراريا فصار مسببه اضطراريا فيسقط التكليف عن العباد راسا **والحاصل** انه اما ان يكون سبب السبب اضطراريا فيلزم كون مسببه اضطراريا فيسقط التكليف وان كان اختياريا فننقل

الكلام

اذا عرفت ذلك فالحق ان المكلف يستحق العقاب على ترك ذى المقدمة عند ترك المقدمة فهو معاقب على الترك حقيقة وحكما لبناء العقلاء والقوة العاقلة وليس لبانى الاقوال ما يعتمد عليه نتايج

الكلام الى ذلك السبب الاختيارى فان كان ذلك السبب الاختيارى اضطراريا يلزم المحذور المذكور وان كان اختياريا فينتقل الكلام الى سببه اضطراريا واما اختياريا وهكذا حتى ينتهى الى ما يكون اضطراريا وينتهى الى علة العلل وما يقال فى جوابه ان المراد ذلك الشخص انما هو فيما كان بينه وبين المكلف واسطة مقدورة لا لكل السبب والمسبب كما قلنا فمدفوع بانا نمنع ان يراد ذلك لكن دليله عام ومقتضى لما قلنا **والعجب** ان فاضل القمى فصل من القسم الثانى من المسببات قسمين فقال ان كان المسبب فعل الغير كاحراق النار فلا بعد فى القول بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب وان لم يكن فعل غيره كما فى العتق فليس الامر بالمسبب عين الامر بالسبب **وفيه** ان غرضه ان كان ان الاسناد فى هذا القسم ليس حقيقة وانه ليس فعل المكلف بهذا المعنى فقد عرفت فساده وان الاسناد حقيقة فى القسمين وان كان غرضه ان ذلك التكليف غير صحيح فقد عرفت فساده ايضا **ثم ان صاحب لم** بعد اختياره ان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب ان لم يكن عينه قال ان النزاع فى وجوب السبب قليل الجدوى اذ تعلق الامر بالمسبب نادر والاحسن ايضا ارجاعنا النظر فى غيره ورده الفاضل المذكور بان النزاع ليس بقليل الجدوى لان الاوامر كلها متعلقة ظاهرا بالطبايع وهى مسببة للافراد وان قلنا ان الامر بالسبب فليس منا القول بان تعلق التكاليف هو الافراد والا فلا فائدة اعظم من ذلك انتهى **والحق** ان يقرر صاحب لم ان قال بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج فيرد عليه هذا الجواب التناقض الذى ذكرناه سابقا والا فلا يرد عليه شئ من الامرين اذ بعد عدم وجود الكلى لا يكون الكلى والفرد من باب السبب والمسبب **واما المقام الثالث** فاعلم ان صاحب لم قال بان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب دون غيره واستدل عليه بانه ليس فى بيد خلافا نعم نعد الخلاف ابل على ان الاموريه مستلزم للامر به وبان المسبب لا يمكن وجوده بدون السبب وانه يتعلق الامر به دونه بعيد وان امكن ولم يلزم منه محال عقلا لكن نقول ذلك فعا للاستبعاد **والجواب عن الاول** ان الخلاف فيه معروف وعدم الخلاف غير ثابت وبعد عدم الخلاف على فرض ثبوته ليس حجة فى المسئلة الاصولية لانه لا يفيد الظن مع انه لا يقول بحجية عدم الخلاف والشهرة فى المسائل الاصولية **وعن الثانى** بان الاستبعاد فى ذلك ثم اولا وعلى فرض الاستبعاد ليس ذلك الاستبعاد الاعتبارى حجة **ثانيا** وبعد هذا الكلام يكون الشرط **ثالثا** اذ هو جعل المناط فى الاستبعاد امتناع وجود المسبب بدون السبب والمشروط بدون الشرط لكن كما يمتنع وجوده بدون الشرط **واما المقام الرابع** فاعلم انه قال ان الشرط الجعلى واجب دون غيره **واستدل على** الجزء الاول من مدعاه بان الشرط الجعلى ان لم يكن واجبا لجاز تركه وتركه فاذا جاز تركه وترك ولم يأت بالمشروط فاما ان يكون اتيا بتمام المأموريه لزم خلاف المفروض اذ المكلف لم يأت بالفرض شرطيته واما ان لا يكون اتيا بتمام المأموريه لزم خلاف المفروض ايضا لان الشرط ليس بواجب والواجب المأموريه منحصر فى المشروط وقد اتى به واذا بطل كلا الصورتين فى عدم وجود الشرط لزم وجوبه **والجواب** انا لا نقول بوجوب الشرط مع المشروط ولا بان تمام المأموريه هو ذات المشروط لا المركب منهما بل نقول تمام المأموريه هو ذات المشروط متصفا بالشرط بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا فنختار الشق الثانى وهو انه لم يأت بالمأموريه اذ المأموريه كان المشروط المتصف بالشرط فلا يلزم خلاف الفرض فلم يلزم من ذلك كون الشرط واجبا **واما المقام الخامس** فاعلم انه استدل ابو الحسن الاشعرى على عدم وجوب مقدمة الواجب بانها لو لم تكن واجبة لجاز من الشارع التصريح بجواز تركها وبعد وجوبها والتالى باطل وكذا المقدم والملازمة منه واضحة واما بطلان التالى فللزوم المحذور اما التناقض واما الرجوع عن الكلام الاول وذلك لانه لو قال الشارع المقدس لم يجب الحج عليك ثم قال ان شئت فاذهب الى الحج وان شئت فلا تذهب يجوز لك الذهاب الى الحج واما اذا صرح بعدم وجوب المقدمة الجعلية كما يقول صل وقال لا صلوة الا بطهور ثم قال ان شئت فتطهر وان شئت فلا تطهر فيفهم منه التناقض فى جعل الطهور شرطا وغير شرط وان قال منفصلا كما يقول بعد يوم ان شئت فتطهر للصلوة وان شئت فلا تتطهر فيفهم منه الرجوع عن الشرطية فلا ريب ان التناقض او الرجوع فى كلام الحكيم باطل اما الاول فظاهر واما الاخير فلان المفروض هو بقاء الامر الاول وشرطية الشرط الجعلى فمع ذلك لا تنطبق بل على الرجوع مع عدم الرجوع فى الواقع لا معنى له بل الرجوع خلاف الفرض وبعض الافاضل قال انه لو صرح لزم اللغو والعبث فى التصريح بعدم وجوب المقدمة كان يقول الواجب هو ذو المقدمة لا المقدمة فى ذلك المقام لا تناقض فيهم لكن يلزم العبث فى التصريح اذ التصريح بعدم وجوب شئ ثمرته رفع الكلفة والمشقة عن ذلك الشئ اذ المقدمة يلزم الاتيان بها وان لم تكن واجبة فالكلفة حاصلة مطلقا وحينئذ لا فائدة فى التصريح بعدم الوجوب **وفيه** انه ان اراد من ذلك التصريح اعلام عدم العقاب على المقدمة لم يلزم عبث ويثمر فى الفسق والعدالة نعم لو علم المخاطب ذلك اولم يرد اعلام ذلك من تصريحه لزم اللغو وتوهم هذا ان منشأ الاشعرى فى عدم جواز التصريح بعدم الوجوب والتلازم للزوم احد المحاذير بها التناقض او الرجوع او العبث **والجواب** عن ذلك انا نجوز الرجوع بعد وجوب المقدمة بان يقول الواجب عليك هو ذو المقدمة والمقدمة غاية على ترك المقدمة الآن يلزم فى بعض الموارد من جهة عدم الفائدة اللغو وليس عدم جواز التصريح من جهة كون المقدمة واجبة كما ثم ولا يجوز التصريح بعدم الوجوب لفظا ان شئت فاذهب الى الحج وان شئت فلا وانه يجوز لك تركها لذهابك الى الحج وذلك لان المتبادر من الاطلاق عدم الوجوب وجواز الترك هو عدم الوجوب وجواز الترك مطلقا لا الوجوب التبعى ولا الاصلى ويفهم منه جواز الترك الشرعى والعقلى ونحن قلنا سابقا ان الوجوب التبعى وعدم جواز الترك عقلا امر قطعى مستفاد من الامر بذى المقدمة بدلالة الاشارة والتبعية فلما كانت تلك الدلالة من الامر بذى المقدمة اشارة كان التصريح بعدم وجوب الفعل باطلاق اللفظ فى نفى الوجوب على الاطلاق حتى يقع متناقضا مع الامر الاول من باب دلالة الاشارة ولذلك لا يجوز التصريح

فاضل القمى

اذا المفروض

بالقسم الذي ذكرنا لان مقدمة الواجب واجبة وجوزنا القسم الاول وهو التصريح بعدم الوجوب لما عرفت الاطلاق حتى يفهم التناقض واما عدم
التناقض في المنفصل وفهم الرجوع منه مع ان مقتضى ما ذكرناه وفهم التناقض لا الرجوع فلانه لما كان الغالب في كلام العاقل فضلا عن الحكيم عدم
التناقض بل الرجوع كان اغلب منه عند الانفصال فلهذا يفهم في المنفصل الرجوع من جهة الاطلاق في عدم وجوب الظاهر من اللفظ بالطريق المذكور دون
التناقض واما في المتصل فلا غلبة في الرجوع فيحمل على ظاهره وهو التناقض فقد ظهر ان ههنا تصريحا بجانبه ولفظا وان الاول فيجوز دون الثاني ورد
صاحب المعالم في قوله جوابا من هذا الاشكال بجواز الترك عقلا لا شرعا وهو الذي ذكرنا فمراده من العقلي اللبي ومن الشرعي اللفظي فينطبق مع ما ذكرنا
ولا يرد عليه ما قيل من انا وان نستفصل في جواز انفكاك العقل من الشرع لم نجد له وجها الى آخر ما ذكره فنا مل **ضابطة** لا ريب في ورود
الامر بواحد من الامور اما على سبيل التخيير ظاهرا وفيه مقامات **المقام الاول** فاعلم ان الامامية وجمهور المعتزلة قالوا ان الواجب من تلك الامور
كل واحد منها على البدل بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجب الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة لا ان يكون بدلا عما هو واجب وقال الاشاعرة
ان الواجب واحد لا بدل لا بعينه وقيل ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل البعض وقيل انه واحد معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وهما اليهم
للمعتزلة وههنا قول خامس وهو ان الواجب واحد معين عند الله يختاره المكلف في مقام العمل وهذا يحتمل وجوها **الاول** انه واجب معين عنده تعالى
ويختاره المكلف جبرا عليه من الله تعالى **الثاني** وهو انه كذلك لكن يختاره المكلف اتفاقا من دون جبر ولا يتخلف عن ذلك **الثالث** انه واحد
عينه الله تعالى انه لو اختار لاختار ذلك فعينه لاجل علمه باختيار المكلف اياه لو اراد اختيار احدهما وهذا الاخير يحتمل معنيين احدهما انه تعالى
جعل اختيار المكلف شرطا لوجوبه عليه **وثانيهما** انه علم انه لو اختار لاختار ذلك فعينه له ولكن لو لم يختر اثم ولو اختار ما عينه تعالى علم
بانه لو اختار ذلك اما الاحتمال الاول والظاهر انه لا قائل بهما وان المراد من هذا القول احد الاحتمالين الاولين **واما الثالث** بان
يكون عقاب على الترك اصلا فكذلك الظاهر ان الرابع هو المراد ويلزم على ذلك القول ان يختلف الواجب بالنسبة الى المكلفين ويختلف تعيين الله بالنسبة
اليهم بل بالنسبة الى زمانين لمكلف واحد وهذا القول مما تبرأ الاشاعرة وصاحبه نسبه الى الاخر **واما المقام الثاني** فاعلم انه على القول الثالث لو
ترك الكل كان عليه عقابان لانه واجبان وكان سقوط البعض شرطا بالاتيان بالبعض ولم يات به واما الاقوال الاخر فعلى كلها يكون اثم واحد على ترك
الكل **واما الثمرة** بين قول الامامية والاشاعرة فيظهر في قصد الوجه فعلى قول الامامية لزم عند الامتثال قصد خصوصية كل من تلك
الامور التي يريد الاتيان به وعند الاشاعرة يتوى القدر المشترك وهو الكلي اي منهم واحد منها هذا ان وجبنا قصد الوجه **وتظهر** ايضا في النذر
فمن نذر ان يعطي درهما لمن اتى بواجب فاتى احد باحد الخصال على قصد الخصوصية في الامتثال فعلى قول الامامية يبرأ النذر باعطاء الدرهم وعلى قول
الاشاعرة لا وايضا لو نذر ان يعطي درهما لمن اتى بثلث طبايع من الواجبات التي ورد من الشارع امرها بخصوصها فصام احد وافطر في صيام الواجب
فاعتق عبدا ثم افطر واطعم المساكين ثم افطر فصام شهرين فعلى قول الامامية يبرأ نذره باعطائه الدرهم لانه اتى بثلث طبايع كل منها واجبة
بخصوصها وعلى قول الاشاعرة لا لانه لم يات الا بطبيعة واحدة وهي كلي احدها بدفعات ثلثة ولم يتعلق امر من الشارع على قولهم الا بطبيعة
واحدة وهي احد ثلثة الا انه وجد طبايع متعددة ومن هنا نقدر على استخراج الثمرة بين القولين الاخيرين وبين الاخير وقول الاشاعرة فالظاهر ان الثمرة بين
الاخير والامامية وكذا الثمرة تظهر بما ذكر بين القولين الاولين مع الرابع **واما المقام الثالث** فاعلم ان مخالف الاصل من بين الاقوال
هو الثالث المستلزم للاشتغال بواجبات عينية بكون عند ترك الكل على كل واحد اثم واما سائر الاقوال فلا اصل بينها لان الكل قائل بوجوب الامر
بشيء والشك في الحادث **واما المقام الرابع** فاعلم ان الحق مع الاشاعرة بالنسبة الى الفهم العرفي وان كان مقتضى القواعد اللفظية مع
الامامية لان قوله صم مثلا يفهم منه مواد منها ان خصوص تلك المادة التي ورد عليها الهيئة مطلوب ولا بد للمكلف من اتيانه ومنها ان الصوم مطلوب
سواء عينا اتيت بغيره ام لا ولكن ذلك الاخير انما يفهم من اطلاق المطلوبية المستفاد من ظاهر الامر فيكون استعمال الامر في غيره تقييدا واما
من الامر التزاما فيكون الاستعمال في غيره كالتخيير مجازا وعلى التقديرين لا اشكال في استفادة ذلك من الامر ومنها غير ذلك فنقول ان قوله اعتق رقبة
بعد قوله صم اخرج الامر عن احد ظواهره وهو مطلوبية الصوم مطلقا اتى بغيره ام لا ولما اخراج الامر عن ظاهره اعني مطلوبية خصوص تلك المادة التي
ورد عليها الهيئة فلا دليل عليه فمقتضى القاعدة اللفظية مع الامامية وهو ارادة خصوص كل على البدل لكن المتبادر في العرف من الهيئة
المذكورة هو مطلوبية القدر المشترك **فظهر** ان الحق مع الاشاعرة ثم ان ههنا اشكالا من وجهين احدهما انه على قول الاشاعرة لا يكون فرق
بين الواجبات العينية والتخييرية فان في الواجبات العينية يكون الكلي مامورا بها اصلا وامر عينيا والافراد مامورا بها عقلا تخييرا مثل ما نحن
فيه على مذهب الاشعري الا ان يفرق بينهما بان افراد الواجب العيني واجبة بالوجوب العقلي ووجوب الافراد هنا من خطاب الشرع اصالة وبان الكلي في
الواجب العيني متاصل في الوجود وههنا منتزع من الافراد تابع لها وبان المخير في الواجب العيني متماثلات متحد الحقيقة وههنا مختلفة الحقيقة
وثانيهما انه يلزم على القائلين بتعلق الاوامر بالافراد ان يكون كل الواجبات تخييرية كما انه على الاشكال الاول يلزم ان يكون كل الواجبات على

في الواجب الموسع

ضابطة قول الاشعري عبثية الان بجا عينة بالوجه الثاني والثالث عن الاشكال الاول وانكار الافراد على تلك القول واجبا قوله المشرعي
اعلم ان الواجب اما موسع رخصة واجزاء هو او موسع بجوا الارخصة او مضيق رخصة واجزاء وهكذا كصلوة الظهر والحج وصيام شهر رمضان اذا ظهر فنقول
لا خلاف في جواز الامر بشيء في وقت يساويه كالاخير ولا في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه لانه تكليف بالمحال وانما الخلاف في جواز الامر بشيء
في وقت يفضل عنه بان يكون الواجب موسعا رخصة واجزاء **فان قلت** من الصحيح المستفيض من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله
فالمدرك ركعة من اخر الوقت قد حكم شرعا بادراكه الوقت كله وحكم عليه بالصلوة الادائية مع ان وقت الصلوة الادائية انقص من مقدار
العمل اذ لا يمكن فعل اربع ركعات في زمان ركعة واحدة فهو في زمان ركعة ما مر بفعل اربع ركعات فكيف نقول لا خلاف في عدم جواز هذا القسم
اي القسم الثاني من الثلثة مع انه واقع شرعا وبه يضعف قول بالقضاء مطلقا اما الركعات الثلث الاخيرة فلوقوعها خارج الوقت واما الاولى فلوقوعها
مكان الركعة الاخيرة فان مقدار ركعة واحدة من اخر الوقت مختص بالركعة الاخيرة لا غير فكل الاربع ركعات واقعة في غير وقتها فكلها قضاء وكذا
قول من فصل بين الركعات فقال بان ما وقع منها في الوقت اداء وما وقع خارجه فهو قضاء لان الاداء ما وقع في الوقت والركعة الاولى ايضا قد وقعت في
الوقت فهي اداء والباقي قضاء فهذا القولان مردودان بهذا النص الحاكم بادائية الكل **قلنا** ان الالف واللام في لفظ الوقت ثانيا واخيرا يحتمل الجنس
والعهد الخارجي فيهما اي في الوقت المعهود بين الناس وهو في مثال الظهر من اول الزوال الى الغروب اما جنس الوقت فيحتمل ان يكون في الواقع اكثر مما
هو المعهود بين الناس ولم يتبين لنا بان يكون مقدار ثلث ركعات بعد الغروب داخلا في الوقت الواقعي لمدرك الركعة مثلا والحاصل ان المعهود سوى الوقت
الواقعي لاحتمال الاختلاف بنحو ما ذكرنا ويحتمل ان يراد من الاول الجنس ومن الاخر العهد ويحتمل العكس وعلى التقادير الاربعة اما الحمل الحقيقي بان يكون
مدرك ركعة من الوقت مدركا للكل حقيقة واما مجازي بان يكون المدرك للركعة بمنزلة المدرك لكل الوقت فتلك الاحتمالات ثمانية ثلثة منها باطلة
وهي ارادة الجنسين او العهدين وكون الاول جنسا والثاني عهدا كل ذلك اذا كان الحمل حقيقيا للزوم الكذب وخمسة منها صحيحة وهي كون الاول عهدا والثاني
جنسا والحمل حقيقيا والجنسان والعهدان والمختلفان بقسميهما اذا كان الحمل مجازيا اذا عرفت الخمسة الصحيحة **فاعلم** ان ثلثة منها تفيد ان الصلوة التي وقع
ركعة منها في الوقت اداء مطلقا خلافا للقولين الاخيرين احدها الاول من تلك الخمسة اعني الحمل الحقيقي اذ يصير المعنى ان من ادرك ركعة من الوقت المعهود
فقد ادرك كل الوقت الواقعي وندل الرواية على ان الوقت الواقعي اكثر من الوقت المعهود لمدرك الركعة فيكون تمام صلوته في الوقت والثاني ان يكون
كل منهما عهدا والحمل مجازا اذ يصير المعنى ان من ادرك ركعة من الوقت المعهود فهو بمنزلة من ادرك تمام الوقت فيدل على كون كل الصلوة اداء
اما لان الادائية اظهر وجوه الشبه فيحمل اطلاق التشبيه عليه واما العموم المنزلة اذ لم يكن بعض الوجوه ظاهرا **والثالث** ان يكون الاخر عهدا او الاول
جنسا والحمل مجازا اذ يصير المعنى ان من ادرك ركعة من الوقت الواقع فهو بمنزلة من ادرك كل الوقت المعهود فيدل على ادائية الكل ايضا باحد الوجهين السابقين
في سابقه ثم واما الجنسان او كون الاخير جنسا والاول عهدا والحمل مجازا فلا يثبتان الاداء بل الاول منهما يثبت كونها قضاء والمعنى ان من ادرك ركعة
من الوقت الواقع فقد ادرك كل الوقت الواقع منها فظهر ان المدرك لركعة في الوقت ليس مدركا كالتمام الوقت الواقع حقيقة كما هو المفروض فانه لم يكن مدركا لتمام
الوقت الواقع صار صلوته قضاء اما تماما او بعضا فيكون وجه الشبه شيئا غير الادائية في الكل واما **الثاني** منهما فلان المعنى من ادرك ركعة من الوقت
المعهود فهو بمنزلة من ادرك الوقت الواقعي كله فهذا صريح في انه لم يدرك كل الوقت الواقع فكيف يكون كلها اداء **فالحاصل** ان ثلثة من الثمانية
باطلة وثلثة منها مثبتة للاداء واثنان منها للقضاء **بقي الكلام** في ان مقتضى القواعد اللفظية وهو ان يكون اللام في المقامين للجنس لكونه حقيقة
فيه اذا دخل على المفرد ومقتضى قاعدة الحمل ان يكون حقيقيا فيتركب من القاعدتين اللفظيتين ان المراد الجنسان بالحمل الحقيقي وقد عرفت ان هذا من الثلثة
الباطلة **والمتبادر** من الرواية بعد عدم امكان الحمل على ظاهرها هو العهدان بالحمل المجازي فيكون الصلوة اداء لما مر من ان مقتضى هذا المعنى
ذلك **ثم ان** من ادرك ركعة من اول الوقت ليس كمن ادرك ركعة من اخر الوقت في الحكم لانه يتوهم اطلاق لفظ الوقت لان الظاهر من الرواية ادراك الركعة
في اخر الوقت لا غير فظهر ان المتبادر من الرواية هو العهدان من اخر الوقت **واعلم** انهم اختلفوا في انه اذا شبه شيء بشيء كقوله الطواف بالبيت صلوة فهل يكون
كل احكام المشبه به بذلك ثابتة للمشبه ام لا والحق ان يقال انه كان في البين حكم متبادر من التشبيه حملنا عليه والا حملنا على العموم فنقول في خصوص تلك
الرواية بانا ان قلنا ان المتبادر العهد بالحمل المجازي والظاهر من تشبيه ما وقع ركعة منه في الوقت المعهود على ما وقع جميعه في الوقت المعهود هو الادائية
فيهما وانهما وجه الشبه فيكون ذلك بيانا لان الشارع جعل وقت الثلثة الباقية وقتا للمضطر المدرك لركعة في الوقت المعهود فيكون صلوته كلها واقعة في
جنس الوقت وان لم يكن واقعة في الوقت المعهود فيكون اداء لوقوعها تماما في الوقت الواقع فوجه التشبيه في ان هذه كالادائية في وقوع جميع اجزائها في جنس الوقت
ولو سلمنا عدم ظهور خصوص الاداء فلا اقل من القول بعد ظهور غيره فيحمل على العموم ويثبت الادائية ايضا وعلى هذا يكون زمان الفعل مساويا للوقت الواقع
للمضطر فلا معنى لما قلت من ان التكليف فلا يقع بفعل ازيد من زمان الواقع فيه فظهر مما ذكرنا انه لا خلاف في عدم جواز النقصان وفي فعل المأمور به كما لا خلاف
في جواز المساوات وانما الخلاف في جواز الموسع من جهتين اذا عرفت محل الخلاف فههنا مقامان **اما المقام الاول** فاعلم ان النزاع في المقام انما هو

قوله بان يجوز تأخيره الى وقت ينفصل عنه وعلامة

من حكمه

المعهود

الواقع

قوله ثم ان من ادرك

في الواجب الموسّع

جواز فضلة الوقت عن الفعل عقلاً وعدم جوازه فالمشهور الجواز وطائفة على عدمه والظاهر ان مراد من انكر الجواز العقلي اعم من التوسعة المحدودة كصلوة الظهر
والممتدة بامتداد العمر كالزلزلة لكن كلمات القوم في هذه الضابطة انما هي في المحدود بشهادة الاقوال الآتية ثم القائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال ببدلية
العزم عن الفعل اذا تركه الى تضيق الوقت فتعيّن الفعل ومنهم من انكر بدلية العزم **والقائلون** بالامتناع منهم من خصّ الوجوب كالظهر مثلاً باول الوقت
ومنهم من خصّه باخره واختلف المخصّصون بالاول فمنهم من حكم بالقضاء مع التاخير ومنهم من قال انه اخر فهي اداء الى ان يخرج الوقت المحدود ولكن هذا
الفريقان متفقان على الاثم بالتاخير وانه اذا فعل بعد التاخير في الوقت المحدود ظاهراً حصل العفو عنه والمخصّصون بالاخر منهم من قال ان الوقت هو الاخر
منجزاً وقبل ذلك نفل مسقط عن الفرض سواء علم بالبقاء بصفة التكليف ام لم يعلم او علم العدم ومنهم من قال ان الفعل في اول الوقت يكون مراعى الا
يحكم عليه بشيء من الوجوب والنفل علم انه كان واجباً حين فعله وان لم يبق علم انه كان نفلاً فيكون البقاء الى اخر الوقت شرطاً للوجوب لا وقتاً للوجوب
واما المقام الثاني فاعلم ان الثمرة بين القولين الاخيرين المخصّصين للوقت بالاخر انه على الاول بينهما لو علم قبل اخر الوقت بانه يبقى الى اخر
الوقت شرائط التكليف لم يصح له الاتيان بالفعل قبل اخر الوقت وجوباً اي بقصد الوجوب بخلاف الاخير من القولين **واما الثمرة** بين القولين المخصّصين
باول الوقت فهي انه على الاول عند التاخير ينوي قضاء وعلى الثاني اداء واما الثمرة بين قول المشهور والقولين المخصّصين للوقت بالاول فهي حصول
الاثم في التاخير على هذين القولين عزم بالفعل بعد ام لا دون المشهور **واما الثمرة** بين قول المشهور والقولين الاخيرين فان في الاول منهما يكون قبل
الوقت نفلاً ابداً وفي الثاني احياناً وهو ما اذا لم يبق الى الاخر واما الثمرة بين القولين المخصّصين بالاول والمخصّصين بالاخر فهي انه على الاولين
يكون المؤخر عن اول الوقت عاصياً لم يات بالفعل المستلزم للعفو الحتمي ولا تقبل شهادته بخلاف الاخيرين واما الثمرة بين القولين المشهور فهي انه على احدهما
ياثم في ترك العزم والفعل معاً قبل ضيق الوقت وعلى الاخر لا ياثم ما لم يتضيق **واما المقام الثالث** فاعلم انه نسب الى المفيد وبعض اخر اعتبار
الامتناع العقلي في فضلة الوقت وانهما خصّا الوقت بالاول ولعله سهو لانه قد روى ان لكل صلوة وقتين واختلفوا في ان المراد من ذلك ان احد
الوقتين للفضيلة والاخر للاجزاء او لا بل احدهما للمختار والاخر للمضطر والظاهر ان المفيد اختار المعنى الاخير فعلى قولهما يكون وقت
المختار في مثل الظهر مقدار اقدام ومثل وفي العصر مقدار قدمين ومثلين فيكون ذهاب وقت المختار عنه ذهاب هذا المقدار مضيقاً ويكون ما بعدها
عن وقت المختار والظاهر انهم لما رأوا اختيار المفيد وبعض اخر على المعنى الثاني توهموا ان مذهبهما عدم الفضلة في الوقت عقلاً ولا ريب في هذا التوهم فاسد من
وجهين **الاول** ان حكمهما بضيق وقت الظهر مثلاً للمختار انما هو لدليل خارجي لا لامتناع الفضلة في الوقت عقلاً **الثاني** انه على فرض التسليم
لم يكن وقت الظهر مثلاً على هذا القول ضيقاً حقيقة بل الزمان اكثر من مقدار العمل ولو قليلاً فليس هذا هو المضيق الذي نحن فيه **اذا عرفت**
تلك المقدمات **فاعلم** ان الحق في مقام الجواز عقلاً وعدمه هو الجواز لاصالة الامكان واصابة الادلة الدالة على التوسعة على ظواهرها وهو الاصل
اللفظي والحق في مقام الوقوع وعدمه هو الوقوع فانا نرى المولى من اهل العرف يامر عبده بشيء ولا يعين له زماناً ويجعله مخيراً بين الازمنة فلو لم
يجز ذلك عقلاً لما صدر من العقلاء بل ذلك واقع شرعاً كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فانه لو اريد من الدلوك دلوك الشمس
من وسط السماء صار الظهران موسعين سواء اريد من الغسق نصف الليل او ذهاب الحمرة وسيجيء للاية الشريفة معان اربعة في المسئلة الاتية فالاية
الشريفة بظواهرها دالة على ان وقت الصلوتين من اول الظهر الى الغروب مثلاً بعد وقوع الاجماع على عدم فعلهما بعد الغروب **فنقول** ان المراد
اما تطبيق اول جزء من الصلوة باول جزء من الوقت وتطبيق اخره باخره او المراد تكرار الصلوة من الظهر الى الغروب او المراد زمان معين عنده تعالى غير معين
عندنا او المراد التخيير بين الازمان من الزوال الى الغروب **والاول** قبيح اذ العقل يقبح مثل هذا التكليف العسر بل هو خلاف الاجماع وكذا **الثاني**
للوجهين المذكورين **والثالث** خطاب بالمجهول وتكليف بما لا يطاق بل نقول انه لو كان معيناً عنده تعالى لكان التعيين اما ماكولاً الى البناء لزم الترجيح
بلا مرجح مع عدم العلم والا فلا بد من بيان المقدار التكرار حتى يدخل الواقع من باب الاتفاق وقد عرفت بطلان التكرار فتعين الاخير وهو المطلوب مضافاً
الى ان العرف يفهم من الاية الشريفة بعد ملاحظة الاجماع على عدم جواز تاخير الظهرين عن الغروب انه مخير من اول الزوال الى الغروب في صلوة الظهرين وفي
الوجهين نظر اما الوجه العقلي فلانه يحتمل ان يكون المراد من الاية الشريفة مجرد بيان ان اول الظهرين الزوال واخر العشائين نصف الليل على اختلاف
التفسير في الغسق فيكون الاية مبينة لاول الظهرين واخر العشائين من دون بيان منتهى الظهرين ومبدء العشائين فح نقول يحتمل ان يكون وقت الصلوة
وقتاً معيناً عنده تعالى فقد بينه قبل ذلك فبينه وقت الحاجة فلا يلزم ح جهل ولا قبح **واما الوجه الثاني** وهو فهم العرف فلان الاية الشريفة
لم يبين اخر الظهرين فلا اخر حتى يفهم التخيير بين الاول والاخير **فان قلت** بعد ضم الاجماع على عدم جواز تاخير الظهرين عن الغروب ولا تعدي العشائين الى
قبل الغروب فالعرف يفهم من الاية انه مخير في كل منهما في اول الوقت الى اخره بعد ما علم الاول والاخر من الاية الشريفة وبضم الاجماع **قلنا**
بعد ذلك التقييد في اطلاق الاية الشريفة المستفاد منه ولا جواز كل من الصلوات الاربع من دلوك الشمس الى غسق الليل من دون تخصيص بعض منهم بوقت
ذلك الذي يقول من ان العرف يفهم ذلك من الاطلاق تم بل هنا نعرف ان الاية الشريفة الهي في بيان مبدء الظهرين واخر العشائين وليس الاطلاق منساقاً

في انه يتعين التضيق في آخر الوقت

في تخصيص بأول الوقت

في جواز التوسيع ووقوعه

في الواجب الموسع

ثبت انه لا يدل على التكرار او التطبيق او التخيير او التعيين فلا دلالة له في الاية الشريفة على المطلوب باحد الوجهين ولا حسن التمسك في الوقوع الشرعي بالاخبار
الدالة على التوسعة مع ان الوقوع في العرف استدل المخصص للوقت بالاول والاخر ومطلق القائل بامتناع فضلة الوقت بانه لو جاز لزم خروج
الواجب عن الوجوب اذ يجوز ترك الفعل في بعض الوقت من غير عقاب وهو باطل بعد فرض الوجوب وفيه انه ان اراد ان التسمية بالواجب غير صحيح وانه لا يسمى واجبا
مع ان الامتثال لا يحصل الا بذلك الفعل ففيه ان الوجوب يطلق على مثل ذلك عرفا فيطلق على الظهر في اول الوقت انه واجب عرفا وكذا شرعا واذا ثبت الاطلاق والحقيقة
شرعا وعرفا ثبت لغة ايضا لاصالة الاتحاد فهو واجب فان الواجب هو ما يذم على تركه في الجملة وان اراد معنى اصطلاح اخر فلا مشاحة في الاصطلاح
الفقهاء وغيرهم هو ما ذكرنا وان اراد ان ذلك ليس بواجب فيعاقب على تركه ابدا وان ذلك للباطل ففيه ان الواجب كما قلنا ما يعاقب على تركه في الجملة ويصح
عقلا ان يقال انك لو تركت الفعل الفلاني في جميع الوقت المذكور لكنت معاقبا ولكن في اي زمان اتيت به فقد امتثلت بالواجب ولا امتناع في ذلك
والمخالف مكابر للوجدان والحاصل ان الاحكام تتبع الصفات وهي قد تقتضي التوسعة رخصة والاجزاء فبعدما اثبتنا جواز الفضلة في الوقت بطل
التخصيص بالاول والاخر واحتج المخصص للاول بما ورد من ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله وغفران الله على اختلاف الروايتين فان العفو
والغفران لا يصدق حقيقة الا مع حصول الاثم في التاخير فيكون الوقت مختصا بالاول مضافا الى ان الوقت لو كان مختصا هو الاخر لكان الفاعل
قبل الاخر مقدما للفعل قبل وقته فلا يكون مجزيا كالصلوة قبل الظهر مع انه مجز قطعا فالوقت هو الاول ويرد على الاول ان الظاهر من العفو
والغفران حصول الاثم في التاخير والظاهر من الرضوان الفعل في اول الوقت مستحسن لان الوقت مختص بالاول بحيث يأثم في التاخير فتعارض الظاهران والتاويل
في العفو والغفران اولى من التاويل في الرضوان فانهما يستعملان كثيرا في ترك المستحب بل على ترك بعض المستحبات الاجل تاكده يهدد بهما وورد في تفريقه
شعر الراس فلا بد جمعا بين الصدر والذيل من حمل الرواية على الاستحباب المؤكد في اول الوقت لا الاختصاص للوقت بالاول وثانيا بان الظاهر من
الوقت في قوله اول الوقت هو وقت الاجزاء والرخصة معا فهو معارض للجزء الاخير وهو للعفو فلا بد من تاويل احدهما وقد عرفت ان التاويل
في العفو اهون فيحمل الرواية على ان الوقت وقت الاجزاء والفضيلة والرخصة بلا فضيلة وثالثا بانه لو لم يعارض لفظ الوقت لفظ العفو لم يفد
عليه فلا ريب ان الوقتين المذكورين في الصدر والذيل بدلا على ما ذكرنا يفيد ما على العفو ورابعا ان غاية ما في الباب على فرض عدم تقديم
ظهور الرضوان او الوقت انا نقول ان المتبادر الاول العرفي والاول العرفي ايضا موسع وفيه فضلة على العمل مقدارا فلم يثبت عدم جواز فضلة
الوقت عن العمل عقلا وخامسا انا سلمنا تعارض الظاهر وتساقطهما من البين وعدم تقديم احدهما على الاخر فتصير الرواية مجملة وسادسا بان تلك
الرواية معارضة مع روايات التوسعة صريحا او ظهورا وسابعا بان الرواية انما قالت ان اخر الوقت عفو الله واما الوسط فلم يتعرض له الرواية فلعل
الوسط ايضا كاول الوقت ففي الوقت فضلة فان قلت فاذا ثبت الاثم في الاخر ثبت في الوسط بالاجماع المركب قلنا الاجماع مقلوب عليكم
فتعارض الاجماعات المركبان وتساقطا ويصير الرواية مجملة وثامنا ان غاية ما ثبت من ذلك كون الصلوات اليومية مضيقة بالدليل المذكور
وبذلك لا يثبت عدم جواز الفضلة في الوقت عقلا مطلقا ولا يثبت منه كون كل الاوامر التي ظاهرها التوسعة مضيقا مختصا بالاول ويرد
على الثاني اولا ان الصلوة قبل الاخر نفل مسقط للفرض من باب تقديم الزكوة لا من باب تقديم الصلوة على الزوال فان قلت من اين علمت انه
من قبيل الاول لا الاخر قلنا الكل اتفقوا على سقوط التكليف في الاول فلا بد ان يكون على القول بالاختصاص بالاخر من باب تقديم الزكوة
وثانيا ان هذا انما يتم في مقابلة من نفى الفضيلة ونحن لا نقول بالفضيلة اصلا ثم ان مخصص الوقت بالاول لو قال بصيرورة الصلوة مثلا قضاء بمضي
اول الوقت يرد عليه مضافا الى ما سبق من الدليلين المخرجين للخطابات عن ظواهرها انما هو الضيق في الصلوة ونحوها رخصة واما اجزاء فلا مضافا
الى ان هذا القول يلزم نفي وجود الواجب الفوري كالحج اذ لو كان مجرد عدم جواز التاخير مستلزما لصيرورة العمل قضاء لم يوجد واجب فوري في كل
الواجبات الفورية لا يجوز التاخير احتج المخصص بالاخر بان الوقت لو كان هو الاول لاثم بالتاخير وهو خلاف الاتفاق فيه اولا ان هذا
تم في مقابل المخصص بالاول لا مطلقا وثانيا ان الاجماع المدعى على عدم الاثم ان اريد به نفي مطلق حصول الاثم الذي لا يتعقبه عفو حتم فمسلم ولا
ثم اعلم انه على المختار من جواز الفضلة في الوقت فبما يبدله العزم والمشهور على عدم البدلية والمراد منه ان المكلف في كل جزء من اجزاء الوقت الموسع
الى زمان ضيق الفعل مخير بين اتيانه بالفعل في ذلك الجزء وبين العزم باتيانه في الجزء الثاني لا بمعنى تبدل فعل الصلوة من هذا الزمان مخيرا بين الامر
بل المراد ان اللازم عليه في كل جزء من الزمان احد الامرين اما الاشتغال بالفعل فيه او العزم على اتيانه في ثانيه نعم يكفيه عزم واحد مستمر من اول الوقت
الى اخره ويكون الامتثال واحدا ولو ذهل وغفل عن العزم الاول ثم التفت وجب عليه احد الامرين من العزم او الاشتغال بالفعل مجددا وهكذا الى
اخر الوقت كلما ذهل لا بد من تجديد العزم عند الالتفات او الاشتغال بالعمل ويكون امتثالات متعددة بالنسبة الى العزم ولو ترك العزم في تلك
الالتفاتات المتجددة كان عليه عقابات عديدة ولو عزم عزما مستمرا على الترك ففي كونه اثما واحدا او متعددا وجهان واما على القول بعدم بدلية
العزم فلا يترتب تلك الثمرات اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصل الاعتبار والنظر عدم لزوم العزم عينا ولا تخييرا اذ الاصل مع المشهور لكن الدليل

في الواجب الموسع

يقتضي ما يقول به غير المشهور كان التكليف الشرعي بالحصر العقلي منحصرا في اربعة اقسام لان المكلف اما قادر على اتيان المامور به المطلق منه ام لا فان كان قادرا والى به فهو حقيقي او لم يات به فهو ابتلائي سائغ كتكليف الكافر وان لم يكن قادرا ولكن توطن بنفسه على العمل فهو توطيني مشوب وان لم يوطن نفسه فهو ابتلائي توطيني فالحاصل ان المكلف اما قادر دام ليس بقادر وعلى الاول اما ياتي بالفعل ام لا وعلى الاخير اما يوطن نفسه على الفعل ام لا ولكل من الاربعة اسم من تلك الاسامي الاربعة ثم نقول على بدلية العزم الذي هو عبارة عن التوطين يكون التكليف بالنسبة الى من فجا الموت في وسط الوقت من دون اتيانه بالفعل وعلى العزم تكليفا ابتلائيا سائغا لانه كان في اول الوقت مامورا باحد الامرين وقادرا عليه وتركهما اختيارا فلم يات باصل الفعل وبالتوطين واما على القول بعدم بدليته فلا عقاب على ترك اصل الفعل كما هو اتفاقي الطرفين ولا على ترك احد الامرين كما يقوله هذا القائل فخرج ذلك القسم من التكليف بالصلوة عن الاقسام الاربعة اذ ليس هو تكليفا حقيقيا لانه لم يات بالفعل ولا ابتلائيا سائغا لانه ليس معاقبا على ترك الفعل ولا توطينيا مشوبا لانه ترك التوطين **فان قلت** لا تكليف حتى يندرج في احد الاقسام اذ عدم البقاء الى اخر الوقت كاشف عن عدم وجود التكليف في الواقع **قلنا** فقد التكليف لمن فاجا الموت في اثناء الوقت خلاف الاجماع بل هو مكلف قطعا فلو اتى بالفعل ثم مات فجاة في اثناء الوقت كان اتيا بالواجب ممتثلا مضافا الى ان ذلك يستلزم اشتراط الوجوب بالبقاء الى اخر الوقت ويرجع ذلك الى القول بان الواجب هو ما كما قال به بعض من نفى الفضلة في الوقت **فان قلت** هذا الدليل اخص من المدعى لانه يثبت وجوب العزم اذا مات فجاة لا اذا بقي بشرط التكليف الى اخر الوقت بالواجب او كرعصيانا **قلنا** نتم الامر في الباقي بالاجماع المركب **فان قلت** نقول في الباقي بعدم وجوب العزم للاصل ويتم الامر في الصورة التي ذكرت بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا المركب اقوى لانه معتضد بالدليل العقلي الاجتهادي وضميمة اجماعك هو الاصل الفقاهتي **والحاصل** ان غرضنا من هذا الدليل اثبات وجوب العزم في الجملة اما عينا واما بدلا لا اثبات خصوص البدلية فيبطل قول من ينكر الوجوب مطلقا **ثم انه** قد يستدل على وجوب العزم بان العزم على ترك الواجب عزم على الحرام والعزم على الحرام حرام فوجب العزم على الفعل **وفيه اولا** ان العزم على الحرام ان لم يقارن فعلا من الافعال كما لو قال او قصد الحرام من دون الاتيان به ولا بمقدماته فلا دليل على حرمته وان قارن فعلا من الافعال فان باشر فعل ذي المقدمة المحرم باعتقاد كما لو قصد الخمر وشربه بزعم انه خمر او قصد الزنا وجامع امراته بزعم انها اجنبية فانكشف الخلاف فهو معاقب وان لم يصدر عنه الحرام في الواقع ويذم ويعاقب على العزم والفعل بهذا القصد عند العقلاء وان كشف الخلاف وان باشر مقدمة من المقدمات كما لو قصد قتل مسلم ظلما واخذ السيف ورفعه ليضرب عنقه ولكن لم يضر قهرا عليه فهو ليس من موضوعات الصورة السابقة عند العقلاء والشرع وفي سابقه ان ذلك بمنزلة ترك ذي المقدمة وانه تركه حكما وقد مر ان الترك الحكمي ليس عقابا كالترك الحقيقي نعم في صورة الاخيرة لو ترك الضرب بعد رفع السيف اختيارا او ندامة عن عزم الفعل لم يكن عليه عقاب اما الاول لانه لا عقاب ولا معصية في مثل هذا العزم واما الثاني لان الندم يصير سببا للعفو الحتمي **فنقول** ان قولكم ان العزم على الحرام حرام باطلاقه ممنوع الا ان يقال ان بناء العقلاء على الذم بمجرد اطلاعهم على العزم على الترك بل التردد في الامتثال فالعزم على الترك مذموم مطلقا وان لم يعاقبوه في بعض الصور كما لم يقارن فعلا من الافعال فالحق وجوب العزم ولا يتم هذا الجواب **وثانيا** ان الفصل في البين موجود لانه يلزم من حرمة العزم على العدم وجوب العزم على الفعل لامكان التردد لكن قد عرفت ما فيه في الجواب الاول ولكن المذكور من الدليل كالسابق لا يثبت البدلية بل الوجوب في الجملة **وقد يستدل** بانه لو لم يجب العزم بدلا عن الفعل لم ينفصل عن المندوب لجواز تركهما لا عن بدل **وفيه** اولا ان المندوب يجوز تركه راسا بخلاف ما نحن فيه فانه لا يجوز ترك الفعل هنا الى ان يخرج الوقت فالفصل بينه وبين المندوب تام وثانيا انه ان اراد ان الحقيقة والطبيعة لا تنفصل عن المندوب بجواز تركها فهو فاسد لانا نقول بجواز ترك الطبيعة راسا وان اراد ان الخصوصيات يجوز تركها في بعض الاحيان فهو لا يثمر اذ نحن لا نقول بوجوب الخصوصيات حتى لا ينفصل عن المندوب نعم قد يستحب الخصوصيات كاول الوقت للفضيلة **وقد يستدل** بان العزم لو لم يكن بعد الوقت واجبا جاز مع ذلك ترك الواجب الى اخر الوقت فحينئذ لم يكن بين قبل الوقت وبعده فرق اذ يجوز الترك فيهما الا مع عقاب بدل **وفيه** ان الفرق انه لو اتى بالفعل قبل الوقت لم يمتثل وبعد الوقت يمتثل في اي جزء اتى به بخلاف ما قبل الوقت **وقد يستدل** بان عليه العزم والفعل يثبت لهما حكم خصال الكفارة فباتيان احدهما يسقط الاخر ما دام التوسعة وان تركهما استحق العقاب **وفيه** ان سقوط العزم بعد الفعل انما هو لاجل عدم امكانه بعد الاجل سقط الفعل مع امكانه واما سقوط الفعل بعد العزم اي عدم العقاب على تركه فهو مسلم لكن لا من جهة ان العزم اسقطه بل لاجل انه موسع جائز الترك الى زمان الضيق واما وجوب العقاب عند تركهما في سعة الوقت فهو اول الكلام **وقد يستدل** على عدم البدلية بانه لو كان بدلا عن الفعل لزم اتحاد المبدل منه وتعدد البدل **وفيه** ان المبدل منه هو الايقاع المتعدد في الانات الخاصة **وقد يستدل** على العدم بان البدل لا بد ان يكون في حكم المبدل والفعل الذي هو المبدل لو وقع اول الوقت اسقط الواجب راسا بخلاف العزم **وفيه** انا لا نسلم لزوم اتحادهما في كل الاحكام بل في بعضها فاسقاط العزم الايقاعات الحاصلة الى زمان الضيق كاف في صدق البدلية الا ترى ان التيمم بدل عن الجنابة في اباحة الصلوة ولكن لا برفع الجنابة كالغسل **واما الجواب عن الدليل الاول** على لزوم العزم فمن وجوه الاول ان غاية ما ثبت من ذلك لزوم العزم في الجملة

في انه لا يجب العزم

في اثناء الوقت

في ان العزم ليس ببدل

بل يلزم من ذلك فقط ان الالتفات الى الفعل

ولم يثبت

اصل في اقتضاء الامر النهي عن ضده هل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا والفرق بين هذه المسئلة وسابقتها عموم من وجه بحسب الاقوال المحققة والمحتملة نج

في اقتضاء الامر النهي عن الضد

ولم يثبت العزم بدلا عن الفعل وهو المقصود نحن لا ننكر كونه من لوازم الايمان مثلا ووجوبه نفسا والحاصل انا لو قلنا بلزوم العزم في الجملة ولو من باب تلك الباب الاتيان
لسقط بذلك وهو ليس بمطلوب **الثاني** ان هذا على القول بالعزم بدلا معناه انه اذا دخل الوقت وجب عليه الى زمان الضيق احد الامرين
فورا بحيث يعصي في تركه نظرا الى هذا الدليل العقلي فلا يجوز ترك الجميع زمانا وهذا عين النفي للفضلة في الوقت عقلا والحال ان هؤلاء
من القائلين بجواز الفضلة عقلا فانه بمجرد دخول الوقت مامور فورا ففورا باحد الامرين او بهما بالتخيير الى زمان الضيق واما في زمان الضيق
فهو مكلف بنفس الفعل فقط فورا فاين الفضلة في الوقت في الواجب الموسع **الثالث** ان الامر الطلب لتكليف عند القدرة على المامور
به منحصر في الحقيقة والابتلاء في الشارع كما ادعيته بان يكون الداعي الى الامر في صورة الاتيان نفس وجود الفعل في الخارج وفي صورة العدم
العقاب على الترك بل نقول يمكن ان يكون الغرض من الامر مجرد اظهار الحسن مع عدم علمه بانه لا يفعل كما نشاهد من امر الطبيب فانه ربما يقول مع علمه
بعدم عمل المريض بان اشرب الدواء الفلاني نافع لك تماما بهذا اظهار المصلحة ويحتمل ان يكون اوامر الحكيم في بعض المقامات من هذا الباب على الاطلاق
فان قلت لا نعلم ان احدا من اهل العرف لو امر بشيء الان ووسع له الوقت طول النهار الى الليل وهو يعلم انه لا يقدر عليه بعد النصف من النهار لكان مذموما
عند العقلاء بل لو وسع له شهرا ثم علم انه لا يقدر في نصف اليوم الاخير من الشهر لذموه فكيف يصدر هذا الامر القبيح من الحكيم **قلنا** لما كان
الاوامر العرفية توصلية غالبا فبعد العلم بعدم الوصول يكون الطلب يعد قبيحا للقطع منهم بعدم حصول الغرض وكان اوامر الشرع اذ قد يكون
فيها مجرد اظهار الحسن فيصح الطلب لحصول الغرض فهو اعلام المكلف بحسنه حتى لولا ذلك لكان مشابها بالاخرى ان الاوامر العرفية ايضا مع العلم بعدم
القدرة انما يصير صحيحا اذا كان الغرض من التكليف ما سوى التوصل كاعلام الغير اسماع العبد وامره واطاعته له فيقول لعبده افعل كذا ثم اذا
اراد ان يفعله منعه عن ذلك فيحصل غرضه من الامر وهو اعلام الغير بان عبده مطيع وههنا ايضا اعلام المكلف بالحسن كان غرض الامر وهو
قد حصل وترتب بعض الثمرات كالنذر ونحوه ثم ان هذا الجواب على فرض تماميته ينكر وجوب العزم عينا وتخييرا فلم يثبت من الدليل المذكور وجوب
العزم **ثم اعلم** ان الموسع منه ما محدود كاليومية وغير محدود كصلوة الزلزلة **والاول** يتضيق بتضيق وقته وكلاهما يتضيقان بعد التمكن اذا قطع
بعد ذلك وان لم يصل اخر الوقت واما الظن بعد التمكن فكالقطع بعد التمكن للاجماع وبناء العقلاء ولزوم دفع الضرر المظنون وفوت الواجب
لانه لو لم يجب المبادرة مع الظن بعد التمكن لزم منافاة الغرض من الامر اذ لو لم يجب المبادرة عند القطع بالتمكن والظن به والشك فيه والظن بالعدم
لا يجر ذلك الى فوت الواجبات الموسعة سيما غير المحدودة غالبا فهذا مناف للغرض وقد مر نظيره ذلك في الفور فواضح واما لزوم جواز التاخير عند الظن
بالتمكن او الشك فيه بعد القول بجوازه عند الظن بعد التمكن فبالاولوية القطعية فلابد من الحكم بعدم جواز التاخير عند الظن بعدم التمكن واما عند
الظن بالتمكن فيجوز التاخير لانه لو لم يجز التاخير في الموسعات عند الظن بالتمكن لزال فائدة التوسعة غالبا اذ ينحصر جواز التاخير ح بصورة العلم بالتمكن
وهو قليل الوجود واما الشك بالتمكن فالاجود الحاقه بالظن بالتمكن في جواز التاخير ثم لا ريب في توسعة الواجب من حيث هو رخصة واجزاء كما هو المفروض
لكن نشك في ظهور ان الضيق بسبب الشك **ان قلنا** بالضيق ح لزم امران احدهما تكليفي وهو حدوث الضيق فاثم في التاخير والاخر التقييد في الالفاظ
الدالة باطلاقهما على التوسعة رخصة واجزاء الى اخر الوقت وكلا الامرين خلاف الاصل لان الاصل البراءة عن الاثم والاصل عدم التقييد ثم اذا صار تنبيه
الموسع مضيقا بسبب الجزم بعدم التمكن او الظن به ثم انكشف فساد الاعتقاد وهو بقاء الوقت فهل الواجب ح اداء او قضاء الحق الاول لان ما هو
المقطوع انما هو اخراج الادلة الدالة على التوسعة رخصة واجزاء عن حد ظاهرها وهو التوسعة رخصة بسبب الاعتقاد بعدم التمكن واما الظاهر
الاخر على التوسعة اجزاء فلا دليل على اخراج الالفاظ عنه **ضابطة** هل الامر بشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا وتحقيق الكلام يقتضي

في الفرق بين المسئلة ومقدمة الواجب

رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في بيان النسبة بين هذه المسئلة ومقدمة الواجب لفظا والنسبة عموم مطلق لان لفظا ان ترك الضد كالصلوة مقدمة
فعل المامور به كازالة النجاسة عن المسجد فهو في مقدمة الواجب وجوب المقدمة وعدم وجوبها **فان قلنا** ثمه بوجوب المقدمة كان ترك الصلوة في المثال
واجبا وفعلها حراما **وان قلنا** بعدم وجوبها لم تكن الترك واجبا وصار فعل الصلوة غير منهي عنه فيكون النزاع في مسئلة مقدمات الواجب مغنيا عن هذا
النزاع ويكون هذا البحث بعنوانه عبثا لكونه متفرعا على البحث السابق فما الوجه في تعرضهم لبيان حال تلك المقدمة الخاصة من بين المقدمات الا ان يجاب
عنه بان الكلام ثمة انما هو كان في المقدمات الوجودية وههنا في المقدمات التركية فافترق المسئلتان وصار النسبة التباين الكلي **وفيه**
انه مناف لاطلاق كلماتهم ثمة بل يظهر من بعضهم كون محل النزاع هنا اعم من المقدمات العدمية والوجودية مع انهم هنا استدلوا على الاقتضاء بان
ترك الضد من مقدمات فعل المامور به وقد ثبت وجوب المقدمة في محله فيقولهم وجوب المقدمة التركية على بحث مقدمة الواجب من دون تعرض لاثبات
وجوبها هنا اقوى شاهد على كون النزاع ثمة اعم من المقدمات التركية **او يجاب** عنه بان النزاع ثمة كان في حكم المقدمة من الوجوب وعدمه
وهنا في تشخيص الموضوع وبيان ان ترك الضد هل هو مقدمة لضد الفعل ام لا كما يشهد به انكار سلطان العلماء المقدمية هنا في مقابل مدعيها وفيه
ان ظاهر عنوانهم كون النزاع ههنا في الاقتضاء وعدمه لا في المقدمية وعدمها لحصول المصادرة على المطلوب في استدلالهم المذكور حيث قالوا ان ترك الضد

والضد الذي هو الشيء الوجودي المنافي للشيء قد يطلق على الاضداد الوجودية وعلى احد الاضداد الوجودية لا بعينه ــ شارح

في تحقيق محل النزاع

مقدمة فعل المأمور به ومقدمة الواجب واجبة فترك الضد واجب مع ان هذا الاستدلال صريح في ان المراد اثبات الاقتضاء لا المقدمية نعم يحتمل هنا منه بعد
الترك من باب المقدمة **اقول** يجاب بان النزاع كما تمّ في وجوب الامر بالمقدمة وههنا في ان الامر المقدمي الثابت وجوده في البحث السابق هل يقتضي النهي عن
ضده العام ام لا بمعنى انه يكون الامر بترك الصلوة التي هي مقدمة نهيا عن ترك الضد اي فعل الصلوة حتى يكون الصلوة التي هي الضد الخاص منهيا
عنها ام لا فكما انهم تعرضوا في بحث صيغة الامر لاقتضاء الامر بالمامور به ثم تعرضوا في هذا البحث لتحريم ترك المامور به بمعنى النهي عن الضد العام فكذلك
يتبنوا في بحث مقدمة الواجب اقتضاء الامر الاصلي الامر بالمقدمة وههنا اقتضاء الامر المقدمي تحريم تركها وهو النهي عن الضد الخاص **وفيه** انه لو كان
مرادهم ذلك لكفى عنه قولهم في هذا البحث بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام لانه يشمل الامر الاصلي والمقدمي مضافا الى ان هذا لا يناسب استدلالهم
المذكور اذ الغرض من البحث لو كان ذلك فاستدلالهم بان الترك مقدمة للفعل ومقدمة الواجب واجبة لا يثبت مدعاهم اذ المدعى اقتضاء الامر المقدمي تحريم
ترك المقدمة كما يقتضي ايجابها فالمناسب ان يقال في الاستدلال ان ترك الضد واجب من باب المقدمة وكل واجب يحرم تركه وكذا ايراد الواد على هذا الاستدلال
بمنع وجوب المقدمة او بمنع المقدمية لا من جهة عدم ربط الدليل بالمدعى مع كونه اسهل واحسن قوي شاهد على ان النزاع ليس في اثبات اقتضاء الامر المقدمي
تحريم تركها والنهي عنه مضافا الى ان تعرضهم لاثبات ان الامر بالترك بعد ثبوته هل يقتضي النهي عن ترك الترك اي الصلوة عينا ومفاد الامر بترك
الصلوة مثلا عين لا تفعل الصلوة وهو عبارة اخرى عنه فالتعرض لما هو اللازم جزما والنزاع فيه طويل بلا عذر وجيه **اقول** يجاب بان النسبة بين
النهيين من حيث المقدمة وان كانت عموما وخصوصا مطلقا لما كانت النسبة من حيث القول في المسلكين هو التباين الجزئي فتعرضوا للمسلكين معا
كون النسبة من حيث القول عموما من وجه اي التباين الجزئي فلانه يمكن ان يقول احد بتحريم وجوب المقدمة وهنا يقول بان الامر بالشيء لا يقتضي
النهي عن ضده الخاص لمنع كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده كما قاله السلطان ويمكن ان يقول احد بعدم وجوب المقدمة وهنا بالاقتضاء ايضا بعد جواز
اختلاف المتلازمين في الحكم كما صدر عن الكعبي ويمكن ان يقول احد بوجوب مقدمة الواجب واقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص لقوله بالمقدمية
وهنا بوجوب مقدمة الواجب وعدم جواز اختلاف المتلازمين **المقدمة الثانية** في بيان اطلاقات الضد واقوال المسئلة **فاعلم**

في بيان اطلاقات الضد

حكاية

انه قد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه **وقيل** هذا يرجع الى الاول بل هو عينه والظاهر انه نظر الى ان النهي اذا تعلق باحد الاضداد
لا بعينه او بمهية الضد فيرجع الى النهي عن كل الاضداد الوجودية فكانه قال لا تفعل ضدا واحدا من الاضداد كما لو قال لا تفعل الاضداد
فكان مفاد الاول هو النهي عن كل فكذا هذا فهما واحد معنى **وفيه** كلام ستعرفه وقد يطلق ويراد به الضد العام والمراد به اما الكف عن
المامور به فهل هو حقيقة في كل تلك المعاني ام لا الحق ان الاولين والاخير بالمعنى الاول حقيقة لكونهما وجوديا واما الاخير بالمعنى الاخير فمجاز
لكونه عدميا فيكون اطلاق الضد عليه مجازا وعلاقة المجاز اما الكلية والجزئية لان ما وضع له الضد جزئي من الامر الكلي وهو مطلق
المنافي للشيء الشامل للضد والنقيض فاطلق لفظ الضد الموضوع لذلك الجزئي واريد منه الكلي فصار مجازا مرسلا ولا يذهب عليك ان اطلاق
الضد على الترك بعد ارادة تلك العلاقة تجوز حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد واما المشابهة بمعنى انه اطلق لفظ الضد واريد منه خصوص الترك
لمشابهته لفعل الضد الذي هو وجودي في كون كل منهما منافيا للمامور به وعلى هذا يكون ذلك استعارة ويكون المعنى المجازي في الاول كلي المنافي
ومنافره عنه وهو الترك وقد يقال ان يكون العلاقة المجاورة لمجاورة ترك الشيء مع فعل ضده فاطلق اللفظ الموضوع لاحد المجاورين على
الاخر من باب مجاز المجاورة **وفيه** ان صحة كون المجاورة علاقة للتجوز مطلقا ممنوع نعم هذا في المحسوسين كالمثال المذكور صحيح وفي غيره لم يثبت وعلى
فرض صحته لا ريب في ان ما ذكرنا اقرب الى فهم العرف فيفهم من هذا الاستعمال المجازي العلاقة التي ذكرناها لا علاقة المجاورة كما يفهم
من زيد اسد علاقة المشابهة في الشجاعة لا البخر واذا تعددت علائق المجاز فالاخذ بالاقرب اولى **واما** الاقوال في الضد العام فهي العينية
والتضمن والالتزام اللفظي والعقلي وهذا الاخير غير الاقتضاء العقلي في الضد العام فان حكم العقل بعدم جواز الترك بالحكم الاصلي المستلزم
للعقاب وانما النزاع في دلالة الامر على النهي عن الضد العام بالدلالة اللفظية فمن انكرها باقسامها كالمرتضى ومنهم من ثبتها واثبت القول
بالانكار مطلقا حتى عزاه الى البدعة سهوا واما الضد الخاص ففيه الاقوال الاربعة السابقة مضافا الى القول بعد الامر بالضد والى القول
بعدم مقدمية ترك الضد لفعل الضد الاخر الذي يلزمه انكار الاقتضاء مطلقا لفظا وعقلا وانكار اقتضاء الامر بالضد وانما اقتضاء النهي
التبعي والى القول بالاقتضاء للنهي التبعي فاقوال العام اربعة واقوال الخاص سبعة **المقدمة الثالثة** في تحرير محل النزاع فهل

في بيان محل النزاع

النزاع فيما كان الضد والمامور به موسعين بحيث يجوز في زمان من الوقت تركهما او في المضيقين او في المختلفين او في مطلق الضد مطلق المامور به
وصرح بعض بما لبعض بان النزاع فيما كان وقت المامور به مضيقا ووقت الضد موسعا كازالة النجاسة عن المسجد وفعل الصلوة في سعة وقتها
واما في الموسعين فيختار ايهما شاء وفي المضيقين يلاحظ الاهم فيقدمه **وقد يفصل** في المقام ويقال ان الفعلين اما كلاهما موسع
او من حق الناس ومختلفا وعلى التقادير اما موسعا او مضيقان او مختلفان مع ضيق احدهما فرجح له مطلقا ومع سعتهما فيخير مطلقا واما الثاني

[illegible]

وقد يتوهم ان مرجعهما واحد وعلى الضد العام اى الكف او ترك المامور به وكلاهما حقيقة الا الاخير على الاخير فمجاز لكونه عدميا صرفا ... نتايج

فى الضد

فمع اتحاد الحقيقة بان يكون كلاهما من حق الله او من حق الناس فالتخيير مط اذا كان احدهما اهم فى نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية **والحق** عندنا ان محل النزاع كل الاقسام لوجوه **الاول** ان سند الاكثر على الاقتضاء بان ترك الضد كون المامور به مضيقا والضد موسعا الا ان مقدمة المامور به المضيق الفوري ترك الضد فورا ومقدمة الموسع ترك الضد موسعا فلو كان ترك الضد واجبا على القول بالمقدمية ووجوب المقدمة لكان واجبا مضيقا فى القسم الاول وموسعا فى الاخير ولا يخرج عن المقدمية ولا عن الوجوب على التقدير ولبعض اسند الاكثر العقلى على الاقتضاء على ما سيعرفه ايض لا يختص بالصورة المذكورة الا ان العقل فى الصورة المذكورة بلزوم الترك والنهى عنه فورا وفى الموسعين موسعا **الثانى** انا نقطع بان الواضع لم يضع الامر بحيث يدل على النهى عن الضد ان كان الامر فوريا والضد موسعا ولا يدل عليه ان كان غير ذلك من الصور كالموسعين ونزاعهم هنا اعم من اللفظى وغيره كما مر **الثالث** ان القوم اسندوا فى بحث الفور على اقتضاء الامر للفور بانه يقتضى النهى عن ضده والنهى يقتضى الفور فكذا الامر للتلازم بين فورية النهى المستفاد من الامر مع فورية الامر ولو كان محل النزاع فيما نحن فيه منحصرا فيما اذا كان الامر فوريا ومضيقا لصار ذلك الاستدلال دوريا اذ على ذلك يتوقف دلالة الامر على النهى عن الضد على كونه للفور وكونه للفور يتوقف على دلالته على النهى عن الضد مع انه لم يجب احد من القوم عن ذلك الاستدلال فى ذلك البحث بلزوم الدور وهذا كاشف عن عمومية النزاع هنا لعدم ورود الدور ولكن الحق ان هذا مؤيد لا دليل اذ غاية ما فى الباب بطلان دليلهم هذا من جهة اخرى **وقد يتمسك** فى التعميم باطلاق كلمات العلماء فى عنواناتهم وهو هين لتصريح بعض كالشهيد الثانى على الاختصاص والظ نقله ذلك عن جماعة ثم الظ ان الداعى لمن جعل النزاع فى الصورة المخصوصة هو اختصاص الثمرة المتفرعة بصورة لا يوجب اختصاص النزاع بها فان ديدنهم تعميم النزاع بالنسبة الى المواضع التى لا يوجد فيها الثمرة ايض كنزاعهم فى كون الامر للوجوب فان ثمرة النزاع هنا انما هى فى الصورة المتجردة عن القرينة مع ان نزاعهم فى الموضوع له اعم من صورة التجرد وعدمه فلاحظ **المقدمة الرابعة** فى بيان مقدمية ترك الضد لفعل الضد وعكسه فالجمهور على ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الاخر من دون عكس ومذهب الكعبى التوقف من الطرفين والاظهر الاول **لنا** على مقدمية ترك الضد لفعل الضد حكم العقل عليه بداهة لان الضدين لا يجتمعان عقلا فالحاكم بامتناع الاجتماع هو العقل اذ الضد هو المنافى للشىء فى الوجود فكيف يجتمع الشىء مع ما ينافيه فى الوجود فلا محالة يتوقف وجود احدهما على انتفاء الاخر توقفا عقليا وليس من باب التلازم الاتفاقية بحيث يكون ترك الضد ملازما لفعل الاخر من باب الاتفاق وليسا ايض من باب المتلازمين عقلا بالعرض كالمعلولين لعلة واحدة فان امتناع انفكاك احدهما عن الاخر نشاء عن امتناع الانفكاك عن العلة بالنسبة الى كليهما فلولا ذلك لم يكونا متلازمين عقلا بخلاف ما نحن فيه فان التلازم فيه ذاتى لا عرضى **واما ابطال** توقف ترك احد الضدين على فعل الاخر بان يكون الفعل مقدمة للترك **فيحتاج** الى رسم مقدمة وهى انهم هنا بحثين كلاميين **احدهما** انهم بعد اتفاقهم على ان الجسم لا يمكن خلوه عن كون من الاكوان الاربعة وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق **اختلفوا** فى ان الاكوان الاربعة هل هى باقية بعد وجودها ام لا بمعنى ان السكون الطويل مثلا الغير المتخلل بالحركة هل هو سكونات عديدة لا بد ان يوجد السكون فى كل آن من ذلك الزمان الطويل ايجادا بعد ايجاد ام هو سكون واحد يبقى بعد ايجاده ولا يحتاج الى الايجاد ثانيا **وثانيهما** انه على القول الثانى اى القول بالبقاء هل يحتاج الموجود فى البقاء الى مؤثر ومبق فى كل آن من ذلك الزمان الطويل فيحصل فى كل آن تاثير ام الموجود بعد ايجاده لا يحتاج الى العلة المبقية فى كل زمان كما لا يحتاج الى العلة الموجدة بل يكون العلة الموجدة ولا هى المبقية ولا يحتاج الى نفس العلة لا للايجاد ولا للابقاء **اذا عرفت ذلك فاعلم** انه على القولين الاولين لا يخلو الجسم عن الفعل فى كل آن من الآنات بل هو فى كل آن اما موجد للشىء كما على القول الاول او مبق له كما على الثانى واما على القول الاخير فيمكن خلوه عن كل فعل بحيث يترك كل فعل ولا يحتاج فى ترك بعض الافعال الى فعل اخر **اذا عرفت ذلك فنقول** فساد القول بمقدمية فعل الضد لترك الاخر على القول الاولين فى ذلك القول فى بادى النظر لا يخلو عن وجه لكن بعد التامل يظهر فساده ايض اذ لا ريب فى ان وجود الشىء موقوف على وجود علته التامة التى هى وجود المقتضيات وانتفاء الموانع ولا ريب ايض فى ان انعدام الشىء يتوقف الى انعدام الهيئة التركيبية للعلة التامة سواء انعدم جميع الاجزاء العلة التامة ام بعضها فمتى انعدم كل الاجزاء او بعضها انعدم المعلول فانعدام كل الاجزاء علة تامة لانعدام المعلول واما الوجود فعلته التامة هى اجتماع كل اجزاء العلة لا غير والسر فى ذلك انه لو كان علة انعدام المعلول هى انعدام مجموع اجزاء العلة فقط لا بعضها كما ان علة الوجود اجتماع مجموع اجزاء العلة لزم الواسطة بين الوجود والعدم فيما اذا انتفى بعض اجزاء العلة التامة دون بعض فيلزم ان لا يكون المعلول ح موجودا ولا معدوما لان علة الوجود هى وجود كل اجزاء العلة وهو غير حاصل وعلة العدم انعدام كل الاجزاء بالفرض وهو غير حاصل ايض فاذا لم يكن شىء من علة الوجود والعدم موجودا لزم ان لا يكون الشىء موجودا ولا معدوما وهو مح للزوم ارتفاع النقيضين فالواسطة غير معقولة فلا بد ان يقال ان علة الوجود وجود كل الاجزاء لا غير وعلة العدم انعدام كل الاجزاء او بعضها بعد بداهة ان علة الوجود هى اجتماع كل الاجزاء فقط فظهر مما ذكر ان اجزاء العلة التامة لو انتفت تدريجا اسند انعدام المعلول الى انعدام الجزء الاول من اجزاء العلة ولا يكون انعدام الاجزاء الباقية مؤثرا فى انعدام المعلول والا لزم اعدام المعدوم وتحصيل الحاصل اذا عرفت ذلك فنقول ان ترك الصلوة التى

فى مقدمية ترك الضد لفعل الضد

الاكوان الاربعة

وعلاقة المجاز اما الكلية والجزئية فيكون مجازا مرسلا او المشابهة فيكون استعارة او المجاورة على بعد عرفي مع امكان اختصاصها بالمحسوسين شيخ .

هي ضد لازالة النجاسة وانعدامها يحصل بانعدام اجزاء علتها التامة كلا او بعضا ولا ريب ان من اجزاء علتها التامة الارادة فان من فعل الصلوة لا بد

وحصل عدم الارادة مع

ان يريدها قبلها واذا انتفى تلك الارادة انتفى الصلوة لانتفاء جزء علتها التامة فيكون تركها مستندا الى عدم الارادة لا الى فعل الضد وكذا لو لم يكن

ملتفتا الى فعل الصلوة فان قلت ان الارادة من مقتضيات فعل الضد وهو الصلوة وفعل ضدها اعني ازالة النجاسة مثلا من الموانع فعند انتفاء

الارادة ينعدم الصلوة لانها من مقتضياتها وكذا ينعدم الصلوة عند وجود المانع الذي هو سبب لانتفاء العلة التامة للصلوة وفعل الضد مانع فوجود

الصلوة

فعل الضد يستلزم انتفاء الصلوة لان عدمه جزء العلة التامة للصلوة ولا ريب في ان المكلف حين عدم ارادة الصلوة لا محالة مشغول بفعل ضد على القولين

الاولين فيكون عند ترك الصلوة مشغولا بفعل الضد قطعا فيكون عند عدم ارادة الصلوة او عدم الالتفات اليها المقتضي للصلوة منتفيا

وهو الارادة ويكون المانع لها وهو فعل الضد موجودا على القولين الاولين فيكون العلة التامة للصلوة بجزئيها منتفية اي يكون مقتضيها

مفقودا ومانعها موجودا ومن اين علمتم ان انتفاء الصلوة مستند الى انتفاء المقتضي اي الارادة لا الى وجود المانع وهو فعل الضد فيحتمل ان يكون

انتفاء الصلوة مستندا الى فعل الضد اي الى وجود المانع فيكون فعل الضد مقدمة لترك الصلوة قلنا لا ريب ان وجود الصارف اعني عدم الارادة

التي هي من المقتضيات مقدم على وجود المانع وهو فعل الضد واذا كان انتفاء المقتضي مقدما على وجود المانع اسند ترك الضد الى انتفاء المقتضي

لا الى وجود المانع لما مر من ان اجزاء العلة التامة لو انتفت تدريجا اسند انعدام المعلول الى انتفاء الجزء الاول ولا يكون لانعدام الاجزاء الباقية

مدخلية في انعدام المعلول واما بيان تقدم انتفاء المقتضي على وجود المانع فلانه لا ريب في ان فعل الضد الذي هو المانع لوجود الضد الاخر يتوقف وجوده

على وجود علته التامة ومن اجزائها الارادة ولا ريب في ان ارادته التي هي جزء العلة التامة مقدمة طبعا على وجوده ولا ريب في انه بمجرد تحقق ارادة فعل

الضد ينعدم ارادة الضد الاخر التي هي مقتضية له لان ارادة الضد في ضد من ضدين فبمجرد ارادة احدهما يتحقق الصارف عن الاخر وهو عدم ارادته فيستند

ترك الضد الاخر الى الصارف قبل ان يوجد فعل الضد الذي هو مانع فلا يكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر والحاصل انه لا ريب في كون ارادة الضد الذي

هو مانع شرطا لوجود ذلك الضد الذي هو مانع ولا ريب في ان وجود الشرط مقدم على وجود المشروط طبعا ولا ريب ايضا في ان وجود تلك الارادة سبب

لانعدام ارادة الضد الاخر فلو لم يكن ترك الضد الاخر مستندا الى انعدام ارادته الحاصل من تحقق ارادة الضد الذي هو مانع بل استند الى وجود المانع

لزم احد الامور اما ان لا يكون ارادة الضد الذي هو مانع من مقدماته وشروطه واما ان لا يكون الشرط مقدما عليه بالطبع واما ان لا يلزم من ارادة

احد الضدين انتفاء الاخر واما ان لا ينعدم المعلول عند وجود الضد الاخر عند انتفاء بعض اجزاء علته التامة وهو المقتضي والكل باطل بداهة سلمنا

ان لا دليل لنا على استناد الترك الى انتفاء المقتضي اعني الصارف لكن لا دليل ايضا على كونه مستندا الى وجود المانع فلم يثبت كون فعل الضد مقدمة لترك

الاخر لاحتمال الاستناد الى فقد المقتضي واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ونحن في مقام انكار المقدمية والمنع يكفينا فمن يدعي المقدمية فعليه

الاثبات كالكعبي ثم اعلم ان ههنا كلاما من وارد على المشهور احدهما انهم قالوا على القولين الاولين لا يكون الجسم خاليا عن فعل وفيه

انه يمكن ان يجبر احد على الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا يكون فعلا صادرا عن ذلك الشخص بل صادرا عمن اجبره فهو خال عن كل فعل

ايضا كالقول الثالث الا ان يقال ان الفعل الاضطراري خارج عن محل الكلام اذ الكلام في الاوامر والنواهي المتعلقين بفعل المكلف وثانيهما

انهم قالوا على القول الثالث انه لا تلازم بين ترك احد الضدين مع فعل الاخر فلا يكون الفعل مقدمة للترك وفيه ان مراد الكعبي من ان ترك الضد

ترك احد الضدين لا ينفك عن فعل الاخر فيستند اليه ذلك الترك مطلق الامر الاختياري تأثيرا كان كما على الاولين او اثرا اختياريا كما على القول الثالث

فان من اوجد السكون الطويل الغير المتخلل بالحركة وان لم يصدر منه تأثير وفعل اصطلاحي بعد الايجاد الاول على ذلك القول لكنه لا يخرج عن امر

دفعل الاخر

اختياري صادر عنه وهو قادر على تركه فلو كان مراد الكعبي من الامر الاختياري ذلك لا تشاوي الاقوال في التلازم بين ترك احد الضدين فلم

يصح هذا الجواب المبتني على القول الثالث الا ان يقال ان الظاهر من كلام الكعبي ارادة الفعل الاصطلاحي وجواب القوم عنه مبتني على ظاهر كلامه

فالاحسن ان يرد في الجواب ويقال انه ان اراد من الفعل في كلامه ما هو الظاهر منه فالجواب ما اجاب به القوم وان اراد منه مطلق الامر الاختياري

فالجواب عنه على كل الاقوال هو الجواب الذي ذكرناه على القولين الاولين فتدبر في المقام حتى لا تشتبه الامر ثم ان مرادنا من عدم

مقدمية فعل الضد لترك الاخر انما هو رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي اذ قد يكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر مثاله ما لو كان رجل شابا

في الخلوة مع امرأة حسناء محرمة عليه وغلب عليه الشهوة وليس مانع من المواقعة الا الخوف الالهي وكان خوفه ونقويه بحيث يضعف عنه شيئا فشيئا و

يقوى الشهوة النفسانية ويريد المواقعة آنا فآنا حتى يبلغ ضعف الخوف الالهي الى مرتبة لو مكث الرجل ساعة بعد ذلك لزال خوفه بالمرة وارتكب

الزنا ولو خرج من عندها يتقوى خوفه من الله سبحانه ويغلب عليه ويضعف شهوته ولا يعود بعد الخروج اختيارا او اضطرارا فهذا الخروج مما يتوقف

عليه ترك الزنا لان الصارف غير موجود بالفرض فهذا في ترك الضد المحرم ويتصور هذا بعينه في ترك الضد الواجب ثم اعلم ان السلطان انكر

المقدمية من الطرفين وقال لكل من الطرفين من المقارنة الاتفاقية للاخر واستدل عليه ردا على الجمهور بان ترك الضد لو كان مقدمة لفعل

الضد

في محل النزاع مطلق الضد والمامور به على الاصح اعم مما اذا كان الضد والمامور به موسعين او مضيقين او مختلفين كما يشهد به استدلالهم وكون نزاعهم اعم من اللفظي

الضد لكان فعل الضد مقدمة لترك الاخر بطريق اولى وكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر محال فكون ترك الضد مقدمة لفعل الاخر محال اما الملازمة فبيان الملازمة فبانه لو كان ترك الضد الذي ليس سببا ولا علة ولا ملازما لفعل الاخر لامكان ارتفاع الضدين مقدمة فكون فعل الضد الذي هو سبب علة ومستلزم لترك الاخر لامتناع اجتماع الضدين اولى بكونه مقدمة للترك **واما** بطلان اللازم فلانه لو كان فعل الضد مقدمة لترك الاخر لاجل الاولوية الحاصلة من مقدمية ترك الضد لفعل الاخر لزم الدور والمحال فلا بد من القول بعدم مقدمية ترك الضد لفعل الاخر ردا على الجمهور دفعا للمحذور والاولوية **وفيه** انه بعد كونه شبهة في مقابلة البداهة اذ كون فعل الضد مقدمة لفعل الاخر من البديهيات وكون الشيء موقوفا على انتفاء المانع اعني ترك الضد الذي هو مانع من الضروريات ان منشا الاولوية اما السببية الدافعية او مجرد الاستلزام والاخصية للقطع بانتفاء الثالث بل للاولوية فان كان الاول **ففيه** ان ذلك مخالف لما ذهب اليه من انكار المقدمية من الطرفين لان السبب ما يتوقف على وجوده وجود المسبب وعلى عدمه عدمه فاللازم من سببية فعل الضد لترك الاخر ومن الثاني العكس فالقول بعلية فعل الضد يستلزم التوقف من الطرفين الدور والتوقف من الطرفين مخالف لمذهب الخصم **فالحق** ان ترك احد الضدين لما كان من شروط فعل الضد لانه في المعنى انتفاء المانع الشيء الذي هو من شروط وجوده لزم من وجود المشروط اعني فعل الضد وجود شرطه اعني ترك الضد الاخر نظرا الى امتناع اجتماع النقيضين ولكن ليس الامر بحيث يلزم من عدم فعل الضد عدم ترك الاخر حتى يكون فعل الضد سببا وعلة للترك بحيث يلزم من وجود فعل الضد وجود ترك الاخر ومن عدمه عدمه لامكان ارتفاع الضدين على انا اثبتنا انفا بطلان مقدمية فعل الضد لترك الاخر في الكعبي فالاولوية فاسدة وان كان منشا الاولوية مجرد الاستلزام والاخصية فاللازم من هذا ان الاعمية غير مناسبة للمقدمية والمناسب لها هو الاخصية **ففيه** ان لازم ذلك ان لا يكون الشرط والجزء وانتفاء المانع مقدمة لما ثبت من ان الشرط والجزء لا يلزم من وجودهما وجود المشروط والكل وانتفاء المانع لا يلزم منه وجود الشيء وبطلان ذلك اوضح بالضرورة مع انه لو كان الاستلزام موجبا للمقدمية لزم كون الشرط والجزء وانتفاء المانع كلها اسبابا وان ينحصر المقدمات في الاسباب لان كون عدم الشرط وعدم الجزء وعدم انتفاء المانع مستلزما لعدم المشروط لعدم الكل والشيء ضروري فيلزم ان يكون عدم الشرط مقدمة لعدم المشروط وكذا الحال في اخويه ومعنى مقدمية عدم الشرط لعدم المشروط ان عدم المشروط يتوقف على عدم الشرط بحيث لو لم يكن الشرط معدوما لم يكن المشروط معدوما فح يتوقف عدم المشروط على عدم الشرط لاجل المقدمية المستفادة من الاستلزام ويتوقف وجود المشروط على وجود الشرط ايضا لان المشروط يتوقف وجوده على وجود الشرط فالحاصل من الامرين ان وجود المشروط يتوقف وجوده على وجود الشرط وعدمه على عدمه وهذا معنى السبب فلا بد ان يكون كل شرط سببا وكذا الحال في اخويه بالتقريب المذكور فينحصر المقدمات في الاسباب وهو بديهي الفساد على انه يمكننا منع بطلان اللازم بعد تسليم التوقف من الطرفين للمنع من لزوم الدور وعلى تلك الفرض لاختلاف الجهة فان فعل الضد المعين الخاص موقوف عليه لفعل الضد المعين الخاص موقوف على ترك كل الاضداد بمعنى ان كل ضد موقوف عليه لفعل الضد المعين الخاص **فنقول** ان فعل الضد المعين موقوف على ترك كل الاضداد او ترك ضد من تلك الاضداد ولا يتوقف الضد على وجود الضد المعين الخاص ولا على وجود كل الاضداد بل يتوقف على فعل ضد ما من تلك الاضداد وقد عرفت ان الترك كان موقوفا عليه لفعل الضد الخاص في ذلك الفعل ضد ما **وفيه نظر** لان فعل ضد ما كلي لا يتحقق الا في ضمن ضد من تلك الاضداد وفرد منها وكل فرد يتصور لا يتحقق الا بعد ترك الاضداد ففي الحقيقة هذا دور مضمر ففعل الضد المعين موقوف على ترك الضد وترك الضد موقوف على فعل ضد ما موقوف على تحقق فرد من الاضداد وذلك الفرد هو الضد الخاص المتوقف على ترك الضد **وعندي** ان الدور يمكن تقريره مصرحا بان يقال فعل الضد المعين الخاص موقوف على ترك كل الاضداد وترك كل الاضداد موقوف على فعل الضد المعين الخاص اذ المفروض توقف كل على الاخر بحيث لا يمكن ترك الجميع **فقط فحكم** مما ذكرنا ان الدور لازم على الكعبي دائما وعلى الجمهور في بعض الفروض النادرة التي فرضناها انفا فان الجمهور يقولون بتوقف الفعل على الترك دائما فلو توقف الفعل على الترك ولو في بعض الاحيان لزم الدور **ويمكن** دفع الدور عن المشهور في المثال المذكور باختلاف الجهتين لان الخروج موقوف على ترك الزنا فحال الخروج بخلاف الترك في تلك الحالة فانه لا يتوقف على الترك بل العلة في هذا الترك الخاص هو عدم ارادة الزنا الناشي من خوف الله سبحانه فانه لو انتفى بالمرة تحقق العلة التامة للزنا بالفرض فيمتنع الترك من تلك الحالة نعم ترك الزنا بعد ما شاء ولم يكن الخروج هذه الساعة لكان الزنا متحققا فهذا الترك موقوف على الخروج واين هذا الترك الموقوف على الخروج من الترك الموقوف عليه الخروج **والحاصل** ان الترك الاول مقدمة والخروج مقدمة لاستمرار الترك اي الترك التبعي فلا دور **ثم ان** الكعبي ان اراد من مقدمية الفعل ومقدمية الترك للفعل الاتي منهما فلا محال عن الدور وان اراد من التوقف في الطرفين توقف كل في زمان غير زمان الاخر لتغاير الدور كما ذكرناه في ذلك المثال القابل للجواب في كل منهما فلا دور ثم **فان قلت** الحق عدم التوقف من الطرفين وعدم مقدمية ترك الضد لفعل الاخر لانا قلت ان تحقق فعل الضد مشروط بارادته وارادته مشروطة بعدم ارادة الاخر لان ارادة الضدين ضدان فيكون فعل الضد مستندا الى عدم الداعي الى فعل الاخر اعني عدم ارادته الذي هو علة تامة لترك

مشروطا

ثم الحق ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الاخر اذ من المحال اجتماع الشئ مع ما ينافيه دون العكس سواء قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر ام لم نقل لكفاية وجود الصارف
في استناد الترك اليه فتكون المقارنة اتفاقية منه

في بيان جواز اختلاف المتلازمين

الاخر وشرط الحصول فعل ذلك الضد فهما اعني فعل الضد مع ترك الاخر متلازمان ومشتركان في المقدمية اعني عدم ارادة الضد الاخر فيكون ترك الضد مستندا
الى عدم ارادته التي هي علة تامة له وكذا فعل الضد الاخر مستند الى عدم ارادة الاخر الذي هو شرط له فيكون فعل الضد مستندا الى الشرط اعني عدم ارادة
الاخر ويكون هو مقدمة له كما هو مقدمة للترك ويكفي في تحقق فعل الضد الاستناد الى عدم ارادة الاخر المستلزم لترك الاخر ولا يحتاج استناد الفعل الى
الترك المعلول بعدم الارادة الذي هو شرط للفعل فلا يكون ترك الضد مقدمة للفعل بحيث يكون ذلك مستندا اليه بل هو مستند الى عدم ارادة الضد الاخر الذي
هو علة تامة لترك الاخر والظاهر ان الداعي على قولهم بكون ترك الضد مقدمة لفعل الاخر هو استلزام فعل الضد لترك الاخر لامتناع اجتماع المتضادين
وانت خبير بان التوقف لا يستلزم الاستلزام ولا الاستلزام يستلزم التوقف فقد يوجد التوقف دون الاستلزام كالشرط بالنسبة الى المشروط وقد
يوجد العكس كمعلولي العلة الواحدة وقد يوجدان معا كالعلة والمعلول **قلنا** ان فعل الضد يتوقف على ترك الضد كما يتوقف على عدم ارادته
توقفا طبيعيا لامتناع اجتماع الضدين طبعا فهو يتوقف على الامرين فلو فرض انتفاء الاشتراك والمقدمية وعدم احتياج فعل الضد الى الداعي لما
امكن فعل الضد الا مع ترك الاخر **والحاصل** ان المقدمة ما يمتنع وجود الشئ قبلها وههنا نجد بداهة ان الشخص المشغول بفعل ضد لا يمكنه
فعل الاخر الا اذا وجد عدم ارادة ذلك واوجد تركه فبعد الامرين يتحقق فعل ذلك الاخر بديهة **المقدمة الخامسة** في بيان جواز اختلاف
المتلازمين في الحكم وعدمه **فاعلم** ان فيه اقوالا ثالثها التفصيل بين ما لو كان المتلازمان معلولي علة واحدة او كان احدهما علة والاخر معلولا
وبين ما لو كان التلازم فيه من باب المقارنة الاتفاقية ففي **الاولين** لا يجوز الاختلاف في الحكم وفي الاخر يجوز وهو لصاحب المعالم ونفي الجواز مطلقا للكعبي
ولازمه عدم جواز اجتماع الامر والنهي اذ الطبيعتان معلولتان للفرد والفرد لا يجوز فيه الاختلاف فكذا معلولاه ولازمه ايضا دلالة النهي في العبادة على
الفساد ان لم يقل بعض العرف بان الفرد اذا كان حراما فمعلوله وهو الطبيعة حرام وكذا لو امر المكلف بقتل كافر فضرب ضربة وقتل مسلما وكافرا لزمهما
ان لا يكون احدهما واجبا والاخر محرما فاما كلاهما واجبا او محرما ولازم الكعبي خاصة انه لو ترك الزنا في شرب الخمر او قتل مسلم لكان كلاهما واجبين او
محرمين واما على مذهب صاحب المعالم فلا اذ ليس شرب الخمر علة لترك الزنا اذ العلة في تركه على مذهبه هو الصارف ولا معلولا معه لعلة واحدة اذ علة
ترك الزنا الصارف وهو ليس علة لشرب الخمر **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان الحق هو التفصيل لا بالنحو المذكور فان ما ذكر تفصيل بين اقسام المتلازمين
في الاحكام وتفصيلنا عكس ذلك **بيانه** انه يحصل من ضرب كل من الاحكام الخمسة في الاربعة الاخر عشرون فاسقط المكررات وخذ البواقي وهي عشرة
ففي ستة منها يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم وهي ان يكون احد المتلازمين واجبا والاخر مستحبا او مباحا او يكون احدهما مستحبا والاخر مباحا
او يكون احدهما مباحا والاخر حراما او مكروها او يكون احدهما محرما والاخر مكروها ولا يجوز الاختلاف في الاربعة الباقية وهي ان يكون احدهما
واجبا والاخر مكروها او محرما او يكون احدهما مستحبا والاخر مكروها او محرما والمعيار في جواز الاختلاف في الحكم هو امكان الامتثال بهما وعدمه
ففي الستة الاولية كان الامتثال بالحكمين المختلفين ممكنا حكمنا بالجواز وفي الاربعة الباقية لما لم يكن الامتثال بالحكمين معا حكمنا بعدم الجواز **ثم اعلم**
انا حكمنا بعدم الجواز اذا لم يكن الامتثال بالحكمين معا اعم من ان يكون الامتناع ذاتيا او عرضيا ناشئا عن قدرة المكلف كما لو راى النجاسة في المسجد
وقت الظهر ولم يتمكن من الصلوة والازالة الا ان ضاق وقت الصلوة فلا يمكنه الامتثال بهما لكن هذا الامتناع عرضي ناشئ عن ضيق الوقت فنحكم
بعدم جواز الحكم بوجوب الصلوة وحرمة ترك الازالة **ثم اعلم** انا قلنا من عدم الجواز في الاربعة وخصصنا الجواز بالستة الاولية انما هو اذا
لم يكن الامتناع والتلازم ناشئا عن قدرة المكلف واختياره فيمتنع عليه الامتثال بالاختيار فانه نحكم بجواز اختلاف المتلازمين في الحكم في
كل الصور حتى الاربعة فلو ترك الزنا في ضمن شرب الخمر لجوزنا كون ترك الزنا واجبا وشرب الخمر حراما وكذا سائر الاربعة فحاصل التفصيل هو التفصيل
بين اقسام الحكم لا اقسام التلازم وعكس صاحب المعالم ففيما يجوز الاختلاف نجوزه من غير فرق بين اقسام التلازم وفيما لا يجوز نقول بعدم الجواز
من غير فرق بين اقسام التلازم اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الكعبي نفى المباح والمنقول عنه في ذلك امران **احدهما** ان فعل المباح مقدمة لترك الحرام
وكل ترك الحرام واجب ففعل المباح واجب **وفيه اولا** منع توقف ترك الحرام على فعل المباح الذي هو ضده ومنع كون المباح مقدمة له والتسليم
عليه تخلف ترك الحرام عن فعل المباح مسلم لكن هو من المقدمات الاتفاقية وليس مقدمة لترك الحرام لما مر من استناد الترك الى الصارف لا غير **وثانيا**
ان غاية ما ثبت من توقف الترك على الفعل بعد تسليمه انما هو توقفه على فعل ضد ما من الاضداد لا توقفه على خصوص المباح فقد يكون الترك حاصلا
في ضمن المباح او المندوب او الواجب او المكروه فلم يلزم من ذلك انتفاء المباح راسا فالذي هو واجب من باب المقدمة كلي فعل الضد لا المباح فان وجوب
المباح وجوب عقلي وتخيير عقلي وليس المراد من وجوب المباح ذلك **وثالثا** منع وجوب المقدمة راسا بعد تسليم المقدمية **ورابعا** ان غاية ما
ثبت من ذلك بعد تسليم المقدمية ووجوب المقدمة ان يكون ما هو المباح اصلا **والثاني** من الامرين يمكن تقريره بوجهين **احدهما**
ان فعل المباح مستلزم لترك الحرام الذي هو ضده فيكونان متلازمين ولا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم فاذا كان ترك الحرام واجبا كان فعل
المباح واجبا **وفيه اولا** ان اختلاف المتلازمين في الحكم جائز اذا كان احدهما مباحا والاخر واجبا كما مر فان ذلك من احد الستة التي حكمنا بجوازه

الكعبي وفيه في استدلال

لامكان

وان المعيار في جواز اختلاف المتلازمين في الحكم التفصيل بين الاحكام لا الاقسام نتايج

في اقتضاء الامر النهي عن ضده

لامكان الامتثال بهما مضافا الى انه لو ترك الحرام كان في ضمن الحرام كشرب الخمر لسوء اختياره فقد يجوز هذا الاختلاف حتى في كل الصور العشر بل يمكن الجواب عن ذلك وان اخترنا تفصيل صاحب لان فعل المباح وان كان ملازما لترك الحرام لكنه ليس علة لترك الحرام ولا هما معلولا لعلة واحدة فيجوز الاختلاف في مثل ذلك على كل مذهب من مذهب الكعبي وثانيا ان الملازم لترك الحرام مطلق فعل الضد لا خصوص المباح فقد يكون الترك في ضمن المندوب او الواجب فيكون المباح امرا واجبا تخييريا لا عينيا والظاهر ان مراده هو الاخير وفيه نظر والثاني من الوجهين ان ترك الحرام ملازم لفعل المباح وترك الحرام واجب ففعل المباح واجب وفيه ما عرفت من الايراد المتقدم في التقرير الاول الوارد هنا ايضا ان الشرعي يعني كون ترك الحرام ملازما لفعل المباح ثم اذ قد يكون تارك الحرام فاعلا كما على القول الثالث في المقدمة او المراد من الفعل مطلق الامر الاختياري فظهر مما مر بطلان قول من جوز اختلاف المتلازمين في الحكم مطلقا لما عرفت من عدم امكان الامتثال في اربعة من الصور واما بطلان قول صاحب فبان اطلاق الجواز اذا كان التلازم من باب الاتفاق حتى في الصور الاربعة التي لا يمكن فيها الامتثال لا وجه له فتدبر في المقام حتى لا يختلط عليك الامر

المقصد السادس في ثمرة النزاع اعلم ان ثمرة النزاع تظهر في النذر واخويه والظاهر فلو علق احد نذره على الواجب فصلى في سعة الوقت تاركا لازالة النجاسة فان قلنا بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده والنهي عنه مع اقتضاء النهي فساد العبادة لم يكن هذا الشخص اتيا بالواجب وان قلنا بعدم الاقتضاء اصلا او بالاقتضاء التبعي كان اتيا بالواجب وكذا لو قال لزوجته من لم يمكن نجرة فهي على كظهر امي فصلت احديهن في سعة الوقت تاركة للواجب الفوري فان قلنا باقتضاء الامر النهي عن الضد تعلق الظهار والا فلا والحاصل انا ان قلنا باقتضاء الامر النهي فالاتي بالضد اثم عقابا ومعاملة وان قلنا بعدم الامر بالضد فلا اثم وعلى غيرهما من الاقوال ففيه الثواب وقد يقال بوجود الثمرة في الحكم الوضعي ايضا وهو صحة الصلوة ان قلنا بان الامر لا يقتضي النهي عن ضده ولا عدم الامر به وفسادها ان قلنا باقتضاء عدم الامر او باقتضاء النهي مع دلالة النهي على الفساد وفيه ان قوله ان قلنا بان الامر يقتضي عدم الامر بالضد لكانت الصلوة باطلة باطل لان الامر بالضد الموسع والامر بالمضيق اما كلاهما قطعيا بان يدل الاجماع مثلا على ان الصلوة مامور بها حتى عند وجود الامر بالمضيق قطعيا ونفس الامر بالمضيق ظنيا واما ان يكون عكس ذلك اما الصورة الاولى فغير معقولة على من يقول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده لانه يقول بانه يمتنع عقلا تعلق الامر بالموسع وبالمضيق في زمان واحد فعند الامر باحدهما لا بد من ارتفاع الاخر واما الصورة الثانية فلا تجري الثمرة المذكورة فيها اذ غاية ما ثبت من امتناع اجتماعهما عقلا هو لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره والاخذ بالاخر الا ان يقال ان الامر بالموسع غير مطلوب في زمان المضيق ويقال ان الامر بالمضيق امر تعييني او غير فوري في تلك الحالة اي حالة وجود الامر بالموسع ولا دليل على تعيين صرف الموسع عن ظاهره فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية والا فالتوقف والمرجح الخارجي قد يقتضي طرح الموسع وقد يقتضي طرح المضيق واما الصورة الثالثة فلا تجري الثمرة فيها ايضا اذ بعد لزوم التاويل في احد الامرين لا ريب في ان التاويل في الظني اولى فيطرح الامر بالمضيق بحمله على الندب او على عدم الفورية ويحكم بصحة الموسع واما الصورة الرابعة فالثمرة فيها جارية لا من جهة مجرد كون الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده بل من جهة انه بعد لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره بحكم العقل بامتناع الاجتماع لا بد من طرح الظني وهو الموسع والاخذ بالمضيق فيكون الصلوة فاسدة فان قلت في الصورة الثانية يحكم بفساد الموسع اذا لم يكن مرجح لاحد الطرفين اذ بعد التوقف يرجع الى الاصل وهو عدم صحة الصلوة فيتم الثمرة قلنا ذلك مسلم ان سلمنا بعد التعارض بقاء الامر بالضد الاخر وشك في الفورية لكن نحن نقول بعد التوقف يحتمل ارتفاع الامرين معا فلا يتم المطلوب فتدبر وحاصل الجواب ان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل مثلا يدل على كون الظهرين موسعين ان جعلنا الدلوك انحراف الشمس عن وسط النهار لا الدلوك عند الغروب سواء كان الغسق عبارة عن ذهاب الحمرة المغربية فيكون وقت العشائين مضيقا او عبارة عن نصف الليل فيكونان موسعين الى نصف الليل واذا كان الدلوك دلوك الغروب فالاية ساكتة عن حكم الظهرين وعلى اي حال فالاية الشريفة اما في بيان وقت الصلوة الاربع او في بيان خصوص وقت العشائين ولا ريب ان وقت تلك الصلوة موسع حتى ان جعلنا الدلوك دلوك الغروب والغسق عبارة عن ذهاب الحمرة المغربية لكون الزمان اكثر من مقدار العمل ايضا وانما المراد من كون وقت العشائين حينئذ مضيقا انما هو الضيق بالنسبة الى المعنى الاخر للغسق لا الضيق الحقيقي اذا عرفت ذلك فقوله عليه السلام متى ذكرت صلوة فاتتك فصلها ونحوه معارض للاية الشريفة على كل المعاني اذ قوله هذا فورية القضاء والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه يتصادقان فيمن عليه قضاء وهو في وقت الاداء الموسع ولصدق الرواية فقط فيمن عليه قضاء قبل وقت الاداء والاية فقط فيمن هو في الوقت ولا قضاء عليه وفي مادة الاجتماع الاية حاكمة ظنا بوجوب الاداء والرواية بفورية القضاء ظنا والعقل حاكم بزعم الخصم بعدم امكان اجتماع هذين الخطابين وبانه لا بد من طرح احدهما فلا بد اما من رفع الامر بالموسع وابقاء وجوب القضاء فورا بحاله واما من رفع فورية القضاء بعد عدم امكان رفع اصل وجوبه فيكونان حينئذ موسعين ولا يرتفع شيء من الامرين حينئذ فللمستدل ان يقول ان بقاء وجوب القضاء في الجملة قطعي فرضا او وقوعا والشك انما هو في بقاء فورية الثانية بدليل ظني المعارض معه

في ثمرة النزاع

في موارد جريان الثمرة فيها

حاكمة ظنا

ولا اطلاق الحكم باحد الطرفين فان لم يكن الامتثال كان يكون احدهما واجبا والاخر محرما او مكروها او احدهما مستحبا والاخر مكروها او محرما لم يجز الاختلاف والاجاز كما في الصور الست الاخر والدليل على ما ذكر حكم القوة العاقلة نعم لو كان الامتناع والتلازم ناشئا عن قدرة المكلف واختياره فيمتنع عليه الامتثال بالاختيار جاز الاختلاف كما مطلوبية ترك الزنا واجبا والشرب حراما ومن هنا اندفع نفي الكعبي المباح معللا في احد النقلين بعدم اختلاف المتلازمين حكما فانه فاسد بكلا تقريريه كالتعليل بالمقدمية ... نتائج

بالموسع بالاداء الثابت بدليل ظني ايضا واذا تعارض فورية القضاء مع نفس الامر بالموسع بالارادة الثابتين بالدليل الظني وتساقطا كان وجوب اصل القضاء ثابتا ويشك في ان المرتفع لاجل التعارض فورية القضاء ام وجوب الاداء فيما لو فسد العبادة يقتضي نسيان الاداء للشك في الامر به واما الامر بالقضاء في الجملة فهو ثابت لحال وقاعدة الاشتغال فثبت في الامرين الظنيين وجود الثمرة في تلك الصورة مثل وانكانت بضميمة اصالة الفساد نعم لو كان بعد التعارض اصل وجوب القضاء مشكوكا كاصل وجوب الاداء فلا يجري الثمرة **ثم اعلم** ان هذا الايراد مع جوابه يجري في القطعيين ايضا ان فرضنا وجود الشك البدوي الذي يحصل القطع بعده فكل من الدليلين يفيد القطع واحدا بعد اخر فيتعارض القطعيان بهذا المعنى هذا كله اذا كان القول باقتضاء الامر عدم الامر بالضد مبنيا من قبح العقل واما اذا كان نظر القائل بذلك هو ان الامر بلفظه عرفا يدل على ان ضده غير مامور به وانكان العقل لا يابى من الامر به فمنصوص على ذلك لقول الصور الاربعة وكلها انصرفت غير معقولة حتى القطعيين لا نرجح بكون لفظ الامر بازالة النجاسة دالا على ان الصلوة ليست مامورا بها وكذلك لفظ الامر بالصلوة لكن اذا قام الدليل القطعي من الطرفين على كونهما مطلوبين في زمان واحد فيصير هذا قرينة على ان الظاهر من كلا الامرين غير مراد فيكون كلاهما محجوبين لكن نرتب الثمرة المذكورة اعني فساد الموسع مطلقا ايضا بل يكون كلاهما صحيحين لا يترتب بامكان الاجتماع عقلا فاذا ثبت الاجتماع بالدليل القطعي وصرفنا الامرين عن ظاهرهما عملنا بكل من الامرين وحكمنا بالصحة واما الصور الاخر على هذا القول فحالها كما سبق في القول السابق ثم ان الايراد المذكور يرد ايضا على جعلهم ثمرة القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص هي فساد الضد ان قلنا ان النهي يقتضي الفساد بل النقل بالنقل **المقدمة السابعة** اعلم ان القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا مخالف لاصل البراءة عن الاثم الحاصل في فعل الضد ولاصالة صحة الضد الناشي عن اطلاق الامر ولاصالة توقيفية الالفاظ اذ قد ثبت دلالة الامر بالشيء على وجوب للشيء اما دلالته على النهي عن ضده فيتوقف على الدليل ولو قلنا ان الاصل عدم النقل الواضع الى الضد حتى يضع اللفظ للدلالة على النهي عنه وعملنا بهذا الاصل لكان هنا خلاف اصل رابع لكن الحق عدم اعتبار هذا الاصل هذا اذا كانت الدلالة على النهي عن الضد تضمنا ام التزاما ولو قال بالعينية كان مخالفا للاصلين الاولين لا غير الا ان يقال ان هذا القائل يقول بتعدد الحقيقة فتسميته بالعينية لا معنى له فيكون اللفظ دالا على النهي عن الضد زيادة على دلالته على الامر بالشيء فيجيء عليه خلاف الاصل الثالث ايضا ولو قلنا بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده عقلا كان مخالفا للاصلين الاولين مع اصالة عدم دلالة العقل وسكوته عن ذلك وعدم حكمه بنفي ولا اثبات **وان قلنا** انه يقتضي عدم الامر بضده عقلا فهو مخالف لاصالة صحة الضد الناشئة عن الاطلاق ولاصالة عدم حكم العقل ولفظا فهو مخالف لاصالة عدم الحكم الحاصل من العقل على لزوم اثبات المقدمة اعني ترك الضد بعد ثبوت كونه مقدمة كما ان ذلك مبنى هذا القول **وان قلنا** انه لا يقتضي شيئا لا اصلا ولا تبعا ولا عقلا ولا لفظا فهو موافق للاصل من كل جهة فصار قول السلطان موافقا للاصل بمعنى انه منكر لا يحتاج الى الدليل ثم الاصل بعد ذلك القول باقتضاء النهي التبعي ثم بعد ذلك القول باقتضاء عدم الامر بالضد فالقول بانه يقتضي النهي اخص المراتب من حيث الاصل واما الضد العام فالقول بالدلالة العقلية فيه اوفق بالاصل بالنسبة الى سائر الاقوال من الدلالة اللفظية مطابقة ام تضمنا ام التزاما اذ هو لا يستلزم الا الدلالة العقلية التي هي متفق عليها ويدعون زيادة على ذلك دلالة اللفظ والاصل عدمها **اذا تمهد** تلك المقدمات فهيهنا مقامات **المقام الاول** في الضد العام فاعلم ان انكار الدلالة العقلية واما القول فيه لا قائل به ونسبة انكارها الى السيد سهو بل غرض السيد انكار الدلالة اللفظية فالمراد منه ان الامر بالشيء مع النهي عن تركه متحدان مفهوما ومصداقا فقط كالمتساويين له وليسا متحدين لا مصداقا ولا مفهوما لكن ما هو الغرض من احدهما يحصل من الاخر واما ان بينهما تلازما اما الارادة فمن اراد احدهما اراد الاخر وفهم من احدهما الاخر والكل باطل **اما الاول** فلانه لا شبهة في تعدد مفهوم الامر بالشيء والنهي عن تركه **واما الثاني** فلانه لا ريب في اختلاف مصداقهما فان طلب الشيء القائم بنفس المتكلم غير النهي عن تركه القائم بنفسه ايضا وليسا موجودين بوجود واحد بل بوجودين بالوجدان **واما الثالث** فلان كون كل مؤديا لما يؤديه الاخر لا يستلزم عينيتهما ودلالة احدهما على الاخر **واما الرابع** فهو حسن لكنه التزام لا مطابقة وعينية **اشتباه** القائل بالعينية بانه لو لم يكن عينه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية وهي الذاتيات ام لا فان تساويا فيها فمثلان كسوادين والا فان تنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما فهما ضدان كالسواد والحلاوة **ووجه** بطلان اللازم انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن ضدها وهو السكون ولو كانا خلافين لاجتمع كل منهما مع ضد الاخر لان من حكم الخلافين جواز اجتماع كل مع ضد الاخر كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان واما لانه تكليف بالمحال **وفيه** انا نختار انهما متخالفان لكن نمنع لزوم جواز اجتماع كل مع ضد الاخر في الخلافين فانهما قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين واما القول بالتضمن

[Margin notes:]

لا تستصحب

في الضد

من الطرفين صح هذا الضد لا مطلقا ... الالفاظ وان قلنا انه يقتضي النهي عن ضده ... لا ... م

في الضد العام

واما القول فيه لا قائل به

بالعينية صح

حجة القائل بالعينية

... كذا في النسخ ...

ثم اقوال الضد العام اربعة العينية والتضمن والالتزام اللفظي والعقلي الذي هو وفاق حتى من المرتضى واسنادالانكار المطلق اليه سهو واقوال الخاص سبعة الاربعة وعدم الامر بالضد
وعدم مقدمية ترك الضد لفعل الاخر ولازمه الانكار المطلق واقتضاء النهي التبعي وتظهر ثمرة النزاع في مثل النذر والظهار وفيها نظر وتفصيل بالنسبة الى الامرين هل هما قطعيان
ام ظنيان مختلفان والثمرة انما تتم في بعض هذه الصور بضميمة مقدمة خارجية نتايج

في اقتضاء الامر النهي عن الضد

فلابد فيه من ذكر مقدمة **فنقول** ان تركيب المركب اما خارجي كتركيب بدن من اجزائه واما ذهني وهو ما كان الشيء مركبا بتركيب في نفسه وكان
ظرف التركيب هو الذهن كتركيب الانسان الذي هو في الخارج شيء واحد بسيط اجمالي عن الحيوان الناطق واما جعلي وهو ان لا يكون هناك تركيب في
الخارج ولا في الذهن نفسا بل كان تركيب جعلي حاصل من اعتبار المعتبر كما لو تصور الواضع مثلا الارض والسماء بهيئتهما التركيبية ووضع لفظا بازاء
المجموع من حيث المجموع وهذا التركيب ايضا ذهني في الحقيقة لكنه جعلي لا نفسي او اصلي **اذا عرفت** ذلك ان تركب الامر من طلب الشيء مع النهي فاعلم
عن ضده ليس بخارجي ولا ذهني نفسي اذ المتبادر من الامر شيء واحد اجمالا وهو الطلب الحتمي وليس طلب الشيء مع النهي عن تركه في الذهن ايضا مركبا
تركيبا نفسيا ذاتيا من باب الانسان بل كل واحد منهما شيء سوى الاخر وليس وجود احدهما عين وجود الاخر فلو كان مركبا لكان تركيبا جعليا **فنقول**
ان تسميته جزء نحو ذلك المركب الجعلي بالتضمن انما اصطلاح فلا مشاحة لكن ليس ذلك من باب التضمن حقيقة اذ المعيار في الفرق بين التضمن والالتزام
ان في الاول يتبادر الى الذهن اولا الهيئة التركيبية ويفهم الجزء في ضمن الكل وفي الثاني يتبادر الى الذهن اولا الملزوم ثم ينتقل بعده الى اللازم وههنا
الامر من قبيل الثاني لا الاول فان المتبادر اولا من الامر بسيط اجمالا وهو طلب الشيء واظهار المحبوبية حتما ثم بعد ذلك بل تصور الطرفين يفهم النهي عن
الترك التزاما فالحق انه التزام بالمعنى الاعم **وما قيل** من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين **احدهما** المنع من الترك فصيغة الامر الدال على الوجوب
دالة على النهي عن الترك بالتضمن فهو فاسد لا لما عسى ان يتوهم من ان الوجوب امر بسيط اجمالا وان التركيب انما هو بعد التحليل العقلي لان ذلك جار في مثل
الانسان مع ان الدلالة على الحيوان من باب التضمن بل لان دلالة الامر على نفس الوجوب التزامي فكيف يكون دلالته على جزء الوجوب تضمنيا **واما**
المقام الثاني ففي الضد الخاص ويمكن الاستدلال فيه على اقتضاء الامر بالشيء عدم الامر بضده عقلا بوجوه **الاول** انه لو امر الامر
امرا فوريا كما لو قال ازل النجاسة من المسجد لدل ذلك بالالتزام على حرمة الترك الذي هو الضد العام واذا امر بشيء اخر ضده موسعا كالصلوة
لدل ذلك على جواز الاتيان بالضد الموسع حين الامر الفوري ولا ريب في ان ارتكاب الضد الموسع يستلزم ترك الواجب الفوري الذي هو حرام ولا ريب
ولا ريب في ان الامر بضد الموسع المستلزم فعله ترك الواجب الفوري يدل بدلالة الاشارة على الاذن في ترك الواجب الفوري الذي دل الامر
الفوري على تركه وذلك تناقض في كلام الحكيم بدلالة الاشارة المعتبرة في كلامهم كما مر وهو عنه محال فلابد ان يكون الامر باحدهما مستلزما
لعدم الامر بالاخر **الثاني** ان ترك الضد الموسع مقدمة لفعل الواجب الفوري ولا ريب ان الامر بالموسع المستلزم للاذن في فعله المستلزم
لترك مقدمة المضيق المستلزم للاذن في ترك مقدمة الواجب المضيق وهو تصريح من الامر لفظا وقد مر في مقدمة الواجب ان تصريح الامر بجواز ترك
المقدمة لفظا قبيح فلابد ان يكون الامر باحدهما مستلزما لعدم الامر بالاخر **الثالث** ان الامر بالموسع مع وجود الامر بالمضيق يستلزم اجتماع
الامرين المضيقين بالاجتماع الامري اذ حيث يصح للمكلف الشروع بالصلوة في سعة الوقت تاركا للواجب الفوري كازالة النجاسة فتنعقد صلوته صحيحة
لوجود الامر واذا انعقدت صحيحة لزم عليه اتمامها لقوله لا تبطلوا اعمالكم فيجب عليه الاتمام فورا وازالة النجاسة فورا وهو تكليف بما لا يطاق وانكار سببا
عن سوء اختياره لكن قد عرفت ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا وان لم ينافه عقابا على اصح الاقوال فلابد ان يكون الامر باحدهما مستلزما المكلف
لعدم الامر بالاخر فلابد في المثال اما من دفع الامر بالاتمام واما دفع فورية الازالة واما دفع الامر بالموسع راسا **واذا دار** الامر بين احد
المذكورات ولا مرجح في البين فلابد من الوقف والرجوع الى اصالة فساد الصلوة فيثبت عدم جواز الامر بالموسع والمضيق ولا يريد تعيين احدهما
بل المقصود عدم امكان الجمع بينهما وهو ثابت **ويمكن** ان يجاب عن الوجه الثاني اولا بان ذلك انما يتم لو كان الدليل على الموسع لفظيا فيكون
تصريحا بجواز ترك المقدمة لفظا الذي هو غير جائز لاستلزامه الرجوع او التناقض او العبثية كما مر واما اذا كان لبيا فلا يتم فلا يكن الثاني بين الامرين
ذاتيا مع ان مطلوبكم ذلك وثانيا بانه لا يلزم شيء من تلك المحاذير فيما نحن فيه وان كان الدليل لفظيا اذ المفروض ان جواز فعل الموسع في وقت
المضيق انما يكون لاجل اطلاق ونحن لا نابى عن مثله اذ المحاذير المفهوم منه انما في التصريح بجواز ترك المقدمة غير جارية بل هي تجري فيما
كان الدليل لفظيا نصا على جواز ترك المقدمة كان يقول لعبده امره بالحج ان شئت فلا تذهب فلستر في عدم فهم التناقض والرجوع فيما اذا كان
الاذن في ترك المقدمة من باب الاطلاق لما كان منشاء لبيا حكم اخر وهو وجوب الموسع وكان نفي وجوب المقدمة مستفادا بالالتزام من الامر بالموسع محمولا
على نفي الوجوب الذاتي اذ لا اطلاق له بالنسبة الى نفي الوجوب حتى يفهم من اطلاقه نفي الوجوب ذاتا وعرضيا حتى يلزم التناقض من باب دلالة الاشارة
المستفادة من الامر بالمضيق بالنسبة الى وجوب المقدمة وثالثا بان المستفاد من الامر شيئا الرخصة في الفعل وصحته اي اجزائه عند اتيانه ومحبوبيته
والذي يثبت من الدليل نفي الرخصة المستلزمة للمحاذير واما نفي الصحة التي فيها الكلام هنا فلا دليل عليه فيكون الضد صحيحا فانه الان يبق
ان القدر الثابت هو ان دلالة اللفظ على الرخصة منتفية واما نفس الرخصة في الواقع فوجودها مشكوك فيه فنقول ان صحة الصلوة مثلا
موجودة بدلالة الامر واذا ثبت الرخصة الواقعية المشكوك وجودها بالاجماع المركب **فان قلت** اذا شك في الرخصة فالاصل عدمها واذا ثبت
عدم وجودها في الواقع فلا يوجد الصحة ايضا بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا المركب ضميمة دلالة اللفظ التي هي دليل الخصم واجماعكم ضميمة الاصل دليله

فاعلم

من اللفظ

مضافا الى ما مر من المعارضة

في الضد الخاص

المكلف

في ثمرة الضد الموسع مع المضيق ...

العبثية

الدليل

هو الاطلاق

ثم القول بان الامر يقتضى النهى عن ضده الخاص لفظا تضمنا او التزاما مخالف للاصل من جهة اصالة البرائة عن الاثم الحاصل فى فعل الضد واصالة صحة الضد الثابتة
عن اطلاق الادلة العربية واصالة توقيفية الالفاظ مع التايد باصالة عدم النقل للواضع الى الضد و هكذا فلاحظ الاصول بالنسبة الى الاقوال الاخر منه

وهو دليل فقاهتى فجاعتنا اقوى وثانيا انا نرى ان المولى من اهل العرف يامر عبده بشراء اللحم فى هذا اليوم ثم قال اسقنى ماء معجلا فترك العبد السقى وشرى اللحم وقت السقى لم يكن معاقبا الا على ترك الامتثال بالسقى المعجل ويعد ممتثلا بالامر الموسع ويمكن الجواب عن الوجه الاول بعين تلك الاجوبة وعن الثالث اولا بان التعارض ح انما نشا من الخارج وهو لا تبطلوا الامر نفس الامر بالموسع والمضيق وثانيا بان ذلك على تسليم تمامية انما يتم اذا كانت العبادة الموسعة مما لا يجوز ابطالها بعد الشروع فيها كالصلوة لا مطلقا كما لو وجب عليه قرائة القرآن وجوبا موسعا فترك الازالة واشتغل بالقرائة وثالثا بان اجتماع الامرين الفوريين فى المثال انما نشا من قوله لا تبطلوا اذ لولا لم يلزم منه ذلك فان الامر الموسع اولا اثبت صحة الضد ولم يكن بينه وبين المضيق منافاة كالقضاء مثلا ثم بورود لا تبطلوا حصل امتناع الاجتماع وان كان هو بنفسه ايضا لا يوجب التعارض ولو لم يكن الامر الموسع موجودا فلا بد اما من التاويل فى لا تبطلوا او القول بانه غير شامل لما نحن فيه فيكون المضيق بحاله او من التاويل فى الامر المضيق وابقاء لا تبطلوا بحاله فعلى الاول يبقى الامر بالموسع للاداء وهو الصلوة من دون فورية الاتمام والامر بالمضيق وهو ازالة النجاسة وعلى الثانى ايضا كذلك اى يبقى واجب موسع ومضيق لكن يكون الازالة موسعة واتمام الصلوة واجبة فورية فلا بد ان ينظر الى دليل الامر بالاتمام فطلب طرح فورية ازالة النجاسة فان كان احدهما مقطوعا اخذ به وطرحنا الاخر وان كانا ظنيين تعارضا وتساقطا فيرجع الى اصالة البرائة عن لزوم الاتمام عن فورية الازالة فاذا كان الامر بالاتمام قطعيا بطرح فورية الاداء ويكون الصلوة مضيقة لازم الاتمام والازالة موسعة فتصح صلوته اذا اتمها واذا كان فورية الازالة قطعية بطرح الامر بالاتمام ويكون الصلوة موسعة والازالة مضيقة فلو اتم الصلوة الادائية كانت صحيحة اذ لا يجتمع الامران الفوريان والمفروض ان الامر المضيق لا ينافى صحة الامر الموسع بالذات واذا كانا ظنيين يكون الصلوة والازالة كلتاهما موسعتين فتصح الصلوة فعلى التقادير الثلثة كانت الصلوة صحيحة فاين الامر المضيق الدال على فساد الموسع هذا كله اذا كان التعارض بين لا تبطلوا وفورية الازالة بان يكون اصل الوجوب فى الجانب الاخر قطعيا واذا كان معارض لا تبطلوا نفس الواجب المضيق فيجئ فيه الاحتمالات الثلثة من طرح الامر بالاتمام فى الاداء اذا كان وجوب الازالة والقضاء مع فوريتهما قطعيا فيكون الامر الادائى بالصلوة موسعا والامر بالقضاء مضيقا وتصح الادائية لولى بها المكلف اذ لا امرين فوريين من طرح وجوب القضاء وابقاء الامر بالاتمام فى عكس ذلك فيكون صلوة الاداء ايضا صحيحة اذ لا امر بالقضاء والازالة فان شاء اتم وصحت وان شاء ابطل فعلى التقادير الثلثة تصح الصلوة **فان قلت** اذا كانا ظنيين لم لا تحكم بالتخيير بين الامرين المضيقين وتحكم باصالة البرائة عنهما مع ان احدهما فى الواقع مكلف به قطعا **قلنا** الامر كما ذكرت فان العرف لو علم التساوى بين الامرين المضيقين احدهما مشروط والاخر مطلق لخيرنا بينهما او ذلك ايضا لا يضر لصحة الصلوة كما قلنا لكن الانصاف ان الامرين المضيقين لو ورد احدهما مشروطا والاخر مضيقا يحكم بتقديم المضيق المشروط بعد وجود شرط فلو قال المولى لعبده ركب اليوم الحمل الخل مع السكو ثم قال بعدما تركب علمك الاتمام اى لزم عليك تقديمه حذرا من الضياع ولا اجوز لك التاخير ثم قال له قبل ان تركب اعطنى ماء معجلا فاهل العرف يفهمون انه يعد تارك السقى والعصيان واشتغاله بالتركيب الموسع بالاتمام والتقديم لا السقى فبعد تحقق شرط الواجب المضيق المشروط يطرحون المضيق المطلق وان كان هو عندهم عاصيا لكن على التقادير يصح الصلوة الا اتمام سواء طرحنا الامرين الفوريين وخيرنا بينهما او طرحنا واحدا معينا منهما **ثم ان هذا الجواب** انما يرد على القول بان الامر يقتضى الامر بالضد انكار رد القائل فساد الضد الموسع اى الصلوة والا فيمكن ان يكون مراده عدم جواز اجتماع الامرين فلا يرد لان فى ذلك التقادير نحن حكمنا بصحة الصلوة الا باجتماع الامرين بل اما طرحناهما او طرحنا احدهما هذا كله اذا قالوا بالاقتضاء العقلى واما اذا ادعوا ان الامر يقتضى عدم الامر بالضد عرفا ولفظا وان كان العقل لا يابى عنه فجوابه ما مر من ان بناء العرف على جواز اجتماع الامرين فى ان واحد احدهما موسعا والاخر مضيقا ويعدون الاتى بالموسع ممتثلا من تلك الجهة **فظهر** ان الامر بالشئ لا يقتضى عدم الامر بالضد لا عقلا ولا لفظا واما القول باقتضاء النهى التبعى فهو الحق لان ترك الضد مقدمة لفعل المضيق ومقدمة الواجب واجبة تبعا بالمعنى الذى مر واذا وجبت حرم تركها بالمعنى الذى يقتضيه الوجوب بالمعنى المذكور اى النهى التبعى فيكون المعنى ان المكلف حين ترك المقدمة بارتكاب الضد الموسع معاقب على ترك المضيق بالمعنى المتقدم اى يعاقب على ترك ذى المقدمة عند فعل الضد الذى هو ترك مقدمة المضيق لكن ذلك لا اثم فى الفسق والعدالة لمقارنة ترك المقدمة مع ترك ذى المقدمة هنا فلا يفيد حتى يتم ولما اقتضى هذا النهى التبعى عن فعل الضد عقابا مستقلا عليه فلا مانع من ان مقدمة الواجب ليست واجبة بهذا المعنى واما اقتضاء الفساد فلا يثبت من نحو ذلك النهى فالاصل ايضا صحة الضد واما القول باقتضاء الامر النهى الاصلى عن ضده عرفا وعقلا فهو فاسد اما العرف فقد عرفت انه يحكم بصحة الموسع وانما كان معاقبا بالتاخير الفورى واذا ثبت ان العرف يحكم بصحة الموسع وحصول الامتثال وبعد النهى الاصلى عن الضد وان ذلك واقع عندهم ثبت ان العقل ايضا لا يابى عنه لان كل ما حكم به العقل وكان عليه بناء حاكم العقلاء ايضا نعم قد يحكم العقلاء بشئ والعقل متحير فيه لانه يحكم بخلافه فان النسبة بين القوة العاقلة وطريقة العقلاء عموم مطلق فكل ما حكم العقل حكم به العقلاء ولا ينعكس كليا فكيف يمكن حكم العقل هنا بعدم الصحة مع حكم العقلاء بها واذا ثبت ان العرف والعقل لا يابيان عدم النهى عن الضد ولا تقتضيان النهى عنه بقى الاصول المتقدمة سليمة عن المعارض **فان قلت** ان ترك الضد مقدمة لفعل المضيق وفعل الضد المضيق واجب فترك الضد واجب واذا كان واجبا كان فعله حراما **قلنا** ان كون الترك مقدمة مسلم لكن مرادك من قولك مقدمة الواجب واجبة ان اردت منه الوجوب الاصلى ...

الا لا امر بالقضاء والازالة والمامور به هو الصلوة الادائية الاغير من طرحهما اذا كانا ظنيين فيكون الصلوة الادائية باقية موسعة لا نها لا ... بالاتمام بالمعارضة وههنا الامر بالقضاء والازالة ... منه

ثم الاظهر اقتضاء الامر النهى عن ضده العام عقلا كما هو واضح لفظا لكن التزاما بالمعنى الاعم للتبادر واما الضد الخاص فلا يقتضى الامر النهى عنه لا تبعا لان ترك الضد
مقدمة لفعل ضده كما مر ومقدمة الواجب واجبة تبعا ولقد حصل لصاحبهم عثرات كثيرة اشرنا اليها فى كتابنا الكبير فراجع تتبع

للعقا عليها بنفسها عند تركها فهو ثم فكيف يكون تركها حراما اصليا اذ لا يجوز اختلاف المتلازمين فى الحكم **وفيه** ان التلازم مسلمة لكن عدم جواز
اختلاف المتلازمين فى الحكم ثم اذ قد مر ان كون احدهما واجبا والاخر مباحا جائز وفيما نحن فيه نقول ترك المامور به حرام وفعل الضد مباح لا امر به ولا
نهى عنه ولا دليل على حرمته ولا دليل على عدم الاختلاف بتلك الكيفية مضافا الى انا قلنا ان الاختلاف جائز مطلقا اذا كان من اختيار المكلف فيصح ان
يكون احدهما حراما والاخر واجبا **واما الجواب** بان التلازم مسلمة لكن التلازم هنا من باب العلة والمعلول ومعلول العلة الواحدة فهو مبنى
على مذهب صاحب لم لا على مذهبنا **فان قلت** لو لم يكن الضد الموسع كالصلاة حراما ومنهيا عنه لصح فعله ولو صح فعله لزم اجتماع الامرين
المضيقين فى قوله تعالى لا تبطلوا وفى الاوامر الفورية كما مر قلنا ذلك على فرض تماميته لا يدل على النهى عن الضد بل على عدم الامر به **فقوله** فلم يكن
منهيا الصحيح فعله ممنوع اذ لا ملازمة لامكان استناد البطلان الى عدم الامر لا الى النهى **ثم اعلم** ان صاحب لم قال فى جواب الكعبى ما حاصله ان ترك الحرام
قد يكون مع الصارف اى عدم الارادة وقد يكون بدونه والصارف وقال فى رد المستدل على اقتضاء الامر النهى عن الضد بان الصارف اللازم الوجود مستمر
مع ترك الواجب فيرد عليه مطالبة الفرق بين ترك الواجب وترك الحرام وكيف لا يجوز ترك الواجب بدون الصارف الا ان يقال ان الداعى فى فعل الحرام موجود
غالبا لميل النفس اليه فالصارف الذى هو عدمه قد يكون منتفيا مع ترك الحرام فقد يتحقق ترك الحرام خوفا منه سبحانه تعالى وان لم يكن الصارف موجودا
بخلاف الواجب فان الداعى فيه لم يكن موجودا غالبا لعدم ميل الطبع اليه فالصارف مستمر الوجود مع تركه **وفيه** انه لا يتم كليا اذ قد يحصل ويوجد
الميل الى فعل الواجب ايضا والارادة اليه مع ذلك قد يترك لدواعى خارجية وايضا انه قال فى رد المستدل بان الصارف الاقتضاء لترك الواجب يكون
حراما لان علة الحرام حرام نظرا الى قاعدة من حكم بوجوب المقدمة السببية **ويرد** عليه ان الصارف الذى هو عدم الداعى الذى هو شرط لوجود الواجب
يكون انتفاء للشرط وانتفاء الشرط ليس علة لانتفاء المشروط بل قد يكون مقارنا ومستلزما له فحكمه بكون الصارف علة لترك الصارف فاسد من جهتين
احدهما انا بينا فى رد السلطان فى اسند لاله على عدم كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد ان عدم الشرط ليس علة لعدم المشروط بل مقارن
له والا لزم كون الشرط سببا بل قد يكون انتفاء احد اجزاء العلة التامة مطلقا شرطا ام غيره مقارنا لانتفاء العلة التامة وعلة لانتفاء **وثانيهما**
انه يلزم عليه بناء على كون الصارف علة لترك الواجب بقول بوجوب المقدمة وان كانت شرطا لكون الصارف الذى هو ترك الشرط الذى هو الارادة
حراما لكونه علة للحرام اى ترك الواجب بكون ترك الصارف اى نفس الارادة التى هى شرط واجبا فلا معنى لقوله فى مقدمة الواجب بالتفصيل بين السبب وغيره
بل كان الواجب القول بالوجوب مطلقا حتى الشرط لان عدم الوضوء على مقالته علة لعدم الصلاة فيكون حراما على قاعدته فيكون ترك عدم الوضوء الذى
هو نفس الوضوء واجبا من باب المقدمة وايضا انه مسلم فى الوجه الثانى من الوجهين اللذين نقلهما عن المستدل اجتماع الامر والنهى فى الصارف ولكن اجاب
بان النهى لا يضر فى الواجب التوصلى لكونه ليس على حد سائر الواجبات فيجتمع مع الحرام ويكون مسقطا للتكليف وفيه ان اجتماع الامر والنهى فى الواجب
التوصلى قبيح لان الجميع حرام لان الواجب التوصلى ايضا على حد سائر الواجبات **فالاحسن** فى الجواب عن هذه الصورة هو الترديد بان نقول انا ان قلنا
بان المامور به فى المقدمات ما هو الكلى القدر المشترك بين افراد المقدمة اعنى فرد ما فيصح اجتماع الامر والنهى فيها لان المامور به هو طبيعة المقدمة والنهى
عنه هو الفرد فيكون الجمع مؤديا فيصح الاجتماع **وان قلنا** بان المامور به فى المقدمات ما هو الافراد فنقول ان الامر ينحصر فى الافراد المباحة ولكن
انحصار الامر فى المباحات لا يخرج الحرام عن كونه مقدمة فيحصل الامتثال به وان كان المكلف عاصيا لا ذلك المقدمة الا انه يحصل الامتثال بالواجب
من ذى وجوب اجتماع الامر والنهى فانه قال فى اخر المبحث ان وجوب المقدمة على تقدير القول به مخصوص بحالة امكان المقدمة وهو مع وجود الصارف ممتنع فيه
اولا ان الصارف لو لم يكن مقدورا للمكلف فكيف يحكم بحرمته لكونه علة للحرام الذى هو ترك الواجب ان كان مقدورا فلم لم يتصف المقدمة بالوجوب
باعتبار كونها مقدمة للواجب لا يمكن كون شىء واحد فى ان واحد مقدورا وغير مقدور لشخص واحد وثانيا نقول ان الاشكال ان ذا المقدمة انما
يمتنع مع الصارف بشرط لا لا بشرط كما لا يخفى **ثم انه** رحمه الله قال ان الضد العام قد يطلق على احد الاضداد الوجودية اى ضد ما وقال انه يرجع الى الضد
الخاص باعتبار ان النهى عن جميع الضد مستلزم للنهى عن كل الافراد كما ان ازالة النجاسة بناء على اقتضاء النهى عن الضد الخاص ليس بمنزلة لا تصل
فيكون النهى عن احد الاضداد الى النهى عن الضد الخاص **وفيه نظر** لانا ان قلنا بان ازل النجاسة يقتضى النهى عن الضد الخاص لكان خصوص الصلوة
منهيا عنه فيكون بمنزلة ان يقول الشارع ازل النجاسة ولا تصل فلا يصح الصلوة لانه نظير قوله صل ولا تصل فى الدار المغصوبة وبعبارة اخرى
صار بمنزلة ان يقول افعل الصلوة ولا تفعل الصلوة لكونها ضد الازالة فيكون الجهة تعليلية والجمع امريا والصلوة باطلة **وان قلنا** بانه يقتضى
النهى عن ضد العام بمعنى احد الاضداد الوجودية كان قول الشارع ازل النجاسة بمنزلة قوله لا توجد ضدا ما فيكون صلوة تارك الازالة صحيحة
لان قوله ازل النجاسة ولا توجد ضدا ما نظير قوله صل ولا تغصب فكما ان هذا يستلزم البطلان فكذا هذا لكون الجمع ح مامورا بالرجوع
النهى الى الوصف الخارج اعنى الضدية والغصبية لا يقال ان النكرة فى سياق النفى يفيد العموم الاستغراقى لانا نقول انه يصير بمنزلة قول الشارع
صل ولا توجد غصبا فيكون النهى ايضا راجعا الى الوصف الخارج فظهر ان النهى عن احد الاضداد لا يرجع الى النهى عن الضد الخاص كما عرفت من

في بيان تعليق الامر على الشرط

في تحقيق المنطوق والمفهوم

الثمرة العظيمة في اجتماع الامر والنهي فى ذلك **ضابطة** تعليق الامر على الشرط هل يدل على نفي الامر عند فقد الشرط ام لا وتنقيح الكلام فيه يقتضي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** اعلم ان المنطوق عبارة عن حكم شئ مذكور سواء كان الحكم مدلول اللفظ ام لا نحو زيد قائم ومفهومه اللقب ان عمرا ليس بقائم وفي الغنم السائمة زكوة مفهوم الوصف ان المعلوفة لا زكوة فيها **وقد يجتمع** المفهوم بما كان في المثال الاول لان مفهومه ان زيدا الغير الجالس او الضاحك ونحوه ويشكل الامر في مفهوم الشرط كان جاءك زيد فاكرمه فان الشرط في مفهوم الشرط ان يكون المفهوم والمنطوق ذاتا واحدا فمنطوق المثال المذكور وجوب اكرام زيد عند مجيئه ومفهومه عدم وجوب اكرام زيد ان لم يجيئه فاتحد الشئ الذي له الحكم في المنطوق مع الشئ الذي له الحكم في المفهوم وقد قلنا ان المفهوم عبارة عما علم عن حكم شئ مذكور فلم ينعكس التعريف ومن هنا ظهر خطاء من قال في اية النبأ ان مفهوم الشرط ان جاءكم عادل فاقبلوا ولا تتبينوا لما عرفت من اشتراط اتحاد ذات الموضوع في المفهوم والمنطوق في مفهوم الشرط نعم ما قاله هو مفهوم الوصف وهو الفاسق فان مفهومه غير الفاسق اعم من العادل بخصوصه او العالم **ويمكن الجواب** بان الموضوع في مفهوم الشرط مختلف مع موضوع المنطوق ايضا وان كان ذات الشخص واحدا فيهما فان ما له الحكم في المنطوق زيد الجائي وفي المفهوم زيد الذي لم يجئ فالقيد جزء للموضوع فيختلف ما له الحكم في المقامين وهكذا في كل مثال لمفهوم الشرط وقد يعرف المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وتحقيق الكلام فيه انهم اختلفوا في ان المفهوم والمنطوق هل هما وصفان للدلالة ام للمدلول اي الحكم يظهر من بعض الاول ومن بعض الاخير والظاهر انه لا بل يكونهما وصفين للموضوع والحق كونهما وصفين في الاصطلاح للمدلول فان المتبادر للمفهوم ان المتبادر منهما الذي لا الدلالة فانهم يقولون ان الدلالة منطوقية فالاتيان بياء النسبة دليل على انهما ليسا وصفين للدلالة فاطلاق المفهوم والمنطوق و حملهما على الدلالة او للموضوع خلاف المصطلح فنقول ان لفظ ما في تعريف المنطوق اما كناية عن الموضوع اي ما له المدلول او عن الحكم اي المدلول وعلى الاول يحتمل معاني ثلثة الاول ان المنطوق موضوع دل عليه اللفظ حال كون ذلك الموضوع في محل النطق **الثاني** ان المنطوق موضوع دل على حكمه اللفظ حال كون ذلك الموضوع في محل النطق **الثالث** ان المنطوق موضوع دل على حكمه اللفظ حال كون ذلك الحكم في محل النطق **وعلى الثاني** يحتمل معنيين **الاول** ان المنطوق مدلول اي حكم دل عليه اللفظ حال كون موضوع ذلك الحكم في محل النطق **والثاني** ان المنطوق حكم دل عليه اللفظ حال كونه موضوع ذلك الحكم في محل النطق والمعنى الاول فاسد لانه خلاف المصطلح لاستلزامه حمل الموضوع على المنطوق مع انه وصف للحكم **وكذا الثاني والثالث** لما ذكر مضافا في الثاني الى انه لا يحصل الفرق بين المفهوم والمنطوق اذ على هذا المعنى يصير المعيار في الفرق بينهما كون الحكم في محل النطق وعدمه وقد قلنا ان المعيار في الفرق كون ما له الحكم في محل النطق وعدمه وكذا الرابع لما ذكرنا بقولنا مضافا والخامس لا يرد عليه شئ تمام لكنه خلاف الظاهر من التعريف وما ذكرنا في تعريف المنطوق عن الاحتمالات والايرادات جار في تعريف المفهوم فهذا التعريف فاسد بل الذي ذكرناه اولا ليس فاسدا لانه جعل المعيار في الفرق كون الموضوع مذكورا وعدمه وعلى ذلك يصير مفهوم الحصر في قولنا انما زيد قائم منطوقا اذ الموضوع في المفهوم ايضا هو زيد المذكور ولا يتمشى فيه التوجيه الذي ذكرنا في مفهوم الشرط باخذ الوصف قيدا فلا ينعكس تعريف المفهوم ولا يطرد تعريف المنطوق وكذا يكون مفهوم الاية الشريفة ومنهم من ان تامنه الاية الشريفة منطوقا فان مفهوم الجملة الاولى ان من يؤده قنطارا يؤده دينارا بطريق اولى ومفهوم الجملة الثانية ان من لا يؤده القنطار لا يؤده دينارا بطريق اولى فالموضوع مذكور في كل من الجملتين في المفهوم والمنطوق وكذا الكلام في اية التافيف وايضا يلزم عليه ان يكون مقدمة الواجب على القول بالدلالة اللفظية مفهوما اذ الموضوع والمفهوم كلاهما غير مذكور مع انه منطوق عندهم فلا يطرد تعريف المفهوم ولا ينعكس تعريف المنطوق وكذا قوله رفع عن امتي الخطاء من المنطوق مع ان الموضوع وهو المواخذة غير مذكور فيه فيكون مفهوما وكذا قوله تعالى واسئل القرية من المنطوق اي الاهل غير مذكور فيلزم عدم انعكاس المنطوق وعدم اطراد المفهوم الا ان يجاب عن الاخير بان المواخذة والاهل مقدران والمقدر كالمذكور وان المراد من المذكور اعم من ذلك ومحصل الكلام ان المعيار في الفرق بين المنطوق والمفهوم اما وجود الموضوع وعدمه فقد عرفت انه مستلزم لعدم الانعكاس والاطراد من الطرفين واما وجود الحكم وعدمه فهو مستلزم لانتقاض المنطوق بالمفهوم كما في وجوب مقدمة الواجب على القول بالدلالة اللفظية فان الحكم غير مذكور فيه كالموضوع واما وجودهما في المنطوق وفقدهما معا في المفهوم فهو مستلزم للانتقاض طردا وعكسا مضافا الى لزوم الواسطة بين المفهوم والمنطوق واما وجودهما في المفهوم سواء وجد احدهما في المفهوم ام لم يوجد شئ منهما فهو مستلزم لانتقاض المنطوق بالمفهوم في وجوب مقدمة الواجب على القول المذكور واما وجود احدهما في المنطوق وفقدهما جميعا في المفهوم فهو مستلزم لما استلزمه الاول فاقل الاحتمالات الاخير وقد امر **الرابع والثاني** لكن على ما اخترناه من عدم وجوب المقدمة لفظا لا يلزم محذور فالاحسن في التعريف بحيث يصح على كل الاقوال ان لا يؤخذ لفظ المفهوم فقد اشترك معنويا بين المفهوم الموافق والمخالف وبقى ان المفهوم هو مدلول اللفظ ثانيا بطريق الاولوية او مدلول يكون مخالفا لما استفيد من اللفظ

في بيان الفرق بين المنطوق والمفهوم

اولا

في المنطوق والمفهوم

في تقسيم المنطوق

اولا والمنطوق ما عداه ذلك من الدلالات اللفظية فلابد من محذورا اصلا **اقول** وح يدخل دلالة الامر بشيء على النهي عن ضده الى المفهوم المخالف وليس بمفهوم ما في الاصطلاح **ثم اعلم** ان المنطوق اما صريح وهو ما كان فيه الموضوع اي ما سوى الحكم من المتعلقات مذكورا في الكلام مع الحكم وذلك لا يصير الا في الدلالة المطابقية كاكرم العالم واما غير صريح وهو ما سوى ذلك واما الدلالة التضمنية فليست من الدلالة اللفظية حتى يكون داخلة في المفهوم والمنطوق بل من الدلالة العقلية التبعية فلا وجه لعد بعض اياها من المنطوق ثم المنطوق الغير الصريح على اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم او لا وعلى الاول اما ان يتوقف صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا عليه او لا **اما الاول** فهو دلالة الاقتضاء كقوله ص رفع عن امتي تسعة الخطاء وقوله اعتق القائل اعتق عبدك عني على الف ففي المثال الاول لو لم يقدر المؤاخذة صار كذبا وفي الثاني لو لم يقدر الاهل لما صح عقلا وفي الثالث لو لم يقدر قوله مملكا لي على الف لما صح شرعا اذ لا عتق الا في ملك وكل تلك الامثلة منطوق اذ ليس بمفهوم موافق ولا مخالف بل ليست حكما اخر ولا انها منطوق غير صريح فلعدم ذكر الموضوع اي ما سوى الحكم من متعلقات الحكم اجمع فيها فمن الاول حذف المؤاخذة ومن الثاني الاهل ومن الثالث قوله مملكا لي اياه والثاني دلالة التنبيه والايماء وهو ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عقلا ولا شرعا عليه لكنه مقترن بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه العلية فالمدلول هو علية ذلك الشيء للحكم كقوله ع كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فعلم منه ان الوقاع علة لوجوب الكفارة اما عدم كونه مفهوما موافقا او مخالفا فظ واما عدم كونه صريحا فلعدم ذكر الحكم اي العلية في الكلام فان المراد من الحكم اعم من الوصف **واما الثاني** من القسمين اي ما لم يقصد فيه الدلالة بل يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على المتعارف في المحاورات كدلالة الايتين على اقل الحمل فانه غير مقصود منهما بل المقصود من احدهما بيان تعب الام في الحمل والفصال ومن الاخر بيان اكثر مدة الفصال فهو دلالة الاشارة اما عدم كونه مفهوما موافقا او مخالفا فظ واما عدم الصراحة فلعدم ذكر اقل الحمل فيهما وعدم ذكر ستة اشهر ايضا **ثم انهم** عدوا دلالة الاشارة من المنطوق الغير الصريح مع ان المنطوق لابد ان يكون من الدلالات اللفظية لان المقسم في باب المنطوق والمفهوم هو دلالة اللفظ ومدلول اللفظ ولا ريب ان مدلول اللفظ لابد ان يكون مقصودا منه واما في دلالة الاشارة كالايتين فلا قصد للفظ لابد له على الحكم بل العقل بواسطة ملاحظة اللفظ يحكم بذلك فهي من الدلالة التبعية العقلية كالتضمن ففي كلماتهم تناقض فالاولى اخراجها من اقسام المنطوق كالتضمن وايضا مثل قولنا اسد يرمي ليس مفهوما موافقا ولا مخالفا ولا بدلالة الاشارة اذا جعلناها من اقسام المنطوق ولا بدلالة التنبيه والايماء وهو ظ ولا بدلالة الاقتضاء اذ الظ من تمثيلهم بالامثلة المذكورة للاقتضاء انه منحصر في مجاز الاعراب اي مجاز الحذف او يكون من جنس الجهل فان الشرع ايضا قرينة عقلية في مقابل القرينة اللفظية ولا بالمنطوق الصريح لانهم جعلوه عبارة عن دلالة المطابقة وهو ظاهرها المعنى الحقيقي لا المجازي فلابد اذن من اخراج كلماتهم عن ظواهرها اما بجعل مثل اسد يرمي داخلا في المنطوق الصريح بجعل تعريف المنطوق الصريح اعم من كونه مدلولا للدلالة المطابقية الظاهرة وغيرها بان يق الصريح ما كان فيه الموضوع والحكم مذكورا بلفظ ظاهر تام غير ظاهر ليشمل المجازات التي قرينتها لفظية فهي اذن منطوق صريح اما كونها منطوقا فظ واما كونها صريحا فلان الرجل الشجاع مذكور بلفظ مجازي مطابق وهو الاسد واما بادخال المجازات في دلالة الاقتضاء ويق انها مما يتوقف صحة الكلام عليه عقلا بجعل المراد من العقلي اعم من العادي فان القرينة العادية اعني عدم اعتياد الرمي من الحيوان المفترس واعتياده من الرجل الشجاع صارت قرينة بحمل الاسد على الرجل الشجاع فهو من المنطوق الغير الصريح اما كونه منطوقا فظ واما كونه غير صريح فلان المذكور حقيقة رجل الشجاع صريحا بنحو الحقيقة فاذن يوجد في تعريف الصريح ان يكون الدلالة على الحكم والموضوع باللفظ الحقيقي **ثم اعلم** ان المفهوم اما موافق وهو ما كان اللفظ دالا بالدلالة الاصلية على حكم اخر ثانيا بطريق الاولوية ويسمى بفحوى الخطاب ولحن الخطاب والقياس الجلي ومفهوم الموافق وطريق الاولوية والقياس بطريق اولى ثم الاولوية اما ان يكون من المفهوم اذا استفيد من العقل بواسطة ملاحظة اللفظ كما في رواية بان في قطع الاصابع واما مخالف وهو على اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة اي المشتق كالسائمة والمعلوفة ولا يشمل الوصف النحوي كجاءني زيد الذي ضرب فانه مفهوم القيد ولا مثال زيد قائم نعم جاءني رجل قائم من مفهوم الوصف ومفهوم القيد كالحال والتمييز ونحوهما والنسبة بين الاخيرين وسابقه عموم من وجه كالحال المشتق فانه وصف وقيد وهذا راتب دخلا فانه قيد لا وصف ورجل قائم فانه وصف لا قيد ومفهوم الحصر وهو ما كان فيه حرف حصر او قدم فيه ما من حقه التاخير نحو الامير زيد ومفهوم اللقب والمراد اسماء الاعيان والظ دخول اسم المعنى كالمصدر فيه ايضا ومفهوم الزمان كاضرب يوم الجمعة واما اضرب في المسجد نحوه فهو مفهوم القيد لا يصطلح عندهم التسمية بمفهوم المكان ومفهوم العدد والمراد منه الدلالة على نفي ما زاد عن العدد المذكور واما عدم جواز الاقل فهو من المنطوق اذ لا يحصل الامتثال بالعشرة مثلا بالاقل منها ثم اعلم انه لا ريب في عدم جواز ارادة المفهوم المخالف بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق ولا ريب انه مستنكر عرفا فلا يقولون في الغنم السائمة زكوة يجوز اعلام عدم جواز زكوة المعلوفة واما المفهوم الموافق فقيل كذلك انه ان قلنا ان دلالة مثل لا تقل لهما اف على ما فوق الاف من الاذى انما هي لاجل كون تلك امثالهم

في تقسيم المفهوم الى الموافق والمخالف

الالفاظ منقولة عن المعنى اللغوي الى مطلق النهي عن الاذى مثلا ونحوه فيجوز ارادة المفهوم من اللفظ دون المنطوق بان يريد من هذا الكلام النهي
على ما فوق الاف من الاذى ولا يريد النهي عن الاف لكن مع القرينة كما هو المفروض لانه يصير من باب العام المخصص وهو حجة في الباقي وان قلنا
بعدم النقل بل لكون الدلالة على حرمة ما فوق الاف من الاذى من باب مفهوم الموافقة فلا يجوز ارادة المفهوم فقط بعد قيام القرينة على عدم ارادة
المنطوق **وفيه** ان صحة استعمال تلك الالفاظ في النهي عن مطلق الاذى ونحوه في الجملة اعم من كونه حقيقة ومجازا اما الاولى فبينة وان لم يكن المنطوق
مرادا بل ذلك اقرب المجازات في تلك الالفاظ واشيعها ان لم نقل بالنقل فيها لان الاستعمال صحيح سواء كان من باب الاستعمال المجازي في المفهوم والنقل فاذا
قامت على عدم ارادة المنطوق فلا بد من الحمل على المعنى المجازي اي المفهوم لانه اقرب واشيع نعم على القول بالمفهومية لا يمكن ارادة المفهوم من باب دلالة الالتزام بل ارادة
مراد هذا المفهوم من باب الاستعمال المجازي حذرا عن الغلط ويكون كالعام المخصص على القولين فلا يطرح الخطاب على التقديرين ولو كان المفصل هو ما ذكرناه من انه
لو كان من باب المفهوم لم تكن ارادته بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق من باب دلالة الالتزام فهو صحيح لكن ذلك لا يثبت عدم الجواز اذ الجواز
المطلق على القول بالمفهومية وعدم النقل **المقدمة الثانية** الشرط محركة العلامة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها وقد يقال شرط الحجام اذا بزغ
الجلد بمبضعه ولم يذكره ولعله ماخوذ من المتحرك واما الشرط بالسكون فهو لغة الالزام والالتزام وفي عرف الفقهاء والاصوليين ما يتوقف عليه وجود
الشيء ولا يلزم من وجوده وجوده كما انه يلزم من عدمه عدمه فمتى اطلق هذا اللفظ في كلامهم حمل على مصطلحهم واما في العرف العام فيحتمل ان يكون ذلك
اللفظ حقيقة في الملزوم اي ما يلزم من وجوده وجود الشيء لا بمعنى توقفه عليه كقولك الانسان شرط للحيوان اي ملزوم له لكن لا يلزم من عدمه
من الوجود الملزوم عدم اللازم ويحتمل ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين السبب والملزوم وهو مطلق لزوم الوجود من ذلك ولهذا قيد لزوم العدم من العدم كما في
السبب او عكسه كما في الملزوم ويحتمل ان يكون حقيقة في الشرط بالمعنى المصطلح عند الفقهاء والسبب اي مطلق ما يلزم من عدمه عدمه انتفى تلك الوجوه كلها
انه لا سبيل الى الثاني منها اذ لا يقال الانسان شرط الحيوان بل يصح سلب الشرطية عنه بالنسبة اليه وليس هذا المعنى متبادرا من لفظ الشرط ولا الى الثالث اذ لو صح الثاني
لصح اطلاق الشرط على الانسان بالنسبة الى الحيوان من باب اطلاق الكلي على الفرد مضافا الى صحة السلب عنه وعدم تبادره بقي الاشكال في الثلثة الاخرى والحق
انه لا اخير منها عند العرف العام بعد القطع بانه يطلق حقيقة عندهم على السبب والشرط الاصولي لكن الشك في كون كل واحد منهما انه حقيقة على نحو الاشتراك
اللفظي ام هو للقدر المشترك فيكون اطلاقه على الشرط والسبب من باب اطلاق الكلي على الفرد والحق الاخير لوجهين **الاول** تبادر القدر المشترك
في ذلك اللفظ عندهم **والثاني** انا نراهم يطلقون لفظ الشرط على السبب والشرط الاصولي ولا يصح سلبه عنهما فالقول بكونه حقيقة في احدهما دون الاخر غير
محتمل وانما الامر دائر بين الاشتراك اللفظي والمعنوي والاجراء اولى للغلبة واصالة عدم تعدد الوضع **فان قلت** ان الشرط في اصطلاح الفقهاء حقيقة في
المعنى الخاص كما مر فلو كان الشرط في العرف العام مشتركا معنويا لزم النقل في عرف الاصوليين عن المعنى الموجود في العرف العام الى المعنى الخاص والنقل مستلزم
لمخالفة اصول ثلثة وهي الوضع للمعنى المنقول عنه والمنقول اليه ثم هجر المعنى المنقول عنه وكل الثلاثة خلاف الاصل ولو كان الشرط في العرف العام
مشتركا لفظيا لم يلزم في عرف الاصوليين نقل بل يكون اللفظ مختصا عندهم باحد المعنيين الموجودين في العرف العام وهو ليس مستلزما لمخالفة اصول
ثلثة الوضع للمعنيين وهجر المعنى السببي في عرف الاصوليين وكل الثلاثة خلاف الاصل فتساوى الاحتمالان فما وجه ترجيح الاشتراك المعنوي في العرف العام
على اللفظي **قلنا** ان الاشتراك المعنوي اغلب فهو يصير مرجحا بعد تساويهما من حيث الاصول الاعتبارية مضافا الى ان محل كلامنا انما هو في العرف العام
والامر فيه دائر بين الاشتراك اللفظي والمعنوي ولا ريب ان المقام من تلك الجهة يقتضي ترجيح ما هو الارجح في تلك الجهة وان استلزم الترجيح هنا خلاف اصل
اخر في غير المقام اي في غير العرف العام من بين الاصطلاحات فانه لا يوجب عدم الراجحية في المقام من حيث هو **واما** في عرف النحاة فالشرط يطلق على ما يلي حرف
الشرط في الجملة لكن لا شك في انه حقيقة عندهم في مطلق ما يلي حروف الشرط حتى ما يلي ان الوصلية كقوله ان عملت خيرا تجز به وان كانت مثقال ذرة وحتى ما لم
يكن سببا بل كان ملزوما بالمعنى الذي مر انفا كقولك ان كان هذا انسانا كان حيوانا ام يختص بمثل ان جاءك زيد فاكرمه اي بما اذا كان التالي سببا
الظاهر عدم اطلاقهم اياه حقيقة على الاول بل لعل جعلهم ان الشرطية قسيما للوصلية ولا اشكال في اطلاقهم اياه على الثالث واما الاشكال في الثاني فلا
نعلم انهم يطلقون عليه الشرط في اصطلاحهم ام لا وعلى فرض اطلاقهم اياه عليه كالاخير هل هو يكون ذلك الاطلاق في الاخير من باب اطلاق الكلي على الفرد
بان يقال ان اللفظ لم ينقل عن معناه العرفي عندهم اعني مطلق الموقوف عليه الى معنى اخر اي خصوص ما يلي حروف الشرط بل الاطلاق في الاخير من باب اطلاق
الكلي على الفرد وفي الثاني من باب المجاز ام ذلك لاجل حصول اصطلاح جديد عندهم فالاشكال في تشخيص محل الاطلاق وفي كيفيته لكن الحق في المقام الاول
انك عرفت انهم لا يطلقون الشرط على ما يلي ان الوصلية والظاهر اطلاقهم الشرط على القسم الثاني كالثالث فان المتبادر من الشرط في كلامهم اعم من القسمين بل هم
يقولون اذا كان جملة فعلية فحكمه كذا او اسمية فحكمه كذا ويجرون احكام جزاء الشرط في القسمين وفي المقام الثاني الحق ان لفظ الشرط في عرف النحاة
منقول عن معناه العرفي الى مطلق ما يلي ادات الشرط وكان سابقا على الجزاء فخرج ان الوصلية لانه لا جزاء له والدليل على النقل تبادر خصوص ما يلي حرف
الشرط بالنحو المذكور من كلامهم وعدم تبادر مطلق الموقوف عليه وان لم يكن في الجملة التركيبية فلا يطلقون الشرط على الجنابة مثلا مع انها سبب الغسل

في بيان معنى الشرط

بيان معنى الشرط في عرف النحاة

وايضا

وايضاً لا يصح سلب الشرط عندهم عن خصوص مدخول حرف الشرط بالنحو المذكور بوصف الخصوصية ويصح السلب عندهم عن كلي الموقوف عليه **ثم الظاهر** ان اللفظ ليس مشتركاً لفظياً عندهم بين القسمين الاخيرين بل المنقول اليه القدر المشترك بينهما وهو مطلق مدخول حرف الشرط بالنحو المتقدم **المقدمة الثالثة** اعلم ان الهيئة التركيبية المصدرة باداة الشرط قد يطلق ويراد بها التعميم كما في ان الوصلية ونحوها وقد يطلق ويراد بها سببية الاول للثاني اعني لزوم انتفاء الثاني من انتفاء الاول ووجود الثاني من وجود الاول وسببية الاول للثاني من لوازم العقلية العلم بانتفاء الاول من انتفاء الثاني لكن ليس هذا مقصود المتكلم من هذا الكلام بل يريد محض استلزام وجود الاول لوجود الثاني وانتفاء الاول لانتفاء الثاني وقد يطلق ويراد بها استلزام وجود الاول لوجود الثاني من دون نظر الى ان انتفاء الاول مستلزم لانتفاء الثاني او انتفاء الثاني كاشف عن انتفاء الاول كما في الاية الشريفة اذا نودي للصلوة وقولك ان كان هذا انساناً كان حيواناً **وقد يطلق** ويراد بها استلزام وجود الاول لوجود الثاني وكشف انتفاء الثاني عن انتفاء الاول كالاية الشريفة لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقد يطلق ويراد بها توقف الحكم بالجملة الاولى على وجود الثاني لا توقف نفسها عليه كقولك ان نزل الثلج فالزمان شتاء اذ ليس المراد ان وجود الشتاء في الواقع موقوف على نزول الثلج بل المراد ان حكمي بكون الزمان شتاء فرع نزول الثلج **المقدمة الرابعة** في تحرير محل النزاع فنقول لا شبهة في عدم كون لفظ الشرط محلاً للنزاع ولا في عدم كون الشرط الاصولي محلاً للنزاع بان يكون نزاعهم في ان معنى ان جاءك زيد فاكرمه هل هو عدم الوجوب عندهم عند عدم المجيء ام لا مع ان زيداً لو جاء لم يجب فان ذلك خلاف الوفاق هنا لان اللزوم الاول للثاني هو معنى المنطوق ولم ينكره احد حتى القائل بعدم حجية المفهوم ولم ينقل منهم وجود المفهوم بلا منطوق او انتفاؤهما معاً فاستدلال العلامة عليه الرحمة على حجية مفهوم الشرط بان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط فلو لم يستلزم عدمه عدمه لم يكن شرطاً لخلطه بين الاصطلاحين وبصحة ارادة المفهوم المخالف دون المنطوق وبطلان الثاني ظاهر بما مر وكذا الاول اذ الواقع بعد ان واخواته قد يكون شرطاً لغوياً وقد يكون سبباً وعلى التقديرين هو داخل في النزاع فظهر ان محل النزاع من مصاديق لفظ الشرط هو الشرط النحوي ولا بد من تحرير محل النزاع من جهات خمس **اما الاولى** فالحق ان النزاع في حجية مفهوم الشرط انما هو في الدلالة اللفظية لا العقلية لان البحث من المبادي اللغوية ومن شانها كون النزاع لغوياً ولفظياً لا عقلياً الظهور عنوانهم في ذلك كقولهم اذا علق الامر بشرط فهل يفيد الانتفاء عند الانتفاء او يفهم منه ذلك ام يدل على ذلك ام لا ولان النزاع لو كان في الدلالة اللفظية لكان في النزاع ثمرة وهي انه عند فقد القرينة يحمل اللفظ على ارادة المفهوم على القول بحجية المفهوم لدلالة اللفظ عليه عنده بالوضع وعلى القول بعدم الحجية يحمل على ارادة المنطوق فقط **واما اذا** كان النزاع عقلياً فلا ثمرة للطرفين عند العمل بل كلاهما يعملان بالمنطوق فقط **واما** منكر الحجية فواضح **واما القايل** بالدلالة العقلية فلان غاية ما دل عليه العقل هو عدم كون تعليق الحكم بالشرط بلا فائدة لئلا يلزم ارتكاب القبيح من الحكيم واما كون تلك الفائدة وهي ارادة المفهوم فلم يدل عليه العقل اذ احتمال وجود فائدة اخرى مخرجة للكلام عن اللغوية فلا بد له من الاخذ بالمنطوق الذي هو المتيقن والتوقف في ارادة المفهوم حتى يظهر ارادته فلا يكون بين القولين ثمرة عملاً ثم مضافاً الى ان النزاع في الدلالة العقلية بالمعنى الذي يدعيه هذا الشخص من عدم امكان خلو التعليق عن الفائدة مما يحكم به كل احد فان اسناد القبيح الى الحكيم قبيح فهذا يقول به كل الاصحاب حتى المنكرين لحجية المفهوم فاذا لم يكن هذا قابلاً للنزاع انحصر النزاع في الدلالة اللفظية لا فتامل لكن نحن نتكلم من كل من الدلالتين **واما الجهة الثانية** فالحق فيها ان النزاع في سنخ الدلالة اللفظية وان نازع القائلون بالدلالة في الكيفية ايضاً ويشهد عليه استدلال المنكرين بانتفاء الدلالات الثلث المطابقة والتضمن والالتزام لكن من المثبتين من يدعي التضمن ومنهم من يدعي الالتزام **واما الجهة الثالثة** فالحق فيها ان النزاع اعم بالنسبة الى الحروف والاسماء المتضمنة لمعانيها ويشهد عليه استدلالهم بموثقة ابن بكير من الاية فمن لم يستطع منكم طولا **واما الجهة الرابعة** فالحق فيها ان النزاع يعم ما اذا كان الجملة الجزائية انشاء ام اخباراً ويشهد عليه تفصيل بعض بين الانشاء والاخبار فنفاه لا للمطلقين نفياً واثباتاً **واما الجهة الخامسة** فالحق فيها ان النزاع في افادة الهيئة التركيبية المفهوم وعدمها لا في افادة ادوات الشرط ذلك وعدمها كما هو ظاهر عباراتهم بل هو صريح بعضهم لكن لا بد ان يتامل في ان التعليق هل يستفاد من الهيئة التركيبية ام من الادوات فقط ويمكن ادعاء الاخير بان يقال بمجرد سماع اداة الشرط يفهم التعليق وان لم يسمع تاليها الا ان يقال ان فهم ذلك للعلم السابق بان الجملة المتكلم بها شرطية فيفهم التعليق لا من محض لفظ اداة الشرط بل ينتقل من سماعها الى مجيء الجملة الشرطية فينتقل المخاطب الى ان المتكلم يريد التعليق **المقدمة الخامسة** اعلم ان مقتضى اصالة عدم الدلالة بمعنى قاعدة التوقيف في اللغات واصالة عدم الوضع للمفهوم عدم كونه ملتفتاً اليه واصالة البراءة عن التكليف فيما كان المفهوم مخالفاً للاصل واصالة عدم التقييد والتخصيص فيما اذا كان المفهوم معارضاً لمطلق او عام وموجباً لتقييد ذلك المطلق او تخصيص ذلك العام عدم دلالة اللفظ على المفهوم لكن الثاني من الاصول الاربعة غير معتبر عندنا مع ان قاعدة الاشتراك المعنوي هو كون الموضوع له نفس المنطوق ليس الا فلا اصل بهذا المعنى ايضاً نعم يقتضي ذلك لان تلك الهيئة استعملت في افادة السببية وفي افادة لزوم وجود الثاني من وجود الاول وارادة الاستدلال من انتفاء الثاني على انتفاء الاول كالاية الشريفة لو كان فيهما الهة

محل النزاع

في عدم دلالة اللفظ على المفهوم

في المفاهيم

الا الله لقصدنا والقدر المشترك بين المعنيين مطلق استلزام وجود الاول وجود الثاني وقد استعملت تلك الهيئة في القدر المشترك كثيرا كما في الاية الشريفة اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة وقد مران القاعدة حينئذ الحكم بوضع اللفظ للقدر المشترك عند الشك في الموضوع له **اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم** انهم اختلفوا في حجية مفهوم الشرط وعدمها على اقوال **ثالثها** انه حجة في الانشاء لا الاخبار **ورابعها** انه حجة في الشرع لا غير والحق انه حجة مطلقا **لنا** تبادر السببية من تلك الهيئة اذا تجردت عن القرائن فان المتبادر من ان جاءك زيد فاكرمه هو ان الشرط في اكرامك اياه مجيئه اليك ولا دليل الا خبر يفيد السببية فكذا الاول ومراد صاحب المعالم من قوله ان جاءك زيد فاكرمه نادلة بمنزلة قولنا الشرط في اكرامك اياه مجيئه اليك هو ان الثاني يفيد السببية لقضاء العرف فكذا الاول وليس مراده الشرط الاصولي حتى يقال انه خلط بين الاصطلاحين هذا ولكن نحن لا نرى منافرة في قولنا ان كان هذا انسانا كان حيوانا والحال ان المفهوم غير مراد منه **واذا عرفت** كون تلك الهيئة حقيقة في السببية وان مفهوم الشرط حجة **فاعلم** ان الحق كون الدلالة التزامية لا تضمنية لان الاحتمالات المتصورة حينئذ ستة كون الهيئة التركيبية موضوعة لوضعين مرة للمنطوق وحده واخرى للمفهوم وحده وكونها موضوعة كذلك لكن باسقاط قيد الوحدة وجعل الوضع لا بشرط وكونها موضوعة بوضع واحد لكل من المفهوم والمنطوق بشرط انضمام كل الى الاخر كما هو سبيل اللفظ الموضوع للعموم وكونها موضوعة للمركب منها اي الهيئة التركيبية وكونها موضوعة للمفهوم بشرط تقييده بالمنطوق والانتقال منه اليه وكونها موضوعة بعكس ذلك الاخير لا سبيل الى الاول لان المشترك مقتضاه الاجمال عند الاطلاق ولا اجمال في تلك الهيئة اذ من يقول بعدم حجية المفهوم يحملها على المنطوق فقط ومن يقول بحجية المفهوم يحملها على المنطوق والمفهوم معا ولان ارادة المفهوم فقط من تلك الهيئة لا يجوز اتفاقا ولو مجازا كما مر ومقتضى الاشتراك اللفظي الجواز بل القدر المتيقن في المشتركات ارادة معنى واحد منها ولانه لو كانت لفظية مشتركة بين المنطوق والمفهوم لوقع الخلاف في جواز استعمال الهيئة فيهما معا في اطلاق واحد مع انه جائز اتفاقا بخلاف المشتركات فانه محل خلاف ولانها لو كانت مشتركة بينهما لفهما منه دفعة واحدة لانه يفهم المنطوق اولا ثم ينتقل منه الى المفهوم **فان قلت** ربما يكون بعض معاني المشترك اظهر من بعض فينتقل اليه اولا ثم الى الاخر ولعل ما نحن فيه من هذا الباب **قلنا** ذلك مسلم لكن لا يصير في المشترك الانتقال الى الاظهر سببا للانتقال الى الاخر وما نحن فيه من قبيل الاخير كما في الالتزامات ولانها لو كانت مشتركة لكان الاستعمال فيهما معا مجازا اتفاقا اذ الكل متفقون على ان الوحدة لو كانت جزء من المعنى كان الاستعمال في المعنيين مجازا لالغاء الوحدة والحال انه لا اتفاق على المجازية هنا ولا الى **الثاني** للوجوه الاربعة الاولية في سابقه **مضافا** الى الاجماع على بطلان هذين الاحتمالين **ولا الى الثالث** لانه لو كان وضع الهيئة للمفهوم والمنطوق بطريق العموم لزم كون الذهن منتقلا اليهما كاستواء العمومات لا على الترتيب كما في الالتزامات **فان قلت** يمكن اشتهار بعض افراد العام فيسبق الى الذهن **قلنا** الجواب مامر في الاحتمال الاول **ولانه** لو كان الوضع بطريق العموم لزم جواز استعمال الهيئة في المفهوم فقط لانه احد افراد العام للاتفاق على جواز استعمال العام في بعض افراده والحال انهم اتفقوا هنا على عدم الجواز **ولا الى الرابع** لانه لو كان كذلك لجاز استعمال اللفظ في معنا التضمني اي المفهوم فقط او المنطوق فقط **وقد عرفت** عدم جواز الاستعمال في المفهوم فقط اتفاقا ولو مجازا فتامل ولان المتبادر من الهيئة اولا هو المنطوق ثم المفهوم ولو كان الموضوع له المركب لتبادر الذهن اولا الى الهيئة التركيبية لانه يفهم لانه احد الجزئين اولا ثم ينتقل بسببه الى الجزء الاخر **ولا الى الخامس** لانه لو كان كذلك لتبادر المفهوم اولا ثم المنطوق والامر بالعكس ولانه لو كان كذلك لجاز الاستعمال في المفهوم فقط اذ

في حجية مفهوم الشرط وعدمها

في كون دلالته التزامية

في ان اللفظ موضوع لهما او للمنطوق او المفهوم

بجعوم

يجوز استعمال اللفظ الموضوع للمقيد مع طرح القيد وقد عرفت انه بالنسبة الى المفهوم لا
يجوز فتعين الاخير فظهر ان الحق هو كون الدلالة على المفهوم التزاما ثم اعلم ان الدال
على السببية والتعليق هو كلمة ان واخواتها لا الهيئة التركيبية لوجوه الاول الاصل اذ لا شك في
المقام في الافادة والاستفادة والمستفاد واما الشك في ان المفيد للسببية ما ذا فان كان معنى ان و
اخواتها هو السببية وحصل الاستفادة والمستفاد واما الشك في ان المفيد للسببية منهما فهو المطلوب والا فان كان
المفيد للسببية الهيئة التركيبية لزم تعدد الوضع وضع لادات الشرط الموضوعة لمعنى قطعا واخر للهيئة لافادة
السببية والاصل عدم وضع الهيئة التركيبية ثانيا لاصالة اتحاد الوضع الثاني ان المتبادر من مجرد
سماع الادوات قبل سماع ما بعدها هو السببية الا ترى انه لو قال اذا بلغ الماء فتذكر لا ينجسه شيء
لم يرد المفهوم واراد التعميم لتوقف عليه في العرف وقيل له انك بعد ما اردت التعميم فلم قلت
ان ولو واذا بل اللائق الاطلاق بعد ما لم يكن فائدة في التعليق فقوتهم فلما اتيت بلفظ ان مع عدم المفهوم
اذ عدم الفائدة يشهد بانهم يفهمون التعليق من لفظ ان ويحكمون بالعبث عند عدم الفائدة والاحتمال
السابق مدفوع بالوجدان فانهم يفهمون التعليق من لفظ ان واخواتها بالوجدان الثالث
انه لا ريب في ان لفظ ان واخواتها ليست مهملة اتفاقا ولا ريب ايضا في انها ليست بجزء الدال بان لا يكون لها
وضعا مستقلا من الواضع بل كانت مثل زاء زيد وهذا ايضا اتفاقي فثبت ان لها وضعا مستقلا وهذا لا
ينافي وضع الهيئة التركيبية ثانيا المعنى وكان لفظ ان مثلا من تلك الحيثية جزء دال وليس المراد من جزء
الدال ذلك بل ان لا يكون له وضع اصلا واذا ظهر ان لادوات الشرط وضعا مستقلا
فنقول ان ذلك الموضوع له اما السببية فيكون وضع الهيئة ايضا لافادة
السببية لغوا وليس من قبيل المترادفين ايضا اذ ثمرة الترادف التوسع في الكلام وهو لا يتصور هنا لعدم
انفكاك احدهما عن الاخرى وان كان ذلك الموضوع له غير السببية كالتلازم في الوجود او
الانتفاء او القدر المشترك بينهما وهو مطلق التعليق لكان وضع لفظ ان واخواتها لتلك المعاني الموجودة
في السبب بعيد ووضع الهيئة التركيبية للسببية لغوا فتعين ان يكون وضع ادات الشرط واخواتها للسببية ولا يكون
الهيئة موضوعة لها ثانيا الرابع تصريح اهل اللغة والنحو بذلك كقولهم ان او لو للشرط ولا ريب ان المراد
من الشرط في هذا الكلام ليس معناه النحوي اي الجملة الشرطية لانه لغو بل الظاهر منه المعنى العرفي الظاهر
في السبب فتامل ثم اعلم بعد وجود الدلالة اللفظية ان الدلالة العقلية مفقودة للاصول
الاربعة السابقة اذ حكم العقل مثل حكم اللغة ما لم يثبت لم يحكم به بل يتوقف وكذا الاصل بمعنى
الاستصحاب عدم دلالة العقل على ارادة المفهوم في الواقع وان لم يكن من اللفظ فان قلت
الدلالة العقلية حاصلة لانه اذا لم يكن المفهوم حجة كان التعليق لغوا قلنا ان اردت من ذلك اثبات
الوضع فهذا الدليل العقلي لا يثبته مضافا الى انه على فرض التسليم لا يدل الا على وجود فائدة في
التعليق بوضع الواضع وذلك غير حجية المفهوم وان اردت اثبات المراد فهو اعم من المدعى اذ مقتضاه اثبات
ارادة فائدة ما وهذا اعم عن ارادة الانتفاء عند الانتفاء فان قلت اذا ثبت
بحكم العقل لزوم فائدة في التعليق فنقول ان ارادة الانتفاء عند الانتفاء اظهر الفوائد المتصورة
فيحمل التعليق عليه قلنا ان سبب ظهور تلك الفائدة اما وضع اللفظ لها فهو مسلم لكن التمسك
بالدليل العقلي لاثبات فائدة وضم الوضع اليه حينئذ لغو لكفاية الوضع عن العقل دون العكس فلا
يحتاج في الاستدلال الى ضم المقدمة العقلية الى الوضعية واما الغلبة ففيه ان الغلبة ان كانت
بحيث يظهر بسببها ارادة المفهوم وان لم يلاحظ فيه المقدمة العقلية فمع ان مثل تلك الغلبة قلما
ينفك عن وجود الوضع يكون ما ضم تلك المقدمة الخارجية جعل الدلالة بسببها جعل الدلالة
بسببها عقلية مع عنائيته مع استقلال الغلبة في الدلالة لغوا وان كانت بحيث تلك المقدمة الخارجية

في ان الدال على السببية والتعليق هو كلمة ان واخواتها لا الهيئة

في ان لادوات الشرط وضعا مستقلا

في ان الدلالة العقلية مفقودة في المفهوم

بحيث يتوقف دلالة الغلبة على ظهور ارادة المفهوم على ضم تلك المقدمة واعتبارها ففيه ان وجود تلك الغلبة ممنوع بان تكون بحيث لا تدل بنفسها على
الظهور ولكن بعد ضم مقدمة خارجية تدل عليه فانا لا نجد غلبة على تلك الكيفية **فان قلت** مثلها موجود في المجازات فانا بعد اعتبار عدم ارادة
المعنى الحقيقي نعلم بسبب الغلبة ان المراد اشيع المجازات فالغلبة والشيوع صار سببا للظهور بعد ملاحظة القرينة الخارجية الحاكمة بعدم ارادة
المعنى الحقيقي فالغلبة دلت على الظهور بضم مقدمة خارجية **قلنا** ما نحن فيه ليس من هذا الباب اذ المعنى الحقيقي فيما نحن فيه هو المنطوق ومراد قطعا
بخلاف المجازات ثم **والسر في** عدم وجود تلك الغلبة ان الدال على ارادة المفهوم وتعيين الفائدة ح هو الغلبة ولا يكون لضم تلك المقدمة
ثمرة اذ الدال على جنس الفائدة وفصلها ح هو الغلبة فانها تدل على الخصوص والدال على خصوص الفائدة دال على جنسها ايض فلا فائدة لانضمام
الفصل في افادة المفهوم فتامل جدا **واما** الامرية الاعتبارية لان ارادة المفهوم اهم الفوائد وارادتها احسن من ارادة سائر الفوائد **ففيه**
ان الغرب الاعتبارية لا اعتبار بها في اثبات الاحكام والالفاظ **واما** الاصل لان ارادة تلك الفائدة قدر متيقن والاصل عدم ارادة ما
سواها **ففيه** ان الشائع الحادث ولا قدر متيقن في البين فلا اصل هنا نعم يصح التمسك بالاصل في مقابل السيد ومن يحذو حذوه لانهم
يسلمون افادة الكلام السببية في الجملة اي السببية بالمعنى الاعم بمعنى اثبات السببية وانه يفيد الكلام الانحصار وح فيمكن التمسك في نفي سببية
ما سوى المذكور في المنطوق واثبات حجية المفهوم بالاصل **واما** نحن فلا نسلم السببية في مقابل هذا المستدل بالدليل العقلي مطلقا فلا معنى للاصل
فان قلت ان الفوائد المتصورة هنا عديدة والمتكلم الحكيم ان اراد كل تلك الفوائد فهو المطلوب لان من جملتها ارادة المفهوم وان اراد احدها معينا
عند المتكلم والمخاطب فهو خلاف المفروض او معينا عند المتكلم فهو اغراء بالجهل او عند المخاطب فقط فهو غير متصور اذ الفائدة لابد ان يعتبرها
المتكلم لاجل تخصيصه المذكور بالحكم فهو محتاج الى الفائدة ولا دخل لعلم المخاطب وواحدا منهما عندهما بمعنى ارادة فائدة ما وهي القدر المشترك
بين الكل فهو ايض غير متصور اذ لابد ان يكون الداعي على الذكر بعد التكلم احد الفوائد بخصوصه او اكثر ولا يكون كلي الفوائد اي فائدة ما
داعيا اذ الشخص لابد ان يتشخص الداعي في ضمن فرد خاص ولا يمكن ان يكون كلي الفائدة من حيث هو داعيا من دون وجوده في ضمن فرد خاص
من افراد الفائدة فتعين الاول **قلنا** نحن نختار الشق الثالث اذ لا نسلم ان كل داع للتخصيص لابد ان يعرفه المخاطب كان يكون الداعي سبق الذكر مثلا
نعم ان اراد المفهوم فلابد ان يبين لا مطلق الداعي فلا يلزم الاغراء بالجهل ولا الاجمال المضر **فوائد الاولى** اعلم ان المواد اذا وقعت جزاء الشرط
فمفهومها سلب الحكم المذكور عن غير المنطوق سنخا فقولنا ان جاءك زيد وجب عليك اكرامه مفهومه انه لا يجب الاكرام عند عدم المجيء لا عينا ولا
تخييرا لا انه يحرم عليك الاكرام عند عدم المجيء او انه لا يجب عليك الاكرام عينا والدليل التبادر وقس على مادة الوجوب مادة الحرمة ونحوها **واما**
الهيئات كقولك ان جاءك زيد فاكرمه فهل يكون المفهوم فيها ان لم يجئك فلا تكرمه او لا يجب الاكرام وجهان اظهرهما الاخير للتبادر ولان المفهوم رفع
المنطوق عن الموضوع اي رفع حكم موضوع الاول عن موضوع الثاني وانتفاء الحكم المنطوق عند انتفاء الشرط لا باثبات ضده في المفهوم ثم
المتبادر من المفهوم رفع الوجوب مطلقا عينا وتخييرا لا رفع خصوص الوجوب العيني خلافا لجمع من العامة حيث قالوا ان المفهوم يجب فيه رفع ما ثبت في المنطوق
وهو في المثال الوجوب العيني فالمرتفع في المفهوم ايض هو ذلك لا مطلق الوجوب **والجواب** عن ذلك بعد التبادر الذي ادعيناه وقس على ذلك سائر
الامثلة من نحو ان جاءك زيد فلا تكرمه **الثانية** يشترط في وجود المفهوم المخالف في الشرط عدم كون المخالف اولى بالحكم المذكور فلو قال
ان هانك زيد فلا تهنه لم يكن له مفهوم مخالف وهو لسر واضح **الثالثة** قد شرطوا في حجية مفهوم الشرط عدم كونه واردا مورد الغالب وقد يعلل
ذلك بان التبادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج في الافهام من اللفظ
فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لابد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وتلك النكتة تختلف باختلاف الموارد **وفيه نظر من وجوه الاول**
ان التشكيك في الافراد الغير الغالبة في المطلقات على انحاء بعضها التشكيك البدوي وهو خارج عما نحن فيه لان هذا الفرد النادر يحكم الشايع في اندراجه في المطلق
عند عدم القرينة والتشكيك المضر الاجمالي الموجب لاجمال المطلق بالنسبة الى الفرد النادر والتشكيك المضر المبين لعدم الموجب لحكم المخاطب بعدم ارادة المتكلم النادر
وهذا الاخير قسمان تسم لو ادخل السور اي سور العموم على ذلك الكلام لا يشمل الفرد المذكور ايض فلو قال كل عبد اي بعدي تاكل لم ينصرف الى الكل مقدار عشرة
ايض كما لم يدخل سور العموم وقسم لو دخل عليه سور العموم يشمل الفرد وبدونه لم يشمله كما في المثال المذكور لو اكل عشرة لغير ونحوها فان المطلق لا يشمله
والعام يشمله اذا ظهر ذلك فنقول قد علمت خروج القسم الاول عن محل الكلام واما الثلثة الاخر فالمراد من عدم انصراف اللفظ الى الفرد النادر هو انه لا يعلم
المتكلم هل اراد هذا الفرد ايض كالفرد الشائع ام لا وان تعلم ان المتكلم لم يرده كما في القسمين الاخيرين وليس المراد ان اللفظ يدل على عدم ارادة هذا الفرد او
اشتراكه مع الشائع في الحكم حتى يكون هنا حكمان احدهما الاثبات في الفرد الشائع والاخر نفي النادر في كل الاقسام الثلثة مسكوت عنها والحاصل ان المطلقات
لها اختصاص بالافراد الغالبة لا انها مخصصة بها اذا عرفت ذلك علمت ان الوجه المذكور فاسد اذ غاية ما البناء افادة المطلق الاختصاص بالفرد الغالب ولا يفيد
تخصيص الحكم به حتى يثبت التعليق على التخصيص فيكون هنا حكمان اثبات وسلب احدهما بالمنطوق والاخر بالمفهوم وهذا هو المراد من اللفظ المعلق ولا ريب ان ذلك الاختصاص من الاطلاق

هنا فوايد جليلة

في المضمر

فالنكتة

في المفاهيم

ثم ان المنطوق اذا ورد موضع الغالب فالمفهوم فيه

فالنكتة في الذكر والتعليق هو التخصيص وارادة المفهوم ولا غاية له فيه فانه افاد شيئا لم يكن مستفادا من غيره بل نقول ان حجية المفهوم اقرب فانه لو كان الشرط واردا مورد الغالب لزال فائدة من الفوائد المذكورة في مقام التعليق وهما الاهتمام بالذكر وبيان المورد لانه بعد انصراف المطلق الى الغالب لا يشمل الكلام غير المذكور حتى يراد بيان المورد وكان هذا المذكور اهم وانت خبير بان الموضع من موارد الحكم يكن الشرط فيها واردا مورد الغالب يحتمل فيه الفوائد الكثيرة فنحكم بان الفائدة هو ارادة المفهوم من بين تلك الفوائد الكثيرة واذا كان الفوائد اقل فكيف بالفائدة هي ارادة المفهوم وفي هذا الوجه كون على ما فرت عنه مضافا الى انا نقول ان المطلق المنصرف الى الفرد الشايع اما يفيد الاختصاص او التخصيص فان افاد الاختصاص فلا يتم الوجه المذكور لما مران فائدة التخصيص وضد مطلوب لانه يريد نفي المفهوم عن الكلام الوارد مورد الغالب مضافا الى انا سلمنا ان المطلق يفيد التخصيص لكن نقول ان التعليق ايضا يفيد ذلك لانك عرفت بان التعليق موضوع لافادة ذلك المعنى غاية ما في الباب لزوم التاكيد وذلك لا يصلح لصرف اللفظ عن معناه الحقيقي وجعل الفائدة سوى المفهوم مضافا الى انا سلمنا عدم افادة التعليق التخصيص للزوم التاكيد او لان القول بافادته ذلك من باب العقل لا اللفظ لكن نقول انك بعد تسليمك كما هو الظاهر منه على افادة الجملة المطلقة التخصيص وبعد حصول التعليق فما الصارف لاخراج الجملة مطلقة عن ظاهرها الى غير افادة التخصيص مع ان مراد القوم في مقامنا هذا عدم افادة تلك الجملة بشيء من اجزائها السببية والتخصيص فالحق بعد ابطال كلام القائل بمرادهم ان يبنى في تحقيق هذا المطلب ان المنطوق اذا ورد مورد الغالب لا مفهوم فيه للفهم العرفي كما في الامر الوارد عقيب الحظر فانه لا يفهم منه الوجوب على كونه موضوعا له **والسر** في عدم فهمهم السببية هو ان العرف في مثل تلك المقام يفهمون من تلك الجملة الشرطية الواردة مورد الغالب الكلية في الوقوع وينزلونها منزلتها وكانهم يفرضون وقوع ذلك الشرط دائما وكلية وينزلون النادر منزلة المعدوم فلا يتوجه انتفاء الشرط حتى يفهم انتفاء الجزاء عند انتفائه والنكتة في التعليق يختلف باختلاف المقامات لكن الغالب ارادة انتفاء الكلفة والمشقة في السعي فلو قال اكرم زيدا او اعطه ان كان لزم عليه السعي في الاعطاء وان لم يجئه واما اذا قال ان جاءك زيد فاعطه ان كان نفع عنه مشقة السعي في الاعطاء فاذا جاء زيد اعطاه والا فلا ولا يرد هيهنا المفهوم اذا كان الغالب مجيء زيد فلو راى زيدا وكان حاضرا عنده لزم اعطاؤه وان لم يجئه زيد ولكن المنفي لزوم السعي عليه لا الاعطاء الا لزوم الاعطاء عند عدم مجيئه مطلقا وان امكن اعطاؤه بدون السعي نعم السعي منفي وهذا النفي حصل من التعليق وهذا فائدته ولا يتوهم ان ثمرة التعليق انكان نفي السعي وانتفائه عند انتفاء المجيء فهذا عين المفهوم لان المنفي ليس هو الجزاء اي الاعطاء عند انتفاء الشرط اي المجيء بل المنفي شيء اخر وهو السعي وهذا غير المفهوم اذ ليس مطلق نفي شيء عند انتفاء الشرط من جهة التعليق مفهوما بل المفهوم هو نفي الجزاء خاصة واما في مثل الاية الشريفة اذا نودي الخ فثمرة التعليق انما هي بيان ان محل الوجوب وقت النداء لا قبله ايضا بمعنى انه قبله لا حكم بالوجوب لا ان الوجوب فيه منفي حتى يكون مفهوما ولو قال اسعوا الى ذكر الله بدون التعليق يشمل قبل النداء ايضا فثمرة التعليق انتفاء الشمول لقبل الوقت لا نفي الحكم عما قبل الوقت **الرابعة** اعلم ان ثمرة وجوب المفهوم تظهر فيما كان المفهوم مخالفا للاصل كقوله الا زكوة في الغنم انكانت معلوفة فالقائل بالحجية يقول بوجوب الزكوة في السائمة والقائل بعدمها ان السائمة مسكوت عنها وفيما كان موافقا للاصل ومعارضا مع دليل اخر كما لو قال اكرم العلماء ثم قال اكرم العلماء ان كانوا فقهاء فمفهوم الاخير يعارض الاول في غير الفقهاء والاخير خاص والاول عام فلا بد من الترجيح بينهما على القول بالحجية واما على القول بعدم الحجية فيكون الثاني تاكيدا لجزء من الاول ويعمل بهما معا واما ما قيل في الاخير من ان حكمه حكم المطلق والمقيد فهو فاسد اما بيانا لمراده فهو انهم قالوا في مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة انه اذا لم يعلم اتحاد التكليف حمل على تكليفين بحمل الاول على طلب الماهية والثاني على طلب الفرد الخاص فلو اعتق ولا كافرة فقد امتثل بالتكليف الاول وعليه الامتثال بالتكليف الثاني ايضا ولو اعتق ولا مؤمنة فقد امتثل بكل من التكليفين وحصل التداخل واما اذا علم اتحاد التكليف وان المكلف به هو احد الامرين من الكلي والفرد الخاص فيحصل التعارض بينهما ويحمل المطلق على المقيد فيجب القطع بالامتثال وذلك الفاضل قال ما نحن فيه في المثال الاخير ونحوه من هذا الباب فان علم اتحاد التكليف حصل التعارض وحمل المطلق على المقيد بلا لحاظ المرجح والا خرج عن الشاهد وحمل على تكليفين وعمل بهما سواء قلنا بحجية المفهوم ام لا ووجه فساده ان المكلف به في العام هو كل الافراد والمنفي بالمفهوم على القول بالحجية بعض تلك الافراد ولا يمكن جعل ذلك تكليفين ولا وجه لان يكون المكلف به واحدا فكيف يجعل ما نحن فيه من تلك الباب بل هو ليس الا من باب التعارض والرجوع الى المرجح وقد يقال انه على فرض عدم حجية المفهوم لا يحتاج فيما اذا وافق الاصل الى الفحص عن المعارض في اثبات الحكم بخلاف ما اذا لم يكن حجة فانه لا بد في العمل بالاصل من الفحص عن المعارضات الدافعة للاصل وفيه ان الفحص عن المعارض لا يتفاوت فيه الحال بين الدليل الاجتهادي والفقاهتي للعلم الاجمالي بوجود المعارضات في الاخبار ولا بد من الفحص وان قلنا بحجية المفهوم نعم يتم ذلك في حق المشافه **الخامسة** لا خلاف في كون مفهوم الشرط على فرض الحجية مخالفا للمنطوق كيفا واما المخالفة والموافقة في الكم ففيه خلاف فلو قال كل ما يؤكل لحمه يتوضا من سؤره ويشرب فهل مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضا من سؤره او المفهوم هو ليس كل ما لا يؤكل لحمه يتوضا من سؤره فعلى الاول المفهوم سالبة كلية وعلى الثاني سالبة جزئية ومن هذا الباب استدلالهم على نجاسة مطلق القليل بالملاقاة بقوله اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء الا اذا تغير الخ فقالوا ان مفهومه اذا لم يبلغ الماء كرا ينجسه كل نجس وان لم يكن متغيرا فان لفظ شيء في المنطوق للعموم لوروده في سياق النفي فمفهومه ايضا عام موافق له في الحكم واورد على ذلك الاستدلال اولا بانه لا عموم في الشيء الواقع في المفهوم لانه في سياق الاثبات والتبعية في الحكم غير معلومة وثانيا على فرض العموم في الشيء لانه

معارضة المفهوم

فيما ان مفهوم مالم يكن مخالفا للمنطوق كيفا اما الكم ففيه خلاف

الكم ٤ ل

في المفاهيم

العموم في الحالات ليشمل حال عدم التغير لعل المراد تنجسه لكل نجس حالة التغير فقط واجيب عن الاول بانه لو لم يكن عموم في الشيء لكان مجملا والمقام مقام بيان الحكم والاجمال ينافي الغرض وعن الثاني بانه لو كان المراد من الخبر تنجس القليل بمجرد الملاقات بكل نجس لكان في صورة التغير ايضا نجسا بطريق اولى فالمط وهو التعميم في الحالات ثابتة واما اذا كان المراد من الخبر انفعال القليل بالتغير فقط صار حكم المفهوم والمنطوق واحدا اذ الكر ايضا انما ينفعل بالتغير لا غير وقد قلنا ان الاختلاف في الكيف لازم ورد الجواب الثاني بانه لا باس بحمل المراد على ان القليل لو تغير نجس ولا يلزم اتحاد حكم المنطوق والمفهوم لان التغير قسمان خفي وجلي والكر ينفعل بالتغير الجلي والقليل ينفعل بالتغير الخفي والمراد من التغير ... اثبات ذلك فلم يلزم الاتحاد ولا انفعال القليل بمجرد الملاقات ما لم يبلغ حد التغير الخفي وحاصل هذا الجواب انه يحمل النجاسة في المنطوق على النجاسات الواردة المعتادة وهي ما لم يبلغ حد التغير فالمنطوق ان الكر لا ينفعل بورود النجاسات المعتادة فمفهومه ان القليل ينفعل بمجرد الملاقات لغالبه وهي ما عدا التغير الجلي ومفهومه انه ينفعل القليل بالنجاسة المعتادة الغالبة وهذان فردان فرد لا يبلغ حد التغير الخفي وفرد يبلغ على ذلك الحد والقدر المتيقن في المفهوم ارادة انفعال القليل اذا بلغ حد التغير الخفي لا مط **والحاصل** انه لا دليل على تعميم الحالات في هذا الحديث **والجواب عنه اولا** ان هذا المعنى للخبر لغو معا لا يحمل عليه الحديث الوارد على متفاهم العرف **وثانيا** انه تخصيص في عموم النجاسة واطلاقها **وثالثا** انه يثبت بذلك نجاسة القليل بالملاقات لان الظ من المنطوق ان الكر لا ينفعل بمجرد الملاقات تغير او لا **واذا عرفت** وقوع النزاع في لزوم الموافقة في الكم وعدمه **فاعلم** ان محل نزاعهم غير محرر فهل النزاع فيما اذا وقع العام في الجملة الشرطية ام الجزائية ام الاعم والظ الوسط اذ لو وقع العام في الشرط نحو ان جاءك العلماء فتصدق بدرهم فمقتضى القول بعدم لزوم الموافقة بداهة اذ لا ريب في انتفاء العام بانتفاء كل افراده او بعض افراده وعلى التقديرين الشرط الذي هو العام منتف فمقتضى انتفاء الشرط انتفاء الجزاء وهذا عين المفهوم وعين السببية فمقتضى ذلك انه اذا لم يجئك كل العلماء لم يجب عليك التصدق وان جاء بعضهم لانه اذا لم يجئك احد من العلماء لم يجب عليك التصدق فلم يطابق المفهوم والمنطوق كما والى هذا ينظر ردهم على المستدل على حجية الاجماع بالاية الشريفة ومن يشاقق الرسول الاية حيث قالوا ان الوعيد في الاية تعلق على الشرط الذي هو مركب من جزئين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين والمركب ينتفي بانتفاء كله وبانتفاء بعض اجزائه ولا يترتب الوعيد الا على من اتى بهذا الشرط المركب بكلا جزئيه فلا تدل الاية على ترتب الوعيد على من اتى باحد جزئي الشرط وهو اتباع غير سبيل المؤمنين وحده فلم يكن الاجماع بنفسه حجة وما قيل من ان الجزء الاول كاف في الوعيد فكذا الثاني فمدفوع بان استقلال الجزء الاول ثابت بالدليل الخارج والثاني مشكوك فلا يتم الاستدلال **اذا الحاصل**

بيان محل النزاع

كون نزاعهم في العام الواقع في الشرط او في ذلك الفرد من الاعم لا وجه له فالظ ان النزاع في العام الواقع في الجزاء والحق التفصيل بان العام اما واقع في الشرط او في الجزاء وعلى الاول اما ان لا يكون في الجزاء ضمير يرجع الى العام الواقع في الشرط نحو ان جاءك العلماء فتصدق بدرهم واما ان يكون ضمير فيه يرجع اليه نحو ان جاءك العلماء فاكرمهم فان كان الاول فالحق ان لا عموم في المفهوم بل مفهومه عين النقيض المنطقي فمفهوم الموجبة الكلية السالبة الجزئية وان كان الثاني فالحق فيه ان المفهوم هو انتفاء الجزاء اعني وجوب الاكرام مثلا عند انتفاء مجيء كلهم بان لا يجيء احد منهم فلو جاء بعضهم اكرم الجائي فالمفهوم السلب الكلي اي اذا لم يجئك احد من العلماء سقط عنك الاكرام فيكون المفهوم موافقا مع المنطوق **فان قلت** فما تقول في مثل ان جاءك العلماء فتصدق بدرهم على فقير فان فيه ضميرا يرجع الى الشرط والعرف يفهم ايضا النقيض المنطقي **قلنا** المراد من رجوع الضمير اليهم كون الحكم الجزائي متعلقا بهم وحاصلا لهم وهنا ليس كذلك فهو كمثال لم يكن فيه ضمير اصلا نعم لو كان المراد التصدق على العلماء كان من القسم الثاني المفيد لعموم السلب وان كان الثالث نحو ان جاءك زيد فاكرم العلماء ففهم العرف فيه مختلف فيما استفيد من المنطوق الايجاب الكلي ام السلب الجزئي يفهم هو المفهوم موافقا له في الحكم غالبا نحو ان جاءك زيد فاكرم كل عالم فمفهومه العرفي ان لم يجئك زيد فلا يجب اكرام احد من العلماء ونحو ان جاءك زيد فلا يجب عليك اكرام بعض العلماء اذا اراد البعض المعين كيلا يصير مثالا للسلب الكلي فمفهومه تلك السالبة الجزئية عرفا ان لم يجئك زيد لم يجب عليك اكرام جميعهم لا السلب الكلي فهو نادر وفيما استفيد من المنطوق الايجاب الجزئي ام السلب الكلي فالمفهوم عرفا النقيض المنطقي والحاصل ان ما نقل الالفاظ الموجودة في المنطوق بعين تلك المعاني المرادة من تلك الالفاظ الى المفهوم مع تغير الكيف فما فهم من تلك الالفاظ لو تكلم متكلم بها فهو المفهوم ففي قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يكون الالفاظ بعد النقل بعين المعاني المرادة منها في المنطوق ان الماء اذا لم يكن قدر كر ينجسه شيء ولا ريب ان العرف يفهم من الاخير الايجاب الجزئي فهو مفهومه لا غير وهكذا ولكن بعد ملاحظة هذه المعيار وجدنا غالب المقامات مطابقا للتفصيل الذي ذكرنا من كون العام واقعا في الجزاء ام الشرط الى اخر الاقسام **فان قلت** اذا كان المعيار نقل الفاظ المنطوق بعين معانيها الى المفهوم فلم في مثل الكر يراد من الشيء في المنطوق العموم وفي المفهوم فهم التوافق في الكم لا النقيض المنطقي **قلنا** ان المراد من لفظ الشيء في المفاهيم واحد لكن العموم في المنطوق فهم من الهيئة التركيبية اي النفي وهو في المفهوم منتف لانه مع نفي لفظ الشيء استدلوا على عدم حجية مفهوم الشرط بانه لو كان للجملة الشرطية مفهوم لكان في الاية الشريفة ولا تكرهوا فتياتكم الاية والتالي باطل اذ لا يجوز الاكراه عند عدم ارادة التحصن وكذا المقدم **وفيه** انه ان اراد بقوله لكان انه لو كان لها مفهوم لكان المراد لذلك المفهوم حاكما خارجا مستفادا منه لا محذور فالملازمة ممنوعة اذ التجوز ممكن وان اراد انه لو كان له مفهوم لدل الكلام على المفهوم وان لم يكن المفهوم الكلام

بالفعل

بالفعل فبطلان التالي ثم فان هذا الكلام يدل على المفهوم من حيث هو الا ان له مانعا عن الارادة **ضابطة** هل يتكرر الامر بتكرر الشرط ام لا وهذا النزاع يثمر لمن يقول ان الامر للمرة او الماهية واما من يقول انه للتكرار فلا ثمرة له نعم يثمر له في تقليل التكليف اذ لو قال اكرم زيدا الوجوب كرامة على مدة دائما جاء ام لم يجئ واذا علقه على مجيئه سقط التكليف عنه عند عدم مجيئه وعلى القولين الاولين يثمر في زيادة التكليف فلو كان الامر مطلقا كفى ايجاد الطبيعة مرة واحدة واذا علقه على مجيئه وجاء مكررا اوجد الطبيعة في كل جيئة اذا قلنا بتكرر الامر بتكرر الشرط **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان في المسألة اقوالا ثالثها التفصيل بين ما لو استفيد من التعليق علية الشرط للجزاء فيتكرر وعدمها فلا يتكرر ويمكن التفصيل بين ادوات الشرط فمثل كلما ومهما يفيد التكرار ومثل ان واذا لا يفيده **وحاصل** النزاع انه لو قال اذا جاءك زيد فاكرمه فهل يلزم الاكرام في كل مجيء ام لا وعلى فرض التكرار لو اخر عن المجيئة الاولى والثانية وما بعدهما فهل يكفي لكل ما تقدم من المجيئات اكرام واحد لحصول التداخل ام لا بد من التكرار واعطا كل مجيء حقه فلو دل الخبر على انه اذا وقع في البئر انسان فانزح سبعين دلوا واخر على انه اذا وقع فيها كلب فانزح اربعين دلوا فاصل الاشكال في مثل ذلك من الجهات **الاولى** انه لو حدث احد السببين فتخلل النزح ثم حصل ذلك السبب بعينه فهل يلزم النزح ايضا ام لا بمعنى ان التعليق على الشرط يفيد التكرار عند تكرر المشروط ام لا **الثانية** انه على الاول هل يلزم تكرار النزح بالقدر المقدر لذلك السبب لو حدث افراد منه من دون تخلل النزح فينزح لكل فرد بالمقدار او يكفي النزح بالقدر المقدر مرة ويحصل التداخل كما لو وقع عشرة كلاب في البئر **الثالثة** انه على الاخير في الجهة الثانية هل يكفي النزح بالمقدر مرة واحدة اذا احدث سببان وكان حكمهما متحدا كما لو وقع الكلب مع الانسان وكان مقدر كل منهما اربعين دلوا او بمقدار الاكثر لو كانا مختلفين بالزيادة والنقصان فقد النزح ام لا يكفي بل لا بد من النزح بالمقدر لكل سبب على حدة فعلم ان في مسألة التداخل اقوالا فقيل ان الاصل التداخل مطلقا وقيل بالعكس وقيل بالتفصيل بين ما لو تعدد السبب من نوعين كما في الجهة الاخيرة فلا تداخل او من نوع واحد بان يتعدد افراد سبب واحد ففيه التداخل ونحن نقول ان السبب المقتضي سببيته اما نوع واحد او على سببين ام على انواع مختلفة من الاسباب وعلى الاخير اما ان يكون حكم تلك الانواع متحدا ام مختلفا وعلى الاخير اما ان يكون الاختلاف بالاقلية والاكثرية او بالتباين فتلك اقسام اربعة مثال الاول وقوع الكلب في البئر واحدا ام متعددا ولو مثال الثاني صدور نواقض الوضوء جمع من المكلف فانها اسباب مختلفة نوعا متحدة حكما ومثال الثالث وقوع الكلب والانسان في البئر وقلنا ان للاول نزح اربعين وللثاني نزح سبعين ومثال الرابع صدور النوم والجنابة عن المكلف فانهما نوعان حكمهما متباينان **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان الاصل الاجتهادي يختلف في التداخل وعدمه في المقامات فقد يقتضي التداخل كما لو قال اعط زيدا درهما ان جاءك عمرو وان جاءك درهمين فجاءه زيد وعمرو وشك في التداخل والاكتفاء بالدرهمين عنهما ام لا بد من اعطاء ثلث دراهم فدرهمان من الثلاثة مقطوع الاعطاء والثالث مشكوك والاصل البراءة عن الزائد فتعين الدرهمان ويحصل التداخل وقد يقتضي عدم التداخل كما لو صدر عنه نواقض الوضوء وشك في التداخل واحتياج كل ناقض الى وضوء فاصالة بقاء الحدث يقتضي عدم التداخل وكذا لو وقع في البئر كلبان فيقتضي استصحاب النجاسة على القول بها عدم التداخل اذا ظهر ذلك **فاعلم** انه لا اشكال في القسم الاخير من الاربعة بل هو خارج عن التداخل فانه لا يتصور فيه ولا في القسم الاول لان المتبادر من قوله اذا وقع الكلب في البئر فانزح اربعين دلوا ان ماهية الكلب وطبيعته منجسة للبئر وموجبة لنزح اربعين ومقتضى ذلك انه لو وقع واحد بعد واحد وتخلل النزح لزم التكرار وان لم يتخلل النزح تداخل اذ المفروض ان الحكم متعلق بالطبيعة وانه لا مدخل لخصوصيات الافراد في التاثير بعد فهم هذا المعنى من اللفظ فلا يوثر تعدد الافراد شيئا بقي الكلام في القسمين الوسطيين ومقتضى القواعد اللفظية عدم التداخل لانا نرى انهم يفهمون من الكلام سببيته وقوع الكلب للنزح المقدر واما اذا لم ينضم اليه سبب اخر فكيف يخرج الانضمام ذلك من الاستقلال واما مع الانضمام او تعدد نوع السبب ففي فهم العرف نفي الاستقلال وعدمه اشكال وفي ذلك لنا غير معلوم فالاصل مع الشك في الاتحاد والتعدد الرجوع الى اتحاد العرف واللغة ونحو فيعمل بمقتضى اللغة وهو عدم التداخل اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق في اصل المسألة هو التفصيل بان يقال ان مثل كلما ومهما وحيثما يفيد التكرار بتكرار الشرط بلا اشكال وان مثل ان ونحوه من المهملات يفيد التكرار اذا استفيد سببية الاولى للثانية كقولك اذا اشبعت فاحمد الله واذا وقع الكلب في البئر فانزح اربعين دلوا والا فلا يفيد التكرار نحو ان جاءك زيد فاكرمه **ثم اعلم** انه اذا استفيد السببية فهو مختلف في المقامات فقد يفهم من الكلام سببية الماهية من حيث هي كما في سببية كل فرد فلا تداخل **ضابطة** هل الامر المعلق على وصف يفيد انتفاء الحكم عن غير محل الوصف ام لا ولا بد فيه ايضا من بيان الثمرة واطلاقات الجملة الوصفية ولفظ الوصف وتحرير محل النزاع وتاسيس الاصل لكن الثمرة تظهر هنا مما مر في مفهوم الشرط وكذا يمكن استخراج ما يطلق عليه لفظ الوصف بتتبع قليل وبمقايسة ما سبق في لفظ الشرط واما الجملة الوصفية فقد يطلق ويراد بها المنطوق وقد يطلق ويراد بها المفهوم وقد يطلق ويراد منها المنطوق والمفهوم واما محل النزاع هنا فيحتمل ان يكون مطلق القيد ان كان قيد الحكم فيدخل نحو جاءني زيد راكبا وفي الغنم السائمة زكوة وجاءني رجل عالم ويحتمل ان يكون خصوص المشتق وان لم يكن صفة فيدخل نحو في السائمة زكوة في الغنم السائمة زكوة وجاءني زيد راكبا ويخرج الجملة الوصفية ويحتمل ان يكون الصفة النحوية فيخرج نحو جاءني زيد راكبا وفي السائمة زكوة

حجية مفهوم الوصف على

فيه فوائد جليلة

ويحتمل ان يكون النزاع في الموضوع وان كان جملة فيدخل الصفة النحوية جملة ومفردا ونحو في السائمة زكوة ويخرج الحال ونحوه مما هو قيد الحكم
والظاهر هو الاخير كما هو الظاهر منهم فيدخل نحو في الغنم السائمة زكوة وفي السائمة زكوة والجملة الوصفية نحو كل ما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره فان الجملة
صفة لما الموصوفة واما تمثيل بعض لمفهوم الوصف بالاية الشريفة لا تقتلوا اولادكم خشية املاق فهو سهو فانه مفهوم التعليل لا القيد بل الاسم
مفهوم القيد ايضا واما تأسيس الاصل **فاعلم** ان الاصول الاربعة المتقدمة ثابتة ههنا اذا عرفت ذلك **فاعلم** انا اذا علمنا بعدم وجود المفهوم في الخارج او وجوده
كما في صحيحة الفضيل في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه اي حبسه والتغليظ عليه في الكلام فانه يفهم منه نظرا الى حكم القوة القائلة بالفرق بين
الواجد وغيره وان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه مع قوله تعالى ان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة فلا اشكال في الحكم في هاتين الصورتين وجعل بعض
القيود الواقعة في التعاريف من القسم الثاني الذي دلت القرينة فيها على عدم ارادة المفهوم **وفيه نظر** لان القيود منها ما هو للتوضيح ومنها
ما هو للاحتراز وفي الاخير اما يراد به الاحتراز عن ارادة ما سوى المذكور بان يعلم المخاطب من اجل ذلك القيد ان ما سوى المذكور ليس بمراد من اللفظ
العام الواقع في الكلام واما يراد به ان حكم غير المذكور ليس كحكم المذكور بان يراد به الاحتراز عن وجود الحكم في غير المذكور وما هو المناط
في حجية المفهوم هو الاحتراز بالمعنى الاخير واما الاحتراز بالمعنى الاول فموجود في بعض المطلقات كالقسمين الاخيرين من الاقسام الاربعة
المتقدمة للمطلق فان هذا لا يوجب حجية المفهوم ولا ينافي السكوت عن حكم ما عدا المذكور فان ذلك اختصاص لا تخصيص كما مر **فقول** الاصوليين ان القيود
في الحدود وغيرها يراد منها الاحتراز بالمعنى الاول واما نفي الحكم عما عدا المذكور فلا نسلم هذا النفي فيه تسامحا من الحمل كقولهم الفقه هو العلم

فيه انا اذا علمنا بدليل خارجي وجود المفهوم او عدمه فلا يحكم

فلا تكون تلك القيود مما قامت القرينة فيها على ارادة المفهوم واذا لم نعلم بدليل خارجي وجود المفهوم ولا عدمه فهل يحكم بوجوده ام بعدمه
اقوال ثالثها الحجية فيما استفيد من الكلام علية الصفة المذكورة دون غيره ورابعها الوقف وهو الحق لعدم العرف بالمفهوم نعم فيه اشعار بالعلية
والحصر لكن نحو تلك الدلالة والاشعار متروك فيؤخذ عند عدم الدليل على الحجية بالاصول المتقدمة القائمة على عدم الحجية **واحتج**
المثبتون بفهم ابي عبيدة اللغوي عن قول النبي صلى الله عليه وآله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه اخوة ان لي غير الواجد لا يحل وهو من اهل اللسان فهمه حجة **وفيه** اولا ان هذا
المثال من القسم الذي قامت القرينة فيه على ارادة المفهوم كما مر وثانيا ان ذلك لعله من اجتهاده وهو ليس بحجة وثالثا بما نقل عن بعض اهل الادب من ان
الاصل في القيود كونها للاحتراز فيعتد الشك يحمل عليه **وفيه** اولا انه معارض بما نقل عن بعض اخر من ان الاصل في القيود التوضيح وثانيا انه يحتمل
ان يكون لعله من اجتهادها وثالثا ان مراده الاحتراز بالمعنى الاول المتقدم الخارج بالتبادر **وفيه** ان التبادر ثم وبانه لو لم يكن حجة لخلا الوصف عن الفائدة
وفيه ان الفوائد كثيرة منها ارادة المفهوم وثانيا لا يدل على الخاص **فان قلت** ارادة المفهوم اظهر الفوائد قلنا الجواب ما مر في مفهوم
الشرط وبدليل الحكمة المتقدمة في مفهوم الشرط وفيه ما مر في بحث الشرط **فوائد** جليلة **الاولى** في دفع التناقض المتوهم بين قول المشهور بعدم
حجية مفهوم الوصف وقولهم بوقوع الاتفاق على حمل المطلق على المقيد في المثبتين كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة مع انه يحتمل تعدد التكليف وحمل
الاول على ارادة الكل والثاني على ارادة الفرد الخاص فان الحمل بالفرد الخاص اي المؤمنة فقط فليس الحمل الا لاجل مفهوم الوصف فهذا تناقض
والجواب عنه اولا ان مرادهم في هذا البحث من الوصف ما سوى المسبوق بالمطلق كالمثال المذكور فان ذلك قد وقع الوفاق عليه منه على
حجية المفهوم ويكون سبق المطلق على المقيد قرينة على ارادة المفهوم لانه لو لم يكن القيد للاحتراز لم يكن للكلام الاخير اي المقيد فائدة بعد اطلاق
وثانيا ان الحمل على المقيد ليس لاجل المفهوم بل لان الحمل ليس الا بعد العلم بوحدة التكليف فمعه لا بد من الاتيان بالمقيد لانه القدر المتيقن في الامتثال
فيتعين بقاعدة الاشتغال وثالثا ان الحمل على المقيد ليس الا بعد العلم بوحدة التكليف وبعد ذلك يحصل التعارض بين المطلق المجوز
لكفاية غير المقيد والمقيد المعين للفرد الخاص فيقدم الاخير لانه نص بالنسبة الى المطلق والمطلق ظاهر وفي كل تلك الاجوبة نظر اما في الجواب الاول الذي
هو من نفس المعترض فلوجوه **الاول** النقض لان المقيد الذي يحمل عليه المطلق اعم من الاعلام واعم من ان يكون بطريق الشرط وغيره فلو قال اعتق
رقبة ثم قال اعتق هذا او رقبة مؤمنة او رقبة ان كانت مؤمنة لكان كل ذلك من المقيد لقوله اعتق رقبة فلو كان وجه حمل المطلق على المقيد
هو اتفاقهم هنا على حجية المفهوم لزم اجماعهم على حجية مفهوم اللقب في بعض تلك الامثلة مع اجماعهم على عدم حجية مفهوم اللقب الا من الدقاق
والحنابلة فيكون ح ايراد التناقض بين هذا الاجماع اظهر من ايراد التناقض بين الشهرة في باب الوصف على عدم الحجية والاتفاق في باب
المطلق والمقيد على الحجية مع ان هذا المتوهم اختار في الاعتراض ايراد التناقض الاخير لا الاول **وايضا** يلزم اتفاقهم على حجية مفهوم
الشرط في بعض الامثلة المتقدمة للمقيد مع انهم مختلفون في حجيته فيلزم من جوابه ان يكون حجية مفهوم اللقب والصفة والشرط اجماعية في باب
المطلق والمقيد مع انهم اطلقوا الخلاف والقول بعدم الحجية في باب مفهوم اللقب والشرط ولم يستثنوا المطلق والمقيد ولم يشعروا على ذلك في
تلك الابواب ولا صرحوا به في باب المطلق والمقيد **والثاني** انه على فرض تسليم حجية المفهوم في ذلك الباب لا يصير ذلك منشأ لحمل المطلق
على المقيد ولا يصلح لذلك مع ان ذلك الفاضل المجيب جعل وجه الحمل الحجية والحال ان الحجية اعم من لزوم الحمل اذ يمكن ان يكون المفهوم حجة .

ولا يلزم

ولا يلزم الحمل فلا يكون وجه اتفاقهم على الحمل اتفاقهم على الحجية اما بناء على ان الحجية لا يستلزم الحمل على المقيد فلان مفهوم اعتق رقبة مؤمنة انه لا يجب عليك شرعا عتق الفرد الآخر اى الكافرة لا عينا ولا تخييرا وليس مفهومه لا تعتق الكافرة واذا كان كل فمفاد المطلق لزوم الاتيان بالكلي من حيث هو وان كان لا يتحقق الا في ضمن الافراد ولا يكون الافراد واجبة شرعا لا عينا ولا تخييرا بل يجب الاتيان بالفرد من باب المقدمة للكلي ولا ريب ان مفاد المقيد لو كان مفهومه حجة هو عدم وجوب خصوص الفرد الآخر شرعا لا عينا ولا تخييرا وهذا لا ينافي مفاد المطلق اذ المطلق دل على وجوب الكلي ولا ينافي عدم وجوب الفرد المخصوص شرعا فلا ينافي ذلك بعد التكليف وكون الكلي واجبا مع هذا الفرد المخصوص الذي دل عليه المقيد فما وجه قولك ان المطلق حمل على المقيد لاجل ان مفهوم الوصف حجة **والثالث** ان الاجماع المدعى على لزوم حمل المطلق على المقيد اما يكون لاجل ان المقيد الوارد بعد المطلق وضع لذلك وغير الوارد بعده لم يوضع الا لافادة المنطوق فهو فاسد ومنافٍ لقانون الوضع وقواعد الكلية اذ لم يعهد اختلاف وضع اللفظ باختلاف تقدم اللفظ المطلق عليه وعدمه واما ان يكون لاجل وجود القرينة على ذلك فلا قرينة في المقام وهذا المجيب لم ياخذ في جوابه العلم باتحاد التكليف حتى انه قرينة على ذلك ولذلك وقع الاجماع عليه اما ان يكون الاجماع كاشفا عن قرينة دلت على ان المطلق في كلام الشارع محمول على المقيد ما لم يكن قرينة على خلافه **ففيه** انه ان كان ذلك الاجماع مفيدا لامر تعبدي بحمل المطلق على المقيد وان لم يكن مراد الشارع من المطلق ذلك فهو كما ترى وان كان لاجل ان الاجماع وقع على ان مراد الشارع من المطلق كلما تكلم به هو المقيد فهو بديهي الفساد واما **في الجواب الثاني** فلان مقتضى كلامه ان حمل المطلق على المقيد مما هو لقاعدة الاشتغال لا لاجل المفهوم ولا ريب ان مقتضى الاصل يتفاوت في الموارد فقد يقتضي الاصل ذكر ما ذكره المجيب من الحمل كما اذا امكن للمكلف من المطلق والمقيد علم باتحاد التكليف وقد يقتضي العمل بالمطلق كما لو تمكن منهما في اول الوقت فلم يمتثل حتى زال القدرة عن المقيد وبقي التمكن من المطلق فشك في ارتفاع التكليف وبقائه فمقتضى الاستصحاب بقائه فتعين عليه الاتيان بالمطلق الذي هو ممكن وقد يقتضي طرح الامرين معا والرجوع الى البراءة كما لو دخل الوقت ولم يصر متمكنا في تمام الوقت الا من المطلق فشك بعد العلم بوحدة التكليف في التكليف بهذا المكلف به لعدم العلم بان المكلف به هو المطلق الممكن او المقيد الغير الممكن ولا ريب ان اصل البراءة تعين الاخير **فنقول** لو كان سبب حمل المطلق على المقيد هو الاصل لا المفهوم كما ادعاه المجيب لزم عدم الحمل في القسم الثاني اذ الاصل فيه مقتضاه العمل بالمطلق مع انهم يحكمون بالحمل هنا ايضا ويقولون انه غير مكلف فيه بالمطلق **وثانيا** ان مقتضى كلامه هذا الحمل على المقيد عند العلم بوحدة التكليف مع ان الحق الحمل مع الشك في وحدة التكليف ايضا لفهم العرف واما **في الجواب الثالث** فلان مقتضى ذلك انه بمجرد سماع المطلق والمقيد لا يحمل الاول على الثاني بل يحصل التعارض ثم يرجح المقيد لانه نص والحال انه ليس كذلك بل بمجرد السماع يحمل المطلق على المقيد عند العرف **فالاحسن** ان يقال ان الحمل ليس لاجل المفهوم ولا لما ذكر بل لفهم العرف **الثانية** مفهوم قوله في الغنم السائمة زكوة هل هو انتفاء الحكم عما اتصف بالوصف المقابل من افراد ذلك الموضوع اعني معلوفة الغنم او انتفاء ذلك الحكم عن ذلك الموضوع وهو الغنم عند انتفاء ذلك الوصف سواء اتصف بالوصف المقابل ام لا فيكون على هذا مفهوم الوصف في اية النبأ عدم لزوم التبين وان لم يكن المنبئ فاسقا عادلا كان ام واسطة بين الفاسق والعادل كحديث العهد بالتكليف وفي لو قال اعتق رقبة مؤمنة كان مفهومه عدم وجوب عتق الفاقد للايمان الشامل للكافر والمجهولة وقيد من حيث هي فيكون المفهوم معارضا لوجوب المجهولة من حيث فاقدة لذلك الوصف اي الايمان بخلاف الاحتمال الاول اذ انتفاء ذلك الحكم عن المتصف بالوصف المقابل سواء كان من افراد ذلك الموضوع ام لا فيشمل معلوفة الابل ايضا ولا ينافي ذلك وجوب الزكوة في مهملة الابل اذ المنفي الوجوب عن فرد لم يتصف بذلك الوصف سواء كان فردا لهذا الموضوع ام لا او انتفاء الحكم عند انتفاء ذلك الوصف من الموضوع ام غيره فينفي وجوب الزكوة عن معلوفة الابل ومهملة المنفي حينئذ ما لم يتصف بذلك الوصف فردا كان ام لا اذ انتفاء الحكم عما لا يتصف بذلك الوصف من افراد ذلك الموضوع اتصف بالوصف المقابل ام لا فلا يشمل المهملة ومعلوفة الابل ومهملة ودخل الفاقد للوصفين المتقابلين من الافراد كالواسطة في اية النبأ والحق الاخير للتبادر على فرض وجود المفهوم كما في المقامات التي فيها قرينة على ارادة المفهوم **الثالثة** اذا كان فاقد الوصف اولى بحكم المنطوق فلا مفهوم مخالف للوصف بل يتبادر وجود المفهوم الموافق كما نظيره في مفهوم الشرط فيفهم مفهوم الموافق لتعارض قرينة الاولوية مع اقتضاء وضع اللفظ المفهوم المخالف على القول بالحجية فتقدم تلك القرينة لقطع ظاهره **الرابعة** اذا ورد الوصف مورد الغالب فهل يكون فيه مفهوم ام لا كما في الاية الكريمة وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن والوصف هنا يمكن ان يكون الربائب باعتبار المعنى الوصفي التربية وان يكون الجملة الوصفية اعني الموصول وصلته على التقدير فالغالب في الربائب كونهن في الحجور فان قلنا بحجية مفهوم الوصف في مثل المقام ايضا يكون المفهوم عدم حرمة غير المربيات او غير اللاتي في الحجور من بنات النساء وان قلنا بالعدم لم يكن هنا مفهوم فح لا بد من التكلم في مقامات **الاول** ان مقتضى العرف هل هو وجود المفهوم ام لا **والثاني** انه على الثاني ما السر فيه اي في عدم فهم العرف في مثل المقام المفهوم المخالف **والثالث** ما السر فيه التعليق ح اما الوسط من المقامات فالكلام فيه ما مر في بحث الشرط واما الثالث فهو ان السر في التعليق مع عدم ارادة الانتفاء يختلف باختلاف الموارد وفي الاية الكريمة السر هو التشبيه بالولد واما الاول فالحق

اصل في مفهوم الغاية في دلالة اللفظ على دخول الغاية في المغيى او على عدم دخولها فيه او الاول مع وحدة الجنس والثاني مع عدمها ام الوقف اقوال والاخير محتمل للوقف في اصل
الدلالة او في كشفها ثم في حجية مفهوم الغاية تطلق على الغاية وعلى المسافة وعلى النهاية والمراد هنا الاخير ثمرة النزاع الاول تظهر في مثل الاية الشريفة وايديكم الى المرافق والثاني في مثل له
ثم ولا تقربوهن حتى يطهرن ثم الاصل في الاول عدم الدلالة على الدخول ولا على الخروج لتوقيفية الالفاظ ولاصل البرائة ولو في بعض الموارد ولاصالة التخصيص والتقييد واصالة عدم
الارادة وعدم الوضع انا عثرنا بها وكذا في الثاني ثم الحق في النزاع الاول هو الوقف بالمعنى الاول لانا بعد الاستقراء وجدنا المقامات بحسب القرائن مختلفة ولم نجد موضعا نفهم منه عند فقدها
الدخول والخروج او السكوت

نتايج والحاصل انا لو قلنا بحجية مفهوم الوصف فالظاهر عدم اشتراطه
وجود المفهوم المخالف في الاية الشريفة وان الورود مورد الغالب هنا ليس كمفهوم الشرط
بعدم الورود مورد الغالب كما نرى ذلك في بعض الامثلة التي قامت القرينة فيها على ارادة المفهوم مع انها وردت مورد الغالب كالاية الشريفة
فان القرينة عدم كون غير اللاتي في الحجور محرما وبنا وجه الدلالة وفهم العرف ان القوم اختلفوا في ان القيد وهو من نسائكم الى اخره هل يرجع
الى الربائب فقط او الى الامهات ايضا فالمشهور على الاول فجوزوا تزويج الربائب مع عدم الدخول بامهاتهن ولم يجوزوا اخذ الام بعد نكاح بنتها
لمن لم يدخل بها وغير المشهور قالوا برجوع القيد الى الاثنين فحكموا بالجواز في المقامين مع عدم الدخول ويرد على غير المشهور ان القيد اذا رجع الى
امهات نسائكم كان من بيانية واذا رجع الى الربائب كانت ابتدائية فيكون اللفظ عند الارجاع الى الاثنين مستعملا في اكثر من معنى واحد وهو
محل الكلام وعلى فرض الجواز محتاج الى القرينة اذ عند الاطلاق لا يحمل على المعنيين الا ان يقول بظهور المشترك عند الاطلاق في كل معانيه
وهو فاسد مع ان كون ذلك مشتركا اول الكلام فاعلة حقيقة ومجازا وايضا هذا الارجاع مستلزم لاختيار قول الشافعي في القيد المتعقب
للجمل ولا دليل على صحته فلا يتم قول غير المشهور من حيث مادة اللفظ ومن حيث هيئته ولا دليل على الرجوع الى الاخير فلا متيقن فيرجع اليه
ويعمل على قول المشهور فيكون لذلك القيد مفهوم اذا ظهر لك فنقول ان الظاهر من القيد الواقعين في كلام وراجعين الى امر مع كون
احدهما ذا مفهوم يقينا كون الاخر ايضا كذلك الخامسة اذا قلنا بحجية مفهوم الوصف فهل هو موافق في الكم ام لا فنقول ان الكم اما
في الموضوع واما في المحمول فهل اختلافهم في لزوم الموافقة في الكم والمخالفة فيه مختص بما اذا وقع الكم في الموضوع ام في المحمول ام يعمهما لكن
وجود النزاع في القسم الاول معلوم لان بعضهم استدل من قوله كلما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره على عدم جواز الوضوء من سؤر كلما لا يؤكل
لحمه ورده بعض بان المفهوم هو رفع الايجاب الكلي اعني النقيض المنطقي لا الايجاب الكلي واما وجود النزاع فيما اذا وقع الكم في المحمول فغير معلوم
ولكن نحن نحقق الكلام في المقامين فاعلم ان الحق هنا ايضا الرجوع الى المعيار المتقدم في مفهوم الشرط لكن بعد ما رجعنا الى ذلك المعيار وجدنا
ان الغالب فيما اذا كان الكم في المحمول النكرة المثبتة او المنفية كون المفهوم نقيضا منطقيا فمثل اكرم العالم بشيء من تلك الدراهم مفهومه انه لا
يجب اكرام الجاهل بشيء منها ومثل لا تكرم الجاهل بشيء من تلك الدراهم مفهومه انه يجوز اكرام العالم بشيء من تلك الدراهم وهو الموجبة الجزئية
وكذا اكرم العلماء ببعض هذه الدراهم مفهومه السالبة الكلية وهو لا يجب اكرام الفاسق ببعض هذه الدراهم وهذا عند التحليل سالبة كلية
واما اذا قال بلفظ البعض في المنطوق السالبة فمفهومه موافق له كما مر والغالب فيما اذا كان المذكور في المحمول الجمع المعرف باللام او الدراهم
ان المضاف هو الموافقة فمثل اكرم العالم بهذه الدراهم او بدراهم هذا الكيس مفهومه انه لا يجب اكرام الجاهل بهذه الدراهم او بدراهم الكيس وقول
القائل لا تكرم الجاهل بالدراهم او بدراهم الكيس مفهومه انه لا يحرم اكرام العالم بالدراهم او بدراهم الكيس وفيما اذا وقع في المحمول لفظ الكل فمفهومه
النقيض المنطقي فمثل اكرم العالم بكل الدراهم مفهومه انه لا يجب اكرام الجاهل بكل تلك الدراهم وهو سالبة جزئية ومثل لا يجب اكرام الجاهل بكل
هذه الدراهم مفهومه انه يجب اكرام العالم بكل هذه الدراهم واذا وقع الكم في الموضوع وكان جزءا له فان كان الموضوع الجمع المضاف
او المعرف بلام الجنس او الاستغراق كان المفهوم موافقا في الكم مع المنطوق فمثل الدراهم يجب اعطاء الجاهل شيئا من الدراهم وهكذا قولنا في الغنم
السائمة زكوة ومفهومه ليس في المعلوفة زكوة وفي ساير المقامات حال الموضوع كالمحمول ضابطة مفهوم الغاية هل هو حجة ام لا وفيه
مقامات المقام الاول قد يطلق الغاية ويراد بها الفائدة فيقال غاية الشيء لفائدته وغاية العلم لثمرته وهذا هو الشايع في
اطلاقات هذا اللفظ وقد يطلق ويراد بها المسافة زمانا ام مكانا كقولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية اي المسافة وقد يطلق ويراد
بها النهاية زمانا او مكانا فيقال غاية الشيء لنهايته والمراد في هذا المقام الاخير واما المغيا فهو ما قبل الغاية بهذا المعنى واما ما بعد الغاية
فهو ما كان بعدها بهذا المعنى المقام الثاني النزاع في هذه الضابطة في امرين احدهما ان نفس الغاية اي مدخول الى واخواتها هل هي
داخلة في المنطوق ام لا بمعنى ان اللفظ يدل على دخولها في المغيى او يدل على خروجها او لا يدل على شيء منهما وثانيهما انه على الاول في النزاع الاول
او الثالث هل يكون ما بعد الغاية خارجا عن المغيى بالدلالة اللفظية ام يكون اللفظ ساكتا عنه واما القول بالدخول في هذا النزاع فغير موجود
واما على القول الثاني في النزاع الاول فلا يتصور النزاع الثاني اذ لو دل اللفظ على خروج الغاية عن المغيى فما بعدها بطريق اولى المقام
قيل به الثالث في النزاع الاول بدخول الغاية في المغيى بمعنى دلالة اللفظ على الدخول مطلقا وقيل بالدلالة على عدم الدخول كذلك وقيل بانه لو كان
من جنس المغيى فالاول ولو لم يكن من جنسه فالثاني وقيل بالوقف وهو يحتمل امرين احدهما تسليم الدلالة في الجملة واما على الدخول او على عدم الدخول لكن
حصل الوقف في تعيين الدلالة والاخر التوقف والشك في اصل الدلالة واما النزاع الثاني فهنا قول بالدلالة على عدم الدخول وقول بالسكوت المقام الرابع
تظهر ثمرة النزاع الاول في الاية الشريفة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فان قلنا المرفق مجمع العظمين تظهر الفائدة بين القول بالدلالة على عدم الدخول وعكسه
والسكوت فعلى الاول لو قطع اليد بقي المرفق لم يجب غسله وعلى الثاني يرجع النزاع الى من قطع بعض عضو من اعضاء الوضوء فهل يلزم عليه غسل الباقي ام لا فان قلنا بالاول

مفهوم الوصف

في حجية مفهوم الغاية

اطلاقات الغاية

نعم

ولو قال المفصل انه مع التجانس لا بد من الادخال مقدمة قلنا ان العقل لا يثبت اللغة بل هذا الدليل على خلاف مقصوده ادل بل لا يتم عند نفد ذى المقدمة بل المقدمية قد تقتضي الخروج
بل تدبجرى فى ذلك مع اختلاف الجنس ايضا ثم ان اداة الغاية كالى وحتى هل هى لبيان غاية الشئ كما ام كيفما ايضا الحق اختلاف المقامات فى ذلك ففى مثل الامر بالغسل لا يفهم الا الاول
ولا لنفى ايه الوضوء على مقصود الغاية والحق فى النزاع الثانى الحجية كما عليه المعظم بل نقل عليه الاجماع للتبادر وهل الدال على حجو الحكم ما قبل الغاية وانتفائه ما بعدها هو الاداة ام الهيئة
ام الدال على النفى الهيئة وعلى الاثبات الاداة ام العكس وجوه اوجهها الاخير نتايج

في مفهوم الغاية

لعموما لا يدرك كله لا يترك كله ونحو مضافا الى استصحاب الامر بالصلوة وجب غسله لانه على هذا من اعضاء الوضوء لان الغاية داخلة فى المغيا بالفرض وان قلنا بعدم اللزوم لم يجب وان قلنا بسكوت اللفظ وجب غسله ايضا كلا لاستصحاب المذكور فبين القولان ثمرتهما واحدة وثمرة النزاع الثانى تظهر فى الاية الشريفة ولا تقربوهن حتى يطهرن فان قلنا بمخالفة بعد الغاية لما قبل الغاية جاز المقاربة وان قلنا بالسكوت حرمت لاستصحاب الحرمة **المقام الخامس** الاصل فى النزاع الاول عدم الدلالة مطلقا لا على الدخول ولا على الخروج لان اللغات توقيفية مع اصالة عدم الوضع ان اعتبرناها مضافا الى اصالة عدم التكليف لانه لو دل على الخروج او الدخول لزم مخالفة اصل البراءة فى بعض المقامات على كلتا الدلالتين مع اصالة عدم التقييد والتخصيص ثم ان بعضا من المحققين قد تمسك فى عدم الدلالة على الدخول فى هذا النزاع بالاصل بعنوان ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم فان اراد من ذلك ان الاصل عدم دلالة اللفظ على ان الغاية داخلة فى المغيا وعلى ارادة المتكلم الدخول فى اللفظ بل اللفظ ساكت فهو كما ذكره وان اراد انه لا يدل على الدخول بمعنى انه يدل على عدم الدخول وعدم الارادة فيكون الخروج مفهوما كما هو ظاهر كلامه **ففيه اولا** ان عدم الدلالة على الدخول وعلى ارادة المتكلم اعم من الدلالة على عدم الدخول فلعل اللفظ ساكت راسا **وثانيا** ان هذا الاصل معارض بمثله اذ كما ان الاصل عدم الدلالة على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك فكذا الاصل عدم ارادة الخروج وعدم ارادة الواضع والمتكلم ذلك **ثم ان** تلك الاصول الاربعة ام الخمسة ان ضم اليها اصالة عدم الارادة لاحد الطرفين قلنا باعتبارها جارية فى النزاع الثانى ايضا فظهر ان القول بالدلالة على الدخول والخروج خلاف الاصل وان التفصيل بين المجانس فالدلالة على الدخول وغير المجانس فالدلالة على الخروج مخالف للاصل بجزئيه وان التوقف بالمعنى الاول مخالف للاصل **ايضا** وانه بالمعنى الثانى هو الاصل وكذا الامر فى النزاع فالحق من حيث الاصل هو فى الثانى هو التوقف بالمعنى السكوت مطلقا **اذا عرفت** تلك المقدمات **فاعلم** ان الحق فى النزاع الاول هو التوقف بالمعنى الثانى اى الشك فى نفس الدلالة وعدمها ان لم نقل بالوجه الاعتبارى المنصوص فى المقام على دلالة اللفظ على الغاية اما دخولا واما خروجا لان من المستبعد ان يدل اللفظ بالوضع على حكم ما قبل الغاية وما بعدها بالدلالة اللفظية كما هو المختار فى النزاع الثانى ولا يدل على حكم الغاية المتوسطة بينهما وان اعتبرنا هذا الوجه الاعتبارى وحكمنا بالدلالة فى الجملة وعدم سكوت اللفظ عن حكم الغاية **فالحق** التوقف بالمعنى الاخر اى الشك فى كيفية الدلالة فلا نعلم انه يدل على الدخول والخروج لكن الحق عدم اعتبار هذا الوجه **فالحق** التوقف بالمعنى الاعم فلا نعلم ان اللفظ ساكت عن الدلالة على اثباتها او دال عليها وعلى فرض الدلالة لا نعلم انه يدل على الدخول او الخروج **والدليل** على الوقف انا استقرينا وجدنا المقامات متفاوتة ففى مثل سرت من البصرة الى الكوفة يفهم دخول الكوفة فى السير وفى مثل قول القائل من البصرة الى الكوفة خمسون فرسخا يفهم عدم الدخول وفى مثل وهبت لك البصرة الى الكوفة يفهم الخروج وفى مثل ذهبت الى الليلة الفلانية يفهم دخول الليلة لان الغاية فى الذهاب الى الليلة لو قال لغيرك هذا الثوب من هنا الى هنا فهم دخول الغاية مسامحة فى هذا المقام فوجدنا المقامات بحسب القرائن متفاوتة ولم نجد موضعا يفهم منه عند عدم القرينة الدخول والخروج او السكوت فقد يفهم الدخول نحو اشتريت من الله تعالى الى يوم الخميس وقد يفهم الخروج نحو ذهبت من البصرة الى الكوفة وقد يحصل السكوت نحو صم الى يوم الخميس فلا بد اذن من الوقف بالمعنى الاعم واما ثبات الخروج مطلقا او الدخول كذلك او التفصيل فمتوهم ولو تمسك المفصل بين المجانسين فالدخول والمتباينين فالخروج بانه لو تجانسا لم يحصل التميز فيجب الادخال من باب المقدمة بخلاف ما لو تغايرا ففيه اولا ان هذا الدليل عقلى لا يثبت به اللغة بل لا ينافى هذا القول لعدم الدخول مطلقا بل هو عينه لان الادخال من باب المقدمة معناه عدم الدخول اصالة ولازمه مع عدم الاشتباه لا يدخل وثانيا انه لو كان الادخال فى المتجانسين من باب المقدمة لما وجب ذلك عند فقدان ذى المقدمة كما لو قطع العضو وبقى المرفق فلا يجب غسل المرفق ولا اذ لا معنى لوجوب المقدمة بعد فوات ذى المقدمة مع ان ظاهر هذا المفصل دخول الغاية فى المتجانسين مطلقا وثالثا ان المقدمية وقاعدة الشغل كما انها تقتضى الدخول فى مثل المرفق فى الوضوء كذلك قد تقتضى الخروج كما لو قال لا يجب عليك غسل المرافق ومفهومه ان ما بعد المرفق يجب غسله ان قلنا بحجية مفهوم الغاية كما هو الظاهر فح لا بد من ادخال المرفق بالعضد عند الغسل من باب المقدمة لاجل التجانس فلا وجه لاطلاق الحكم من باب المقدمة ورابعا ان المقدمة كما تقتضى دخول الغاية فى المغيا فى المتجانسين كذا تقتضيه فى المتغايرين لاجل عدم التمايز كما فى الاية الشريفة اتموا الصيام الى الليل فيجب ادخال جزء من الليل من باب المقدمة فلا وجه لتخصيص الادخال بالمتجانسين فظهر بطلان الاقوال عدا الوقف الذى هو الاصل ثم انا اذا قلنا بالتوقف والاجمال فى المنطوق من حيث الغاية فهل لو ورد عام او مطلق كان شاملا للغاية بحيث يجب دخولها فى المغيا او خروجها عنه تخصيصا او تقييدا فى ذلك العام او المطلق كما لو قال صم الى يوم السبت ثم قال لا يجب عليك الصوم من يوم السبت الى اخر الشهر فهل يوجب اجمال الغاية اجمال هذا العام والمطلق ام يحمل العام والمطلق على ظاهرهما ولا يسرى الاجمال فى الغاية الى العام والمطلق وجهان مقتضى حمل اللفظ عند التجرد عن القرينة من باب السببية المطلقة او السببية المقيدة عدم الاجمال فى العام والمطلق ومقتضى القول بحمله على الحقيقة من باب الوصف اجمال العام والمطلق لاحتمال التخصيص والتقييد ومقتضى القول بان الحمل على الحقيقة لاصالة عدم القرينة على اخلال الحقيقة ايضا ذلك لان الشك هنا فى الحادث ويمثل هذا الترديد يجاب عن العبد الوارد عقيب الجمل المتعددة اذا شك فى رجوعه الى الاخير فقط او الى الجميع على القول

في تحقيق الحق في المسألة

في بيان الغاية المعني بالنزاع في المجانس والمتغايرين

بالدخول

أصل في مفهوم الحصر مفهوم الحصر حجة للتبادر واسبابه كثيرة منها كلمة انما فمع تقديم الموصوف كان من قصر الموصوف على الصفة كانما زيد قائم او الصفة كان من قصر الصفة على الموصوف كانما القائم زيد ومنها تقديم الخبر وادخال اللام عليه وتعقيب المبتدا بضمير الفصل وادخال اللام على المبتدا الى غير ذلك نتايج

في مفهوم الغاية

بالاشتراك اللفظي او المعنوي فليس للقايل بهما ان يقول ان الاخير مخصص قطعا واما الشك في تخصيص ما بالجمل وتقييدها والاصل عدمه فيقتصر على الاخير لان الحمل على الحقيقة فيما عدا الاخير اما من باب السببية المطلقة او المقيدة فهو وهم واما من باب الوصف فغير حاصل واما لاصالة عدم القرينة فالشك في الحادث ثم وهذا الكلام يجري في الجمل المتعددة والامر الوارد عقيب الحظر والحق في مقامنا هذا ان يقال ان القيد الوارد المحتمل للتخصيص وعدمه اما مقترن بالعام والمطلق كما في القيد المتصل الوارد عقيب الجمل فالحق فيه اعتبار الوصف الشخصي في الحمل على الحقيقة واما غير مقترن كان يكون منفصلا فالحق فيه السببية المقيدة لبناء العقلاء على ما ذكرنا ففي الاول يحصل الاجمال في العام او المطلق وفي الاخير يحمل على الحقيقة ولا يسري اليه اجمال الغاية ثم اعلم ان ادات الغاية كالى وحتى هل هي لبيان غاية الشيء كما في كتبنا ايضا بمعنى انها لبيان منتهى متعلق الفعل ايضا ففي الاية الشريفة اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق هل يكون الى لبيان منتهى المغسول او لبيان الغسل ايضا فان قلنا بالاول فلا دلالة في الاية الشريفة على لزوم الابتداء من الاصابع والانتهاء الى المرافق بل الاية الشريفة بالنسبة الى الكيفية للمسح مطلقة وان قلنا بالثاني ففيها دلالة على ذلك فالثمرة ظاهرة بين القسمين والحق ان موارد استعمال ادات الغاية متفاوتة في المقامات بحسب العرف ففي بعض منها يفهم بيان الانتهاء كما فقط كما لو قال ذرعت من البصرة الى الكوفة ومن هنا الى هنا فانه لا يفهم من ذلك عرفا ان الابتداء على النحو الاعم بوم الزرع من مدخول من والانتهاء في مدخول الى بل يقولون هذا الكلام سواء حصل الزرع من هذا الطرف او ذاك وكذا قوله بعلك هذا الثوب الى هنا او اغسل الفراش من هنا الى هنا لا يفهم منها الترتيب في العمل سواء بل يفهم وجوب غسل هذا المقدار من البدن باي نحو اتفق **فنقول** ح ان ظاهر الاية الشريفة مع الخاصة عدم لزوم الانتهاء الى المرافق بل المفهوم من نفس الاية لزوم غسل هذا القدر من البدن لا غير باي نحو اتفق ويكون المرفق منتهى المغسول لا الغسل واما من حيث الكيفية فهي مطلقة وانما ثبت وجوب البدء من المرفق بدليل خارج مقيد لاطلاق الاية الشريفة فلا تصير الاية الشريفة دليلا للعامة على الخاصة لعدم الدلالة فيها على مدعاهم **واما النزاع الثاني** فالحق فيه قول المعظم من حجية مفهوم الغاية للتبادر والاصل كونه وضعيا ونقل عليه الاجماع وليس ببعيد لان كل من قال بحجية مفهوم الشرط قال بحجية مفهوم الغاية وقال بالحجية هنا بعض من لم يقل بها ثم مع ان القايل بحجية مفهوم الشرط هو المشهور فالقايل بالحجية هنا كثير وهل المفيد لانتفاء الحكم عما بعد الغاية ووجوده قبلها هو الادات مستقلة ام الهيئة التركيبية ام شيء ثالث خارج عنهما ام الدال على النفي الهيئة وعلى الاثبات الادات والعكس **اما الاول** ففاسد للزوم اللغوية فيما ذكرنا عدا الادات ح ولعله خلاف الاجماع ايضا **واما الثاني** بان يكون الدال على الجزئين الهيئة ولا يكون للادات دخل في الافادة لا استقلالا ولا جزءا ايضا فهو فاسد ايضا لاجماع اهل اللغة بانها موضوعة لمعنى وللزوم اللغوية في الاتيان بها في الكلام فتعين ان يكون الادات موضوعة اما باستقلالها في الموضوعية او بكونها جزءا للموضوع والاخير ايضا منفي بالقطع فهي موضوعة بالاستقلال لكن الخطب في ان مفادها وموضوعها هل هو جزء الاثبات والنفي او لا ثالث **واما الثالث** فهو اوضح فسادا **واما الرابع** فخلاف الاجماع والبداهة فانحصر في الاخير اعني كون الاثبات مستفادا من الهيئة والنفي مستفادا من الادات **واذا عرفت** ان الحق هو الحجية من حيث القول والتفصيل من حيث الدال فاعلم ان ما ذكره بعض من النقض بالاية الشريفة سبحان الذي اسرى الى اخره مع ثبوت الاسراء من المسجد الى السماء فهذا يدل على عدم الحجية فاسد لان باب المجاز واسع حتى قيل ان اكثر اللغة مجازات والنكتة في التجوز في الاية الشريفة والاقتصار في بيان السير الى المسجد دون السماء ذكرها الفاضل القمي ره فليراجع اليه وكذا نقض بعض بقول القائل سرت من البصرة الى الكوفة ومنها الى الشام مع عدم وجود المفهوم وعدم استنكار اهل العرف مدفوع بوجود المفهوم وغاية الامر لزوم التقييد هنا لان الامر هنا دائر بين مجازية الكلام بعدم ارادة المفهوم وبين ارادته وتقييد السير من البصرة الذي هو مطلق بكونه في ذلك السير بان يجعل لكل سير مخصوص مبدء ونهاية فالسير من البصرة نهايته الكوفة وهكذا ولا شك في ترجيح التقييد على المجاز فالجواب بالمجازية هنا لا وجه له وقد يستدل على المختار بالتبادر من منطوق صوموا الى الليل هو ان اخر وجوب الصوم هو الليل فلو ثبت الوجوب بعدها ايضا لزم ان لا يكون الاخر اخرا وهو خلاف المنطوق فالمفهوم حجة **وفيه** ان الاخر قد يطلق على الجزء الاخير من الشيء فيقال اخر البستان كذا النهر مع ان النهر من البستان وقد يطلق على الجزء الاول من الشيء الاخر الملتصق به والثاني اخر خارجي فان كان المراد من الاخر المستفاد الاخر الداخل فيرد عليه نرى بناء ما اختاره من عدم دخول الغاية في المغيا فان ذلك الاخر هو الغاية فالقول بدخوله قول بدخول الغاية في المغيا وان اراد الاخر الخارج عن الشيء ففيه ان ذلك ليس من المنطوق **ضابطة** في مفهوم الحصر واسبابه كثيرة منها كلمة انما فان كان المقدم هو الموصوف فهو قصر الموصوف على الصفة كانما زيد قائم وان كان المقدم الصفة فهو قصر الصفة على الموصوف كانما القائم زيد **ومنها** تقديم الخبر نحو في الدار زيد ومنها ادخال اللام على الخبر نحو زيد القائم ومنها تعقيب المبتدا بضمير الفصل نحو زيد هو القائم او هو قائم ومنها ادخال اللام على المبتدا نحو الامير زيد الى غير ذلك من الاسباب التي ليس هنا محل ذكرها وهو حجة للتبادر **ضابطة** مفهوم اللقب ليس بحجة وليس المراد باللقب اللقب المصطلح عند النحاة بل المراد هنا نفس المعروض من دون اعتبار اتصافه بوصف كزيد في جاءني زيد او نفس العارض كالفرس في يجب عليك الفرس والدليل على عدم الحجية انتفاء الدلالة لان الثلث والاجماع على عدم كفر من قال عيسى رسول الله مع ان مفهومه نفي رسالة من عداه واما تفهيمه في بعض المقامات المفهوم كقول الخصم لمخاطبه لست بزان او ليست امي زانية فهو من القرينة

في مفهوم الغاية

وانه حجة في مفهوم الغاية

في مفهوم الحصر

في مفهوم اللقب

مع أن

وتمام يظهر الحال في مفهوم القيد واللقب والعدد والزمان والمكان في المعيار في الكل العرف العام **اصل في نسخ الوجوب** اذا وجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه فهل يبقى الجواز ام لا
وجهان بل وجوه واقوال والنزاع من حيث المنسوخ في الحكم التكليفي الوجوبي نتايج

مع ان مفهومه نفي رسالة من عداه واما فهمه في بعض المقامات كقول الخصم لمخاطبه لست بزان او ليست اختي بزانية فهو من القرينة **ضابطة** مفهوم القيد نحو اضرب زيدا راكبا او مع غيره او في الوقت والمكان الفلاني الى غير ذلك من القيود ليس حجة بل اللفظ عن غير المقيد صامت وان لو سبعد الحكم بان فيه اشعار بنفي ما سواه بل اقوى من الاشعار الموجود في الوصف لكن لا يبلغ حد الحجية نعم يمكن ارادة المفهوم في بعض الموارد مجازا ثم الفرق بين القيد ومفهوم الوصف انه قيد للموضوع وما نحن فيه قيد الحكم **ضابطة** مفهوم العدد كقوله اعط زيدا عشرة دراهم ليس حجة لانتفاء الدلالات الثلث واما عدم الامتثال باعطاء التسعة فهو لاجل عدم الاتيان بالمامور به اي العشرة لا لاجل المفهوم **ضابطة** مفهوم الزمان والمكان نحو صم يوم الخميس وصل في المسجد ليس حجة لانتفاء الدلالات الثلث **ضابطة** اذا وجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه فهل يبقى الجواز ام لا وتنقيح الكلام فيه يقتضي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** اعلم ان محل النزاع من حيث المنسوخ في الحكم التكليفي الوجوبي فيخرج الوضعي وغير الوجوبي من الطلبيات وان جرى النزاع فيها ايضا لكنها ليست من محل النزاع كما يشهد به عنواناتهم ومن حيث الناسخ فيما اذا وقع الناسخ الهيئة التركيبية او الفصل خاصة اي المنع من الترك واما اذا صرح برفع الجواز فهو خارج عن محل النزاع وايضا يلزم ان لا يكون مثبتا لحكم الاخر وحصل النسخ في ضمن اثبات حكم اخر كان اوجب شيئا ثم قال حرمته عليك او ابحته ومن حيث الدلالة فيما اذا كان الدليل الدال على المنسوخ دالا على وجوبه بحيث لولا الناسخ لزم الاتيان به فلو كان واجبا مشروطا بشيء ثم ارتفع وجوبه لاجل ارتفاع شرطه كصلوة الجمعة لم يكن ذلك نسخا ورفعا بل ارتفاعا وخارجا عن محل النزاع ومن حيث الحكم الباقي اي الجواز في الجواز المستفاد من الامر تبعا وفي ضمنه لا في جواز ذلك الفعل في الواقع بعد نسخ وجوبه مع قطع النظر عن الامر فان هذا النزاع لا معنى له بل يمكن الجواز وعدمه ولا في الجواز المستفاد من الاصل فان ذلك الجواز المستفاد من الاصل مما يقول به النافي لبقاء الجواز ايضا ثم ان النزاع يحتمل ان يكون في الدلالة اللفظية بان يدل اللفظ على البقاء او في الدلالة العقلية والمنكر يحتمل كونه منكرا للدلالة اللفظية او العقلية او هما لكن الحق ان المنكر عند العنوان والقول ينكر الدلالتين وعند اقامة البرهان ياتي بدليل عقلي ولا يظهر منه ما يدل على انكار الدلالة اللفظية واما المثبتون فمنهم من يظهر منه دلالة اللفظ على البقاء التزاما ومنهم من يظهر منه دلالة اللفظ بانضمام مقدمة عقلية على البقاء فنقول لفظ الامر الدال على الوجوب بعد مطلوبيته له دلالتان ومدلولان احدهما مطلق الاذن والاخر المنع من الترك فاذا نسخ المنع من الترك قطعا بقي الاذن نظير قولهم في تبعية القضاء للاداء بعد ذلك يضمون الى الدلالة اللفظ هذه مقدمة عقلية اجتهادية وهي ان المقتضي موجود والمانع عن البقاء مفقود او فقاهية وهي استصحاب البقاء فهم اصناف ثلثة ثم ان النزاع هل هو فيما كان الناسخ والمنسوخ لفظا ام لبا ام الاول لفظا والثاني لبا ام العكس او الاعم والحق نحو الاخير وخروج اللبيين ويشهد به ظاهر قولهم ان النزاع فيما كان بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وظاهر استدلالهم على بقاء الجواز من ان الامر يدل على شيئين وانه بعد مطلوبية فان ذلك بظاهره لا يتصور فيما كان المنسوخ اي الامر الدال على الوجوب لبيا كما ان الشاهد الاول ينافي كون الناسخ لبيا واما اذا كان المنسوخ لفظيا والناسخ لبيا فهو خارج ايضا عن النزاع بشهادة الشاهد الاول وكذا العكس بشهادة الشاهد الثاني **المقدمة الثانية** قيل في المسئلة بالبقاء مطلقا وقيل بعدمه كذلك والقائلون بالبقاء بين قائل ببقاء مطلق الاذن اعم من الكراهة والاستحباب والاباحة بالمعنى الاخص وقائل ببقاء الاذن مع عدم المرجوحية الذي كان حين وجوب الفعل فيشمل الاخيرين خاصة وقائل بعدم بقاء الجواز برجوع الحكم السابق من ابرائه والاباحة والتحريم بالنظر الى الموارد مثل ان كان من العبادات فيحرم للتشريع او العادات والتلذذات فيباح او المعاملات فالاصل البراءة عن اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر انتهى محصلا وفيه ان اصالة البراءة عن اللزوم ما عرفنا المراد منها فلو فرض ان الشارع قال يجب عليك المعاملة الفلانية ثم نسخ وجوبها ففيه انه لا معنى لاجراء اصالة عدم اللزوم اذ غاية ما فهم من نسخ الوجوب لا ينافي لزوم الوفاء به المستفاد من الاية الشريفة اوفوا بالعقود فلا معنى لاصالة عدم اللزوم ولو فرض انه قال يجب عليك الوفاء بالعقد الفلاني ثم نسخ وجوب الوفاء به ففيه ان عدم اللزوم حينئذ استفيد من لفظ النسخ ولا يحتاج الى الاصل فلم يبق شيء يفيده الاصل حينئذ الا ان يفرض المثال فيما لو علم صحة البيع وترتب الاثر من الدليل الدال على الوجوب التزاما بان يدل على الوجوب مطابقة وعلى الصحة التزاما بان يدل على الوجوب الدال عليه بالدلالة المطابقية يكون حكم نفس البيع الاباحة للاصل ويشك في اللزوم وترتب الاثر فيحكم بمقتضى الاصل على العدم وفيه ان محل النزاع في الحكم التكليفي الوجوبي كما مر لا غير الوجوبي من الطلبيات والشان في المقام بعد نسخ الوجوب بان الحكم التكليفي القائم مقام الوجوب من الاباحة والحرمة بمقتضى الاصل واما اثبات الحكم الوضعي من جهة الشك فيه فخارج عن محل النزاع وهذا الكلام لا يرتبط بالمقام وان صح في نفسه مع ان كلام هذا الفاضل في المعاملات مطلق وتخصيص المجيب مراده بالصورة المفروضة تخصيص بلا شاهد **المقدمة الثالثة** اعلم ان النزاع من حيث العلم مثمر وكذا من حيث العمل ان وجد للنسخ من الشارع موردا بالنحو الذي هو محل النزاع لكن لم نجد موردا كذلك وما ذكره من تفريع استحباب صلوة الجمعة بعد نفي وجوبها العيني على المسئلة فان قلنا ببقاء الجواز كان

[illegible]

فيه تعريف مفهوم الزمان والمكان

ومن حيث الناسخ فيما اذا رفع الناسخ الهيئة التركيبية او الفصل وكان الناسخ غير مثبت لحكم اخر ومن حيث الدلالة فيما اذا كان الدليل الدال على المنسوخ والاعلى وجوبه بحيث لولا الناسخ
لزم الاتيان به   منتايج

مستحبة اذ لا معنى لاباحة العبادة بالمعنى الاخص وان لم نقل بالبقاء حرمت للتشريع وفيه ان الجمعة واجبة مشروطة وفقدان الشرط للغاية
والعدم الموجب لارتفاع الوجوب لا يجعله نسخا فهو خارج عن النزاع كما مر المقدمة الرابعة انهم اتفقوا على ان وجود الاعم موقوف على وجود
الاخص وعلى ان عدم وجود الاخص يستلزم عدم وجود الاعم والحاصل انهم اتفقوا على ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل وليس المراد بالاخص اخص
معين بل مطلق الخاص ولا ريب ان مطلق العام لا يحدث الا في ضمن مطلق الخاص لان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد والقائل بان ارتفاع الفصل
لا يوجب ارتفاع الجنس في محل النزاع ليس مراده انه يبقى الجنس مستقلا من دون الخاص بل يدعي انضمام فصل اخر اليه مباين عن الفصل المرتفع
واتفقوا ايضا على ان وجود العام المطلق من حيث الاطلاق لا يتوقف على وجود الاخص المعين بل يمكن ارتفاع الخاص المعين مع وجود العام في
ضمن فرد اخر وعلى ان حدوث العام في ضمن خاص معين موقوف على وجود ذلك الاخص المعين فان وجود الحيوان في ضمن الانسان يتوقف
على وجود فصل الانسان بداهة واختلفوا في بقاء ذلك العام الموجود في ضمنه بمباين فصل اخر عنها فعن المحققين عدم البقاء وعن غيرهم عدمه
والحق التفصيل بين الاجسام وغيرها ففي الاول لا يوجب ارتفاع الجنس الذي كان في ضمنه وليس المراد بالجنس خصوص الجنس القريب بل لو بقي
الجنس البعيد لكفى وفي الثاني اي الامور المعنوية كالوجوب ونحوه يوجب انتفاءه وانتفاء كل الاجناس اما الاول فلوجهين الاول الوجدان
فلو وقع الكلب في المملحة فصار ملحا فقد ارتفع فصله اذ لا يطلق عليه بعد فقد صورة الكلبية الكلب لكن الجسم هو جسم الكلب لم يخلق
الله تعالى جسما اخر وكذا اذا صار الادمي حجرا او الصفر ذهبا والثاني انا سلمنا عدم القطع بالبقاء فلا اقل من الشك فيه والاصل البقاء
والمعارضة التي ذكروها في ارتفاع فصل الوجوب من الاصل كما هو بقاء الجنس كذا الاصل عدم لحوق فصل اخر غير اتية هنا لان وجود الفصل
الاخر اعني الملحية مثلا قطعي فالاصل سليم عن المعارض فهذان الوجهان كاشفان عن عدم اتحاد وجود الجنس والفصل في الاجسام الا ان بعد تسليم
اتحاد الوجود نقول ان الجنس مع الفصل في الوجود في الاجسام فارتفاع احدهما يلازم ارتفاع الاخر عقلا هذا والانصاف بالالتزام الحكم بعدم البقاء
مطلقا واما ما ذكرناه من بقاء الجنس في الاجسام فهو مسلم ولا ينافي النفي على الاطلاق لان محل الكلام هو ان الخصوصية التي يقوم بها الاعم لاجل
وجوده في تلك الخصوصية اذا انتفت هل يبقى العام ايضا او لا وما مثلنا به من بقاء جسم الكلب انما هو لاجل ان خصوصية ذلك الجنس الذي بسببها
قوام ذلك الجنس لم تنتف منه بل هي باقية معه دائما والذي انتفى انما هو هي الخصوصيات الاخر التي لا يحتاج تحقق ذلك الجنس اي الجسم المطلق اليها
كالنمو والاحساس ونحوهما واما الابعاد الثلثة التي لا يتحقق الجسم المطلق الا بها وهي الفصل المقوم واللازم تحققها في تحققه ولا يحتاج الى ازيد
منها كما في الحجر فهي موجودة مع الجسم الباقي في المثال المذكور نعم خصوصية سائر الاجناس الكلب قد انتفت فانتفاء الاجناس التي في ضمن تلك
الخصوصيات المنتفية كالجسم النامي والحيوان فالحاصل ان الخاص المتعلق الباقي لم ينتف فلم ينتف الجنس الذي في ضمنه واما اذا انتفى الخاص المتعلق
بالعام الذي لا يمكن قوام العام الا به وانه الباعث لانتزاع ذلك العام من افراده فينتفي العام ايضا لا اتحاد وجود المنتزع منه فقد ظهر بطلان
التمسك باصل البقاء لان المستصحب مقطوع الانتفاء وظهر ان النزاع في العام والخاص المنطقيين وان الاجسام خارجة عن محل الكلام فالحق انتفا
الخاص في محل الكلام بجميع الاقسام فان قلت يتمسك في البقاء بقولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله ونحوه قلنا اولا نحن قاطعون بعدم
الاستطاعة بشئ منه ارتفاع الاخص وانه لا يدرك شئ منه وثانيا ان هذا الخبر ونحوه المتبادر منه المركبات الخارجية والعموم الاستغراقي
لا البسيط في الخارج وان كان مركبا عقليا وثالثا ان الدليل اعم من المدعى اذ المستفاد من تلك الامر بالاتيان بالاعم في ضمن فصل اخر بعد عدم
امكان الاتيان به في ضمن الفصل المامور به اولا ولا ريب ان الاتيان في الواقع من انتفاء العام وبقائه فلعل العام في ضمن الفصل الاول قد انتفى
بانتفاء الفصل ولكن الشارع امر بايجاد العام في ضمن فصل اخر لا انه امر بانضمام الفصل الاخر الى الاعم الموجود سابقا فالدليل لا يدل على المدعى
ورابعا ان الدليل اخص من المدعى لان محل النزاع اعم مما وجد فيه الامر باتيان الخاص وعدمه كما مثلنا بالكلب والمسئلة عقلية اعم مما ورد فيه
الامر او لا وتلك الادلة لا تثبت الا صورة وجود الامر والتمسك بعدم القول بالفصل في المسئلة العقلية واه وخامسا انا سلمنا كل ذلك غاية
ما في الباب تعارض الدليل اللفظي المذكور مع الدليل العقلي الذي ذكرنا ولا ريب ان اللفظ مطروح حينئذ ثم اعلم ان الهمة ذكروا للمسئلة المذكورة فروعا منها
لزوم تبعية القضاء للاداء على القول بالبقاء وعدم اللزوم على القول ببطلان العام عند بطلان الخاص وفيه اولا انه لو قال صل يوم الجمعة فالعموم
والخصوص اما ان يفرض في متعلق الوجوب او نفس الوجوب وفيهما اما الاول بان يقال الصلوة يوم الجمعة خاصة ومطلق الصلوة عام واذا انتفى الصلوة
وهو صلوة يوم الجمعة بقي مطلق الصلوة ففيه ان ذلك لا يستلزم تبعية القضاء للاداء اذ غاية ما في الباب بقاء الصلوة المطلقة بعد انتفاء الخصوصية
وذلك لا يستلزم وجوب مطلق الصلوة اذ البقاء لا يلازم الوجوب اما الثاني بان يقال وجوب الصلوة في الجمعة وجوب خاص ووجوب مطلق الصلوة
الذي هو في ضمنه عام واذا انتفى الوجوب الخاص بقي العام اي الوجوب المطلق لا يتصور بقاؤه اذ لا بد من تعلقه بشئ فان قلت هو متعلق بمطلق
الصلوة قلنا لعلها متعلقة بالصوم او غيره والحاصل ان بقاء الوجوب من حيث هو غير مقصود واما الثالث ففيه ما في الاولين فتامل وثانيا
مقصود خ ل

فيما اذا ارتفع الفصل الخاص فيبقى الوجود على عمومه موقوفا على وجود الاخص او بقاء العام الذي كان موجودا

الشئ ما لم يتشخص ليس له وجود

ان ذلك

ومن جملة الحكم الباقي الجواز المستفاد من الامر تبعاً ثم في كون النزاع في الدلالة اللفظية او العقلية او هما وجوه وهل هو بناء كان الناسخ والمنسوخ لفظيين ام لبيين وجوه احسنها عند بعض المحققين الاول

اقويها اختصاص النزاع باللفظيين ولا ثمرة للنزاع فائدة مهمة نتايج

ان ذلك اخص من القول بتبعية القضاء للاداء اذ القائل بالتبعية يحكم بها حتى فيما لو قيد الامر الخاص كالنوم المستوعب لذى لو تحقق فيه الامر الخاص اصلا كيف يحكم بان القضاء تابع للاداء معللا بان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ومنها انه لو فقد السدر والكافور هل يجب غسل الميت ثلاثا بالقراح ام لا يلزم الا غسل واحد به وهو مبنى على القولين وفيه الوجهان المتقدمان في الفروع ومنها وجوب الوضوء اذا تعذر الغسل اذ بعد انتفاء الطهارة الخاصة السابق يبقى مطلق الطهارة المائية وفيه ايضا الوجهان المتقدمان ومنها لو نذر الصلوة في مكان لا رجحان فيه ففي انعقاد النذر ولزوم الصلوة المطلقة وان لم يلزم المكان المخصوص وجهان مبنيان على المسئلة وقال الفاضل القمي ره مع عدم موافقته لنا في اصل المسئلة انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او ما في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر ولو نذر ايقاع ركعتين مبتدأتين في المكان المذكور انعقد لا لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه والتحقيق في هذا المثال انا ان قلنا بعدم اعتبار الرجحان في متعلق النذر وانعقد النذر بالنسبة الى الفرد المنذور كالصلوة في الحمام فيلزم عليه حينئذ الصلوة مطلقا واجبة او مندوبة نافلة او مبتدأة او واجبة وان قلنا باعتبار الرجحان بان الكراهة في العبادة هي الكراهة المصطلحة ولكن قلنا بان انتفاء الاخص لا يوجب انتفاء الاعم انعقد النذر ايضا بالنسبة الى الكلي الاعم لبقائه ورجحانه على ذلك القول فلا بد في المثال المذكور من الاتيان بكلي الصلوة وان كان في غير الحمام وان قلنا باعتبار الرجحان وبان الكراهة في العبادة هي الكراهة المصطلحة وبان الاعم ينتفي بانتفاء الاخص بطل النذر بالنسبة الى الفرد لانه مرجوح وبالنسبة الى الكلي الموجود في ضمنه لانه منتف سواء كانت الصلوة واجبة ام غيرها فظهر انه لا فرق في الصور الاربعة بين الصلوة نعم يمكن ان يقال في القول الاخير بتفصيل لكن ما بين الصلوة بان يقال لا بد من موازنة مقدار مرجوحية الفرد مع رجحان الكلي ان امكن الموازنة فان زاد مرجوحية الفرد مع رجحان الكلي لم ينعقد النذر اصلا لا بالنسبة الى الفرد ولا بالنسبة الى الكلي وان زاد رجحان الكلي انعقد وان قلنا بالقول الاخير ولكن لا يفرق حينئذ بين الصلوة كما صدر من هذا الفاضل لا وجه له واما تفريع كون هذا المثال ثمرة للنزاع فمبني ان العموم والخصوص ما بين الحظ بالنسبة الى المنذور او النذر وعلى التقديرين لم ينعقد الاخص حتى يشك في ارتفاع الاعم الموجود في ضمن الاخص بعد ارتفاع الاخص وهو محل النزاع لا غيره ومنها ما لو نذر تضحية حيوان خاص فمات ففي وجوب تضحية حيوان آخر وجهان مبنيان على المسئلة ومنه الوجهان المذكوران في الثمرة الاولى نعم لو تمكن من العمل بالنذر في زمان واخر اندفع الوجه الثاني وبقي الاول ومنها ما لو اعتق العبد المأذون واطلق الزوجة والمأذونة ففي بقاء الاذن بعد انتفاء العبودية والزوجية وجهان مبنيان على المسئلة وفيه ان محل النزاع في الاعم والاخص والمراد بالخصوص مطلق التقييد بان يكون هناك عام ويقيد بشيء ثم زال القيد وههنا لم يتقيد احد الامرين من الاذن والعبدية بالاخر وليس احدهما اعم من الاخر بل النسبة بينهما عموم من وجه واجتماعهما في هذا العبد من باب التفارن لا التقييد ومنها بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وعدمه وفيه ان نسخ الشارع الوجوب كاشف عن ان الامر الظاهر في شموله للمامور به من الزمان الذي حصل فيه النسخ لم يكن المراد منه هذا الزمان الحاصل فيه النسخ بل المراد منه هو الزمان الحاصل قبل النسخ مجازا ففي زمان النسخ لم يكن في الواقع امر ولا وجوب ولا اذن حاصلة في ضمنه فكيف يتنازع فيه ويقال ان الاعم ينتفي بعد انتفاء الاخص ام لا لان الاخص حينئذ لم يوجد بالنسبة الى زمان النسخ اصلا حتى يرتفع الاعم بارتفاعه وقد عرفت ان محل النزاع انما هو بعد وجود الاخص لا في ان الاعم هل يمكن ان يوجد بنفسه بدون الاخص ام لا نعم لو كان النزاع في مسئلة بطلان الاعم ببطلان الاخص اعم من صورة وجود الاعم اولا في ضمن الخاص ومن صورة عدم وجوده كذلك او كان النزاع في مسئلة نسخ الوجوب اعم من نسخ الشارع واهل العرف لكان مسئلة بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب ثمرة لمسئلة انتفاء الاعم بانتفاء الاخص وعدمه فتلك الثمرات كلها غير صحيحة **المقدمة الخامسة** اعلم ان المثبتين ان ادعوا الدلالة اللفظية على البقاء فالاصل مع المنكرين لتوقيفية الالفاظ وان ادعوا الوقوع بان يقال ان الجواز واقع بعد نسخ الوجوب وموجود بالقول باق فالاصل مع المنكرين وان كان النزاع في الحكم الواقعي فالاصل اي الرجوع الى القاعدة مع المنكرين لان القاعدة اذا تمهدت تلك المقدمات فههنا مقامات **المقام الاول** اعلم ان الحق عدم بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب لان الوجوب مركب من الاذن التي هي جنس مع فصول ثلاثة وهي عدم المرجوحية والمنع من النقيض يدخل بالجنس ما سوى الحرمة وبالفصل الاول يخرج الكراهة وبالثاني الاباحة وبالثالث الندب والنسخ يحتمل رجوعه الى الجنس فقط او الى احد الفصول فقط او الى الكل او الى البعض منها منضما الى بعض اخر وعلى التقادير يحكم بعدم بقاء الجواز للقطع باتحاد وجود الجنس مع الفصل فبانتفاء احدهما ينتفي الاخر الا ترى انك اذا قلت لعبدك افعل كذا لم يوجد فيك الا انشاء واحد وقصد واحد وحكم واحد فالموجود في الخارج شيء واحد بسيط وان كان عند العقل مركبا فكيف يتصور انتفاء الفصل في الخارج وبقاء الجنس فان قلت اتحاد القصد يجامع تعدد المقصود لكفاية القصد الواحد الاجمالي قلنا مرادنا اتحاد المقصود بفهم العرف سلمنا تعدد الوجود في الجملة لكن الكلام في ان الجواز الموجود في ضمن الامر باق ولا نقول ان الجواز الموجود في ضمن الامر اما الجواز المطلق اللابشرطي الغير المقيد بفصل وشرط واما الجواز المشروط التابع لوجود فصل الامر واما الجواز

فروع المسئلة

او تساوت

فالتفرقة بين الصلوة

المنفصل بفصل اخر غير فصل الامر اما الاول فلا يتصور للاتفاق على ان الاحكام خمسة وان الجواز المطلق لا يوجد الا في ضمن احد الفصول فكيف يتحقق حكم بالجواز المطلق واما الثاني فمستلزم لانتفاء الجنس لان التابع ينتفي اذا انتفى المتبوع والمشروط ينتفي بانتفاء شرطه اذ المفروض ان الجواز تابع لا مستقل والثالث يلزم معه اجتماع المتضادين فكيف يتصل الجواز الموجود في ضمن الامر بفصل غير الامر فالحاصل انا لو سلمنا تعدد الوجود فلا نسلم الوجود بالاستقلال بل المسلم الوجود التبعي المستلزم لذهابه بذهاب الفصل فان تمسك باستصحاب بقاء الجواز قلنا اولا ان المستصحب ان كان هو الوجود المستقل القابل للبقاء بانضمام فصل اخر فمن الاول كان وجوده ممنوعا وثانيا انه معارض باستصحاب عدم لحوق الفصل الاخر اذ لو بقي فلا بد من ضم فصل اخر لان الجنس لا يمكن بقاؤه بعد فصل فان قلت وجود الفصل قطعي اذ بعد ذهاب المنع من الترك يحصل الاذن في الترك لا محالة فاذا انضم الى الاذن في الفعل بقي الاباحة قلنا القطع بوجود الفصل الاخر انما يصح حيث لم يكن الواقعة خالية عن الحكم فلعل الواقعة بعد النسخ خالية عن الحكم راسا فكيف يقطع بوجود فصل اخر فان قلت خلو الواقعة من الحكم مناف للقواعد ومناف لمذهبك قلنا نحن نقول ان الواقعة خالية عن الحكم الخاص واما الحكم العام فهو موجود اذ لو بقي الجواب بكون المسئلة بعد النسخ خالية عن الحكم الخاص فيكون المرجع عموم دليل الاباحة فيما لا نص فيه مثلا او عموم دليل الحرمة في التوقيفيات فلا يكون الواقعة خالية عن الحكم العام وانما ننكر بقاء الخاص الحاصل من الجنس والفصل الذي ينضم اليه بعد النسخ على القول بالبقاء فالذي نحن نقطع بوجوده هو الحكم في الواقعة في الجملة اعم من الحكم العام او الخاص والذي ينفيه الاصل هو الفصل الحادث بالخصوص من الشارع بعد النسخ في خصوص الواقعة فان قلت على هذا يكون الشك في الحادث اذ كما ان الاصل عدم فصل الخاص كذا الاصل عدم حكم العام والفصل العام قلنا الحكم العام مقطوع الحدوث من الشارع وانما الشك في اندراج المشكوك تحته بخلاف ما ادعيه الخصم فان الشك عنده في الحدوث وسلمنا تعدد الوجود في الخارج على سبيل الاستقلال بحيث يصح بقاء الجواز بعد انتفاء فصل الامر بضم فصل اخر لكن نقول من اين يحكم ببقاء الجواز بمجرد امكانه وفعل النسخ تعلق بالجنس او بكل الاجزاء فان تمسك باستصحاب بقاء الجنس فقد عرفت انه معارض بمثله فان قلت الاصل عدم تعلق النسخ بالجميع وتعلقه بالنسبة الى الفصل ثابت على كل حال قلنا اذن يكون الشك في الحادث فلا يعتبر الاصل هنا فتامل وهذا الجواب الاخير انما يصح اذا كان النسخ بلفظ نسخت المنع عن الترك ويمكن للخصم الاحتجاج بانه يفهم من لفظ نسخت الوجوب او المنع من الترك بقاء الجواز وفيه اولا منع الدلالة اللفظية على البقاء بحيث يكون حجة اذ دلالة المطابقة والتضمن منتفيان واللزوم ايضا عقلا او عرفا وان كان لا يخلو عن اشعار وثانيا انه على فرض الدلالة اللفظية يخرج عن النزاع فيه اولا الدليل الاجتهادي حينئذ دل على ان الفعل بعد النسخ جائز لا ان الجواز الموجود في ضمن الامر باق وبان انتفاء الاخص لا يوجب انتفاء الاعم وفيه اولا ان ما نحن فيه خارج عن فروع تلك القاعدة فان النسخ كاشف عن عدم وجود الاخص راسا بعد النسخ وثانيا انا قاطعون بانتفاء الاعم بعد انتفاء الاخص كما مر وثالثا سلمنا الشك في بقاء الاعم بعد الاخص لكن بمجرد الشك في بقائه لا يمكن الحكم بالبقاء الا في استصحاب البقاء فقد ظهر فساده ورابعا سلمنا ان الاعم لا ينتفي بعد انتفاء الاخص قطعا لكن نقول لا دليل على بقاء الجواز عند احتمال تعلق النسخ بالجنس او الجميع والاصلان المتقدمان قد ظهر فسادهما وبان الامر دل على شيئين مطلوبين تعلق المطلوب والناسخ قد زال احدهما الاذن في الفعل والمنع [illegible] الاخرى اي الجنس فمن مجموع الناسخ والمنسوخ يحكم بالبقاء وفيه اولا منع كون الامر يدل على مطلوبين وثانيا سلمنا تعدد الدلالة والمدلول في الجملة لكن نقول ان الدلالة الثانية اي الدلالة على الجنس تبعية تابعة للدلالة على الكل وكذا المدلول فلا يبقى الدلالة الثانية بعد انتفاء الدلالة على الكل وثالثا نقول ان قوله يجب الا مر [illegible] فكذا قوله لا يجب والفرق تحكم فينتفي المدلولان الاولان بالمدلولين الثانيين فتامل وبان الاستقراء دل على بقاء الجواز بعد النسخ وفيه انا لم نجد مورد ما نحن فيه فلا استقراء وبان ما لا يدرك كله لا يترك كله ونحوه من النص وفيه ان المتبادر من قوله ان ذهاب بعض المامور به لا يوجب ذهاب الامر عن الاخر ولا ينصرف الى اجزاء نفس الامر مضافا الى ما مر من الاجوبة عن تلك الاخبار المقام الثاني اعلم انه بعد عدم بقاء الجواز فالحق الرجوع الى القاعدة لا الى الحكم السابق لان ذلك مقتضى القاعدة واما التمسك باستصحاب الحكم السابق بعد القطع بانتفائه فلا وجه له

المقام الثالث الحق انه لو سلمنا بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب فالحق هو الاستحباب للاستصحاب لان الامر كان مركبا من جنس و فصول ثلثة والمقطوع ذهابه انما هو الفصل الثالث اي المنع من الترك وما عداه باق بالاستصحاب ثم لو تنزلنا عن بقاء الندب فالحق الاباحة الخاصة اذ يبقى حينئذ الجنس مع فصل عدم المرجوحية استصحابا لبقائهما وهو الاباحة الخاصة لكن القول ببقاء الندب مع انه مقتضى القواعد بعد القول بالبقاء شاذ وهو كاشف عن كون نزاعهم في الدلالة اللفظية لا العقلية ولا اللفظية بانضمام العقل بل يقولون ان العرف يفهم بعد النسخ من لفظ الناسخ او هو مع المنسوخ الاباحة بالمعنى الاخص ضابطة هل يجوز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح الامر

الاخرى

في الواقع

كما مر

في إمكان الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

اصل في الامر مع العلم بانتفاء شرطه هل يجوز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه مطلقا ام في خصوص الشرط الوجوبي الشرعي ام لا مطلقا اقوال تنقيح

في امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه

البحث فيه يستدعي رسم مقدمات المقدمة الاولى في ان الشرط اما شرط الوجوب واما شرط الوجود والمراد من الاخير ما يكون شرطا لتحقق ذات الشيء او لصحته او للعلم به والنسبة بين الشرطين عموم من وجه يجتمعان في التمكن من المامور به ويفترقان في مثل الطهارة للصلوة والاستطاعة للحج والشرط الوجوبي اما عقلي كالقدرة واما شرعي كالاستطاعة للحج الزائدة على التمكن العقلي ولا خلاف ظاهرا في جواز امر الامر عند علمه بفقد الشرط الوجودي اذ لو كان الشرط الوجودي داخلا في محل النزاع كان لازم قول الخاصة القائلين بعدم الجواز في اصل المسئلة القول بكون كل الاوامر مقيدا بانه لا يوجد امر يكون مطلقا فيرجع النزاع الى وجود الواجب المطلق وعدمه والقول بعدم العصيان عند ارتكاب المعاصي وهو بين الفساد عند الخاصة او اكثرهم فظهر ان الشرط الوجودي باقسامه خارج عن النزاع وان النزاع في الشرط الوجوبي من جهة كونه مقدمة للوجوب سواء كان مقدمة للوجود ايضا ام لا فالخاصة على عدم الجواز وهم بين مطلق للجواز ومقيد له بالشرط الوجوبي الشرعي فيخرج الوجوبي العقلي فالمسئلة ذات ثلاثة الاقوال

في الامر والمامور

المقدمة الثانية الامر والمامور اما جاهلان بانتفاء الشرط الوجوبي او الامر جاهل لا المامور او كلاهما عالمان او المامور جاهل لا الامر فيجوز امر الامر مع فقد الشرط بالاتفاق بل هو واقع في العرف واما في الثاني فكذلك على الظاهر اذ المدار في صحة الامر وعدمها بعلم الامر وجهله لا المامور واما في الثالث فالخاصة مع اكثر الاشاعرة على عدم الجواز واما في الرابع فالخاصة على عدم الجواز والاشاعرة على الجواز

في اقسام التكليف

المقدمة الثالثة التكليف اما حقيقي وهو ما كان الداعي فيه على الامر ارادة الامر وقوع المامور به في الخارج الناشئ تلك الارادة عن محبوبية الفعل لوجود المصلحة كاكثر اوامره تعالى بالنسبة الى المطيعين والسر في تسميته بالحقيقي ان كلا منا ليس في اللفظ واما ابتلائي صارخ وهو ما كان الداعي فيه على الامر ارشاد المكلف بان الفعل محبوب متضمن للمصلحة واتمام الحجة عليه بجواز عقابه على تركه فليس الغرض مجرد الارشاد كامر الطبيب ولا مجرد الابتلاء والزجر كامر المولى من اهل العرف عبده بشيء بل هو مركب من الجهتين ولا يتعلق غرض الشارع في هذا القسم بوقوع الفعل في الخارج مع العلم بعدم وقوعه سفها وقبحا وذلك كتكليف العاصين فهو ابتلائي لان الغرض العقاب على الترك وصارخ لاجل عدم وجود الابتلاء من جهة اخرى كالقسم الرابع الذي ياتي

في الابتلائي

واما ابتلائي توطيني مشوب وهو ما كان الداعي فيه على الامر لا محبوبية اصل الفعل كما كان في القسمين الاولين بل مجرد ارادة وقوع التوطين من المكلف على هذا الفعل قبيحا او غير مقدور او خاليا من حسن وقبح كتكليف ابرهيم بذبح ولده اسمعيل عليهما السلم فهو ابتلائي لان الغرض لم يتعلق باتيان نفس الفعل في الواقع بل مجرد ابتلاء وتوطيني لتعلق غرض الامر بوقوع التوطين في الخارج ومشوب بوجود جهة حقيقية له وهو تعلق الغرض بوقوع مقدمة الفعل فليس ابتلاء من جهة التوطين ايضا

في التوطيني

واما ابتلائي من الجهتين وهو ما كان كالقسم السابق لكن مع علم تحقق التوطين من المكلف في الخارج ولا يتعلق ارادة الامر العالم بالعواقب بوقوع شيء من اصل الفعل والتوطين اليه بل يكون غرضه من التكليف الابتلاء في الجهتين وذلك كافطار الحائض في نهار رمضان قبل حدوث الحيض مع عدم علمها بحدوث الحيض فهي في الواقع ليست مكلفة باصل الصوم لفقد الشرط فيكون الغرض من تكليفها بالصوم في نفس الامر توطينها عليه وقد تركت التوطين ايضا فهي عاصية بالافطار وان طرء الحيض بعد افطارها والحاصل ان المطلوب في نفس الامر اما نفس الفعل المامور به لكونه محبوبا وذا مصلحة واما التوطين اليه وعلى التقديرين اما يمتثل المكلف وياتي بالمطلوب ام لا فتلك اقسام اربعة ومن شرط القسم الاول اذا صدر من الحكيم العالم بوقوع الفعل من المكلف كيلا يكون ارادة الوقوع مع علم عدم وقوعه سفها واذا صدر من غير العالم بالعواقب فشرطه عدم العلم بعدم الوقوع ومن شرط القسم الثاني اذا صدر من الشارع العلم بالعدم او من غيره فعدم العلم بالوقوع ومن شرط الثالث اذا صدر من الشارع العلم بعدم وقوع التوطين او من غيره فعدم العلم بوقوعه

فرع

ثم اعلم ان الظان بالسلامة اذا اخر الظهر مثلا عن اول الوقت ومات في الاثناء وقبل العمل فجاءة فان خصصنا الواجب الموسع باول الوقت كان اثما بالتاخير ويكون التكليف ابتلائيا او باخره لم يكن هذا الشخص مكلفا وان جعلناه امرا ان ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا كان فعله في الاول نفلا مسقطا للفرض كان مرجع هذا الى التخصيص بالاخر وان قلنا بالتوسعة وقلنا بوجوب كون العزم بدلا فان اتى بالعزم كان تكليفه حقيقيا وان لم يات به كما لم يات بالفعل كان تكليفه ابتلائيا وان قلنا بالتوسعة ولم نقل بوجوب العزم راسا لا عينا ولا تخييرا لم يكن التكليف بالصلوة بالنسبة الى الشخص المفروض شيئا من الاقسام الاربعة المتقدمة وان قلنا باختصاصه في تلك الاقسام فانه لم يات باصل الفعل حتى يكون التكليف حقيقيا وليس معاقبا على تركه ولا على ترك العزم والتوطين على هذا القول حتى يكون ابتلائيا صارخا او ذا جهتين ولم يوطن نفسه على العمل حتى يكون توطينيا مشوبا مع انهم اي القائلين بالتوسعة اتفقوا على كونه مكلفا بالصلوة بحيث لو كان قد اتى بها ثم مات كان ممتثلا فكيف يكون التكليف توطينيا والحاصل ان الظان بالسلامة في الواجبات الموسعة بالنحو المذكور يجوز له التاخير و المتفق عليه انه مكلف باصل الصلوة وان مات في الاثناء فجاءة بحيث لو اتى بها قبل الموت كان ممتثلا واتفقوا على عدم الاثم على من مات في الاثناء فجاءة على هذا القول ولازم هذا خروج هذا الشخص على هذا القول عن الاقسام الاربعة اذ لا يمكن القول بعدم التكليف بالصلوة لانه خلاف

تكليفه

محل النزاع الشرائط الوجوبية كانت مقدمة للوجود ايضا ام لا وفيما لم يكن الا مرجا هلا والاصل مع المجوز لاصالة الامكان   نتايج

الاتفاق مع انه لا يتصور قسم خامس عقلا لان الداعي الى الامر اما ارادة فعل المامور به او التوطين ولا يتصور ثالث اذ التكليف بدون ارادة احدهما
سفه لا يصدر من العاقل فضلا على التقدير بين اما يصدر المامور به من المامور او لا والحكيم بعد علمه بعدم الصدور لا يتصور امره الا للابتلاء فلو
قصد الفعل او التوطين ولم يقع المقصود ولم يكن عقاب ايضا كان ذلك التكليف عبثا وقبيحا فانحصر التكليف بحكم العقل في الاقسام الاربعة
والحال ان هذا التكليف بالنسبة الى هذا الشخص بناء على هذا القول المذكور لا يدخل في شيء منها الايجاب عنه بان هذا الشخص مكلف بالصلوة
بالتكليف له ابتلائي السارج التعليقي بيانه ان المصلحة الكامنة في الشيء التي يتبعها الحكم قد يقتضي لزوم الاتيان بشيء في وقت خاص يساوي ذلك
الوقت ذلك الشيء كالمضيق وقد يقتضي لزوم الاتيان به من دون مدخلية زمان اصلا كصلوة الزلزلة الممتدة وقتها بامتداد العمر فلا
يختص المصلحة باتيانه في زمان خاص دون زمان وقد يقتضي لزوم الاتيان به في زمان خاص يزيد مقداره عن الشيء كصلوة الظهر الواجبة
من الدلوك الى الغروب ولا ريب في انه لو علم المكلف في اثناء الوقت بانه لم يبق من عمره الا مقدار العمل وجب عليه التعجيل في القسمين الاخيرين
ويصير الواجب مضيقا بالعرض وان بقي الى الغروب مثلا زمان طويل وذلك لبناء العقلاء فيكون اثما بالتاخير ولا يكون في الواقع مكلفا
بالواجب الموسع في الزمان المتاخر عن مقدار العمل اذ التكليف حينئذ لا معنى له وليس الفعل واجبا موسعا الى اخر الوقت لان ذلك
التوسعة مفوتة للغرض ومنافية للمصلحة الكامنة فلا وجوب بعد ذلك الزمان المتمكن فيه العمل وان بقي من الوقت المقرر زمان طويل
فاندفع بذلك امران احدهما ان الامر بالصلوة لدلوك الشمس دل على وجوب الصلوة موسعة وبعد العلم بعدم البقاء الى اخر الوقت انتفى الوجوب
الموسع الذي هو منطوق الاية الشريفة فحينئذ يحتمل سقوط التكليف راسا ويحتمل الوجوب مضيقا فمن اين لك تعيين الاخير مع ان
الاصل البراءة وثانيهما انك قسمت التكليف بالصلوة المستفادة من الاية الشريفة مثلا بالنسبة الى الاشخاص الى حقيقي كما في المطيع والى
ابتلائي سارج كما في العاصي وبالنسبة الى هذا الذي مات في الاثناء فجاءة الى ابتلائي وتعليقي وهذا مستلزم لاستعمال الخطاب في الاية
الشريفة في اكثر من معنى بل يلزم ذلك في كل خطابات الشرع ووجه اندفاع الاول ان بناء العقلاء على ما ذكرنا من الوجوب مضيقا واندفاع
الثاني بان لفظ اقم الصلوة لم يستعمل الا في معناه الحقيقي المطابقي اي ارادة نفس الفعل موسعا الى اخر الوقت واما وجوبه مضيقا بالنسبة
الى هذا الشخص فمن دليل خارج اذا ظهر ذلك فنقول ان لذلك الشخص الظان بالسلامة الميت في الاثناء فجاءة قبل العمل تكليفين واقعي
وهو كونه مكلفا بالصلوة الى زمان موته بمعنى انه مكلف بالصلوة مضيقا وظاهري وهو لزوم عمله بمعتقده ومعتقده وجوب
الصلوة عليه موسعا الى اخر الوقت لظنه السلامة وعدم وجوب العزم عليه بناء على المذهب المفروض اما تكليفه الظاهري فحقيقي
لانه امتثل به وتعبد به لانه زعم التوسعة وعمل بمقتضاه وزعم عدم وجوب العزم وعمل بمقتضاه واما تكليفه الواقعي فهو ابتلائي سارج
لكنه تعليقي مشروط بانه لا يموت في الاثناء ولاجل فقد الشرط لا يعاقب عليه فان قلت التكليف الواقعي مع عدم الامتثال وعدم العقاب
سفه كما مر وايضا التعليق من العالم بالعواقب لا وجه له لانه ان علم بوجود الشرط امر منجزا وان علم بعدمه ترك التكليف راسا قلنا
هذا اشتباه في معنى التعليق فان التعليق اما في الامر واما في المامور به والتعليق الممنوع عليه هو الاخير لا الاول فهو جائز وما نحن فيه من
قبيل الاول فلا يرد شيء من المحذورين وحاصل الجواب ان هذا الشخص اما ليس مكلفا بالصلوة اصلا فهو خلاف الاتفاق ممن لم يقل
باختصاص الوقت بالاخر وخلاف بناء العقلاء مع انه لو لم يكن مكلفا لزم عدم حصول الامتثال لو اتى بالفعل قبل موته والحال انه ممتثل
قطعا واما مكلف بالصلوة واقعا وظاهرا الى زمان انقضاء الوقت المحدد شرعا فهو مستلزم لتفويت الغرض والمقصود لان المفروض علم
الامر بانه يموت في الاثناء وهو سفه لا يصدر من الحكيم واما مكلف بها ظاهرا او واقعا الى زمان الموت لا بعده فهو مستلزم للاغراء بالجهل اذ
المفروض ان المكلف لا يعلم بالموت ويظن السلامة او يقطع بها فتكليفه بعدم التاخير عن وقت الموت في مرحلة التكليف الظاهري غلط
واما مكلف باتيان الصلوة في الواقع الى وقت المحدد وفي الظاهر الى زمان الموت فهو مستلزم للاغراء بالجهل في التكليف الظاهري و
لتفويت الغرض من حيث التكليف الواقعي ففيه محذوران فتعين كونه في الواقع مكلفا بها الى زمان الموت لكن تعليقا لاجل عدم حصول
شرطه وهو علم المكلف بعدم التمكن الى اخر الوقت وفي الظاهر مكلفا بها الى اخر الوقت المحدد في منجز الاجل اعتقاده بالسلامة واما كون تكليفه
تعليقيا بالنسبة الى الظاهر والواقع معا فهو فاسد لان مرجعه بعد جعل التعليق قيدا للامر كما مر الى عدم وجود التكليف حقيقة راسا ظاهرا
او واقعا ولازمه عدم حصول الامتثال لو صلى قبل الموت مع ان حصول الامتثال قطعي ولعل ذلك خلاف الاتفاق ايضا ثم اعلم ان انقسام
التكليف الى الاقسام الاربعة المتقدمة جار في الواجب والمحرم وفي جريانه في المندوب والمكروه اشكال بالنسبة الى القسم الثاني والرابع
من الاقسام اذ بعد علمه تعالى بعدم اتيان المكلف بالمطلوب وبعدم توطينه يكون الطلب مع علم العقاب عبثا بخلاف الالزاميات او ما
القول بان في الطلبيات الغير الالزامية لا يتعلق التكليف والطلب الا بالمطيعين لا بالتاركين فالذي ترك المستحب او ترك المكروه لم يتعلق به الطلب

في انقسام الامر باعتبار متعلقه

في اقسام التكليف

بعلم المكلف

غير المحدد

في ان التكاليف [illegible]

ظهو

واما الحق في المسئلة فمفصلة انه ان كان النزاع في صحة الامر الحقيقي من العالم بانتفاء شرط الوجوب فالحق مع المانع حذرا من السفه والتكليف بما لا يطاق نتايج

في بيان الأوامر الابتلائية

فهو خلاف الاتفاق كما ان القول بانه لا طلب عن المكلف في المستحبات والمكروهات بل هو مجرد ارشاد من باب اللطف والعلم بعدم الامتثال في غير مضر كما في اوامر الاطباء مع علمهم بعدم الامتثال احيانا خلاف ظاهر اوامر الشرع فلا بد في دفع الاشكال بشيء من الوجهين الا ان يقال بوجود الطلب وبتعلقه بالتاركين ايضا لكن يكون ثمرة الطلب التسجيل والتبكيت في الابتلاء لكن تسجيل كل شيء بحسبه والتسجيل في الطلبيات الغير الالزامية انما هو عدم رفع درجة التاركين وليس بعد الطلب للتارك ان يقول لو اعطيت المطيع ولم تعطني ورفعت درجته ولم ترفع درجتي فامرته ولم تامرني ولو لم يامر التارك ولم يطلب منه المندوبات مثلا لكان التفوه بذلك لكن الطلب عنه لاتمام الحجة والتسجيل عليه فليس الاوامر الندبية للارشاد محضا بل هي طلبيات حتى من التاركين والثمرة ما ذكرنا ثم اعلم انا ان قلنا بان الامر في الاوامر التوطينية كامر ابرهيم بذبح ولده اسمعيل عليهما السلام وامر الحايض بالصوم مستعمل في نفس التوطين بان يكون المراد من اذبح ولدك وطن نفسك على ذبح ولدك صار الامر مجازا قطعا لكن من حيث المادة اعني استعمال الذبح وارادة التوطين عليه واما الهيئة الموضوعة للالزام فباقية على معناها الحقيقي اي الوجوب فان الهيئة حقيقة فيما اريد من المادة التي ما الا فيما وضع له المادة فيكون المادة ح في الاوامر التوطينية مجازا والهيئة حقيقة لكن هذا الاحتمال خلاف فهم العرف لان المتبادر عندهم ارادة المعنى الحقيقي للمادة حتى في التوطينيات لا ارادة التوطين من لفظ الامر وان قلنا ان المستعمل فيه اللفظ هو المعاني الحقيقية كنفس الذبح في امثال المذكور ولكنه ليس معتقدا للمتكلم فانه ممكن كما هو احد الوجوه في دفع التناقض فان كل مراد لا يجب ان يكون معتقدا للمتكلم فيكون المرجع حينئذ الى وضع الامر هل هو لما اريد من المدخول مع كونه معتقدا للمتكلم ايضا ام هو لمطلق ما اريد من المدخول وان لم يكن معتقدا فعلى الاول يكون التكليف التوطيني مجازا ايضا كالقسم الاول الذي كان الامر فيه مستعملا في نفس التوطين وعلى الاخير يكون حقيقة وهو الحق فان قلت المتبادر من الامر كون الفعل بنفسه مطلوبا او محبوبا او مقصودا اصليا فلو قال اذبح ولدك يتبادر منه كون الذبح حسنا قلنا التبادر اطلاقي لعدم صحة سلب الامر التوطيني فلا يصح ان يقال ما امر الله سبحانه ابرهيم عليه السلام بالذبح واذا صارت مادة الامر حقيقة في الامر التوطيني ايضا كالحقيقي لعدم صحة السلب حكمنا بكون الهيئة ايضا حقيقة في التوطيني للاجماع المركب بمعنى حكم الوجدان القطعي بعدم الفرق بين المادة والصيغة من تلك الجهة فتم فظهر ان الاوامر التوطينية حقايق مادة وهيئة لا مجازات وان كان مع فقد القرينة لا ينصرف الامر الى الامر التوطيني لكونه من الافراد التي لا يشملها الاطلاق حتى اذا دخل عليه سور العموم كاحد القسمين من مبين العدم فلا بد في حمل الامر عليه من قرينة ثم اعلم ان الخطابات العامة الشاملة لعامة المكلفين كاقيموا الصلوة ومن شهد منكم الشهر فليصمه لا يشمل فاقدي شرط الوجوب الذين يكون تكليفهم توطينيا بل هي مختصة بالواجدين للشرط اما على مجازية الامر التوطيني فواضح لان شمول تلك الخطابات حينئذ للتكليف التوطيني مستلزم لعموم المجاز او استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي وكل منهما خلاف الاصل واما على الحقيقة فلما مر من انه مبين العدم لا ينصرف اليه الاطلاق فلا بد في اثبات كون الفاقد للشرط مكلفا بطريق التوطين من دليل خارجي على التكليف لكون الفاقد غير مندرج في الخطابات العامة والدليل على هذا التكليف ان المكلف ما دام ظن كونه واجدا للشرط وكونه مكلفا ومخاطبا بالواجب فمن باب لزوم العمل بالمعتقد ولزوم دفع الضرر المظنون يلزم عليه التوطين فهو مكلف بالتكليف الظاهري في ضمن الواقع بالعمل بالمعتقد فان عمل بمعتقده كان تكليفه حقيقيا وان لم يعمل كان ابتلائيا سارجا فما توهم بعض من ان تكليف الفاقد للشرط توطيني اما مشوب ما ابتلائي ذو جهتين فهو فاسد لما عرفت من انه ليس مخاطبا بنفس الفعل في الواقع بل مكلف بالعمل بمعتقده وهو اما حقيقي واما ابتلائي سارج وليس توطينيا مشوبا لما عرفت في هذا التقسيم من ان الشرط فيه هو تعلق الخطاب في صدوره من الامر بالنسبة الى ذلك الشخص لكن كان الغرض والداعي التوطين وقد ظهر ان الشخص لم يصدر بالنسبة اليه خطاب باصل الفعل اصلا وان الخطابات العامة مختصة بالواجدين وكذا الكلام في الابتلائي من جهتين وما راينه من تمثيلنا له بصوم الحايض فهو من باب التقريب لا التحقيق ففي الشرع لا يوجد من الاقسام الاربعة الا الثلاثة الاول نعم في العرف كلها واقعة فتوهم كون تلك التكاليف مجازا او من باب التوطين المشوب وذو جهتين فاسد المقدمة الرابعة لا شبهة في جواز التعليق مع جهل الامر وعلم المامور بفقد ان الشرط ام وجد امرا لم يعلم شيئا منهما ولا في جواز من العالم بالعواقب اذا كان المكلف واحدا والاحوال متعددة كان يقول ان استطعت وكلما استطعت فحج او كان المكلف متعددا كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الخ فيتحلل الاشتراط الى حكمين مطلقين اثباتي للواجد وسلبي للفاقد والغرض من التعليق الاختصار ولو كان الحال متحدا والمكلف متحدا فلا اشارة على جواز التعليق ايضا من العالم وجهوا الخاصة على العدم لان ظاهر التعليق الجهل بل لا معنى للتعليق عند العلم بفقد الشرط ولا معنى للتكليف ح وعن المدقق الشيرواني الجواز وهو الحق اذا وجد ثمرة للتعليق والظاهر ان النزاع هنا صغروي لا كبروي اي النزاع في وجود الفائدة وعدمها فمع وجود الفائدة ح اتفق الكل على الجواز والمنكر انما ينكر وجود الفائدة لا الجواز وعلى فرض وجودها والحق وجود الفائدة وهي ان التعليق ربطا بالابتلاء او لاتمام الحجة والامتحان مثلا لو علم الامر بوجود درهم عند

في بيان الأوامر التوطينية

في بيان جواز التعليق

Margin notes:
في د (beside line 1)
د (beside line 2)
في د : التفوق
مستثنى من كلامنا بحثا
عن كلامي
والصيغة
وليس هو مكلفا بنفس الفعل واقعا وخطابا بل بالعمل بالمعتقد لما عرفت حقيقا
فانا اثبتنا انه ابتلائي
ما كان من المتعددة
للتعليق

او في جواز التكليف التوطيني على نحو الحقيقة فالحق مع المجوز لجوازه عقلا وصحته لغة و وقوعه عرفا وكونه حقيقة

تحقيق في اوامر التوطين

المخاطب وقال له اعطني درهما لكان ذلك لزاما له باعطاء الدرهم كان عنده درهم ام لم يكن واذا لم يكن وجب عليه الفحص فان اعطاه فهو حقيقي والا فابتلائي سازج ولا امتحان شديد عند عدم اعطاء الدرهم واما لو قال له اعطني درهما ان كان حاضرا عندك فيكون للمخاطب سعة في التكليف ويكون الامر اسهل وينكسر صولة الامر ويحصل فتور للمامور به لاجل السهولة في ان كان المكلف حسن الامتثال فهو مع ذلك يوطن نفسه على الامتثال فيصير توطينيا وامتثاليا ويكون امتحانه تماما ويصير ذلك كاشفا عن عدم مسامحة المامور في الاطاعة وانه مطيع سواء شدد عليه الالزام لا او عن انه لا يطيع شدد عليه الالزام لا بل قد يكون الغرض ابهام العلة على المامور بخلاف الصورة الاولى والحاصل انه عند التعيين والحكم على المخاطب باعطاء الدرهم وان لم يكن حاضرا مع علم الامر بوجوده عنده لا يمكن للمخاطب ان يعتذر كذبا ويقول ان الدرهم ليس حاضرا عندي اذ ليس عليه الفحص حينئذ ما امكن واما اذا علم بوجوده عنده وقال ان كان عندك درهم فاعطني كان للمخاطب ان يعتذر كذبا بان الدرهم ليس حاضرا عندي ويكون له سعة من تلك الجهة فمن ذلك لو وطن نفسه للامتثال او امتثل ولم يعتذر كذبا بعدم حضور الدرهم كشف ذلك عن ان بناءه على الاطاعة والانقياد وانه احسن اطاعة واتم انقيادا لكن الاشكال في ان وجود تلك الفائدة انما يتصور اذا كان المخاطب معتقدا انه يجهل الامر لوجود الدرهم واما اذا علم ان المتكلم عالم بالواقع كما في خطابات الشارع بالنسبة الى المكلفين فغير متصور الا ان يكون المخاطب ملتفتا بعلم الشارع وهو فرض نادر فان قلت ثمرة النزاع في وجود الفائدة للتعليق وعدمه ماذا فانه ان وقع التعليق في كلام الشارع فهو كاشف قطعا عن وجود الفائدة وان لم يقع فلا ثمرة للنزاع قلنا يمكن فرض الثمرة فيما لو دل خبر واحد على ان الامام عليه السلام قال لشخص خاص في حالة خاصة لو رايت زيدا فافعل كذا مثلا وكانت المسئلة ايضا مختلفا فيها بين الاصحاب فالمجوز يعمل بهذا الخبر والمانع يطرح الخبر الواحد لكن هذا مجرد فرض **ثم اعلم** ان محل النزاع هنا انما هو في جواز التعليق في المامور به بعد صدور الامر قطعا كان يقول اكرم زيدا ان جاءك واما جواز التعليق في اصل الامر والخطاب فهو مقطوع به بل متفق عليه ظاهرا ومن هذا الباب التكاليف التعليقية المتداولة في السنة والعقلاء لا يابى عن جواز ذلك

المقدمة الخامسة

لا خلاف ظاهرا في جواز التكليف التوطيني وحكي فيه عدم الخلاف والوفاق الا عن السيد عميد الدين وصاحب المعالم ونزاعهم فيه غير محرر فهل النزاع في جواز التكليف التوطيني بان يراد من لفظ الامر التوطين او نزاعهم في جوازه بمعنى ان يكون المستعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقي ولكن لم يكن معتقدا للمتكلم بل كان الداعي هو التوطين او نزاعهم في المقامين معا فالمجوز يجوزهما والمنكر ينكرهما او ان المجوز يجوز احد القسمين والمنكر ينكر القسم الاخر حتى يكون النزاع لفظيا وعلى التقادير فهل الكلام في الجواز العقلي او اللغوي او العرفي والتحقيق ان القسم الاخير جائز عقلا للاصل الماخوذ من طريقة العقلاء ولانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع والوقوع اخص من الجواز فان قلت انه مستلزم للتكليف بالمحال فيما انتفى امكان اصل الفعل المامور به الغير المعتقد بل هو دائما محال للعلم بان النسخ في التوطينيات قلنا قبح التكليف بالمحال اذا لم يكن معتقدا بل كان المقصود الاتيان بشيء اخر ثم بل لا يصح التكليف التوطيني الا باخفاء المقصود فان قلت انه تكليف وخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلاف الظاهر وهو قبيح لاستلزامه الجهل قلنا لا يحصل المقصود في التكاليف التوطينية الا باخفاء المقصود وارادة خلاف الظاهر والا لم يكن التكليف توطينيا ولا يحصل الابتلاء والامتحان وارادة خلاف الظاهر انما يضر اذا تاخر البيان عن وقت الحاجة واما هذا اي التاخير عن وقت الخطاب فلا دليل على قبحه عقلا ولا عادة بل هو واقع وصحيح لغة ايضا للوقوع وعدم الاستنكار عرفا بل هو حقيقة ايضا لا مجاز كما مر في المقدمة الثالثة لكن لو خالف المكلف ولم يمتثل ولم يوطن نفسه فهل العقاب على ترك نفس المامور به الغير المعتقد او على ترك التوطين ونحوه فان كان المخالفة قبل اطلاع المامور على ان المقصود هو التوطين فالعقاب على ترك نفس الفعل كما عليه بناء العرف فيقولون لم ما اتيت بما امرتك فكما ان الامر الصوري كان على الفعل فكذا العقاب الصوري عليه واما بعد الاطلاع فالعقاب على ترك التوطين كما عليه العرف ايضا واما القسم الاول وهو ارادة التوطين من نفس لفظ الامر فالاصل فيه الجواز عقلا وان لم يكن دليل اجتهادي على الجواز العقلي هناك كما كان في القسم الاول فان الواقع في الخارج من الاوامر التوطينية هو القسم الاخير لا القسم الاول فليس لنا التمسك في جوازه عقلا بالوقوع فان قلت انه تكليف بالمحال ظاهرا وانه اغراء بالجهل قلنا الجواب ما مر انفا واما الجواز لغة وعرفا فلا دليل عليه بمعنى انه لا يجوز ان يقول اذبح ولدك ويريد التوطين من اللفظ مع اقامة القرينة على ذلك بل المراد انه لو قال اذبح ولدك في التكاليف التوطينية لم يجز له ارادة التوطين من اللفظ اذا اعتمد في اظهار ارادة التوطين على اقامة قرينة على ارادة التوطين من اللفظ مطلقا مجازا كما هو كذلك في التكاليف التوطينية فانهم يكتفون في البيان باظهار ارادة التوطين ولا يقيمون القرينة على ارادة التوطين من حاق اللفظ ووجه عدم الجواز انه قبل اظهار ارادة التوطين يفهم العرف القسم الاخير اي ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ مع كون الداعي هو التوطين لا هذا القسم وهو ارادة التوطين من حاق اللفظ فلو اراد الامر ذلك لم يفهمه المكلف لا قبل اقامة القرينة على ارادة خلاف الظاهر ولا بعدها الا ان يضم القرينة بالخصوص على ارادة التوطين من حاق اللفظ فلو لم تقم تلك القرينة واراد ذلك كان بمنزلة خلاف اللفظ مع تاخير بيانه عن وقت الحاجة وهو قبيح عقلا

فهذا القسم

فهذا القسم من اقسام قطعا وعلى فرض المخالفة فالعقاب على ترك التوطين مطلقا لا على نفس الفعل لم يرد ها الامر هنا مطلقا الارادة صورية
ولا حقيقية **المقدمة السادسة** في تحرير محل النزاع وهو غير محرر في كلامهم فان كان نزاعهم في بحث الامر الآتي في ان التعليق
من العالم بالعواقب جائز ام لا ففيه **اولا** لو كان كذلك لم يكن معنى لنزاعهم مرة في جواز التعليق واخرى في جواز امر الامر مع العلم بانتفاء
شرطه بل المدقق الشيرواني على الجواز في النزاع الاول وعلى عدم الجواز في بحث امر الامر فكيف نحكم باتحاد النزاعين **وثانيا** ان هذا لا
يناسب استدلالهم في هذا البحث على عدم الجواز لقبح التكليف بما لا يطاق فان التعليق بوجود الشرط ليس تكليفا بما لا يطاق **وثالثا**
ان ذلك لا يناسب الثمرات المذكورة لهذا البحث من انتقاض التيمم ولزوم الصوم على الحائض والحج للغائب وغيرها فان قلنا ان نزاعهم في جواز
التعليق اعم من صورة العلم بوجدان الشرط وفقدانه وفي هذا البحث مخصصة بصورة العلم بفقد الشرائط قلنا اذا كان كذلك فالنزاع في جواز
التعليق لاعمّيته مغن عن هذا النزاع فما معنى النزاع مرة ثانية مع انه يرد الوجهان الاخيران من الوجوه الثلثة ايضا على هذا الفرض
وان كان نزاعهم هنا في ان التكليف التوطيني جائز ام لا ففيه اولا انه لا معنى حينئذ لتعدد عنوان بحثنا مع عنوان بحث جواز التكليف
التوطيني والحال انهم ذكروا عنوانين وثانيا انهم نسبوا عدم الجواز في هذا البحث الى الخاصة باجمعهم مع دعواهم الوفاق على جواز التكليف
التوطيني لامر صاحب لم والسبيل المتقدم فكيف يتحد النزاعان وثالثا ان الوجهين الاخيرين من الوجوه المتقدمة اتيان هنا وان
كان نزاعهم هنا في جواز الامر منجزا وارادة نفس الفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه ففيه انه ان كان مراد المجوزين انه تكليف حقيقي فهو
بديهي الفساد لان ارادة التكليف الحقيقي مع علمه بانتفاء شرط الوجود قبيح وسفه لا يصدر من العالم بعواقب الامور فضلا عن صورة العلم
بانتفاء شرط الوجوب فان قلت ان نزاعهم انما هو في ذلك لكن لما اتفق الخاصة على عدم جواز صدور القبيح منه تعالى فاتفقوا
في المسئلة على عدم الجواز والاشاعرة لما لم يقولوا بالحسن والقبح العقليين جوزوا صدور كل فعل منه تعالى لان الحسن ما
حسنه الله تعالى والقبيح ما قبحه الله تعالى وان اي فعل صدر فلا يمكن ان يكون قبيحا بمعنى انه لا يتصور قبحه اذ لا حسن ولا قبح الا
بجعله واختياره فكيف يكون ما يختاره قبيحا قلنا الاشاعرة ينكرون ادراك الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم بمعنى انه لا
يدرك الصفات الكامنة اذ لا صفة فيها الا بجعل الشارع وحكمه بان هذه صفة حسنة وتلك قبيحة لان العقل ليس بمدرك واساوانه
بمعزل عن درجة الاعتبار مطلقا الا انهم يستدلون في علم الكلام وفي العلوم العقلية في اثبات المطالب فنقول ان حكم العقل في
ادراك الحسن والقبح بمعنى كون الفعل ذا مصلحة او مفسدة او موافقا للطبع او معيوبا او غير معيوب لا ينكره جل الاشاعرة ان لو يقل
كلهم وكذا ادراك العقل ان هذا الشيء محال او ممكن او متصور او غير متصور اذا ظهر ذلك فنقول ان حكم العقل فيما نحن فيه بعدم امكان
النزاع في التكليف الحقيقي مع فقد شرط الوجوب وحكمه بقبحه انما هو لاجل عدم امكان وقوع التكليف الذي المصطلح فيما نحن فيه بمعنى
انه لا يتصور وجوده اذ قد مر ان التكليف الحقيقي صدوره مشروط بكون الداعي الى الفعل ارادة الوقوع بعد علم العالم بعواقب الامور
بان شرط الوجوب غير موجود وان ما اوجبه عليه بعد وجود شرط وجوبه كما هو المفروض فكيف يتصور منه ارادة الوقوع وكون الداعي
اليه هو الوقوع مع العلم بعدم الوقوع والحاصل ان التكليف الحقيقي بنفسه محال والاشاعرة ايضا لا يجوزون ذلك وان جوزوا التكليف
بالمحال وان كان مراد المجوزين انه تكليف ابتلائي ساذج بمعنى انه مكلف بالفعل منجزا مع علمه بانتفاء شرط الوجوب ففيه ان وجود
التكليف التنجيزي بالفعل مع فرض فقد شرط الوجوب غير متصور ولو ابتلاء اذ ذلك كاشف عن عدم كون الشرط شرطا فاما الامر ليس تنجيزيا
واما الشرط فليس بشرط الوجوب وكلاهما خلاف الفرض مع انهم عند فقد الشرط كما في الحائض يتفقوا على سقوط التكليف فالحاصل
انه يحتمل كون نزاعهم هنا في جواز التعليق وعدمه ويؤيده ظاهر كلام المرتضى رضي الله عنه في عنوان هذا البحث كما نقله صاحب لم
بطوله واختار عدم الجواز مستدلا بان التعليق والاشتراط انما يصح ممن لا سبيل له الى العلم بالتمكن لا من العالم بالعواقب ويؤيده
تقرير صاحب لم وغيره اياه ويبعده ما مر من الوجوه ويحتمل كون النزاع في التوطين ويؤيده استدلال المجوز بان التكليف كما انه يكون
لمصلحة موجودة في نفس الامر وحينئذ يمكن الجمع بين اتفاق الخاصة على جواز الامر التوطيني الا شاذا منهم وبين اتفاقهم على عدم الجواز
في هذا البحث بحمل الاول على القسم الذي هو التوطين فيكون نزاعهم مع العامة في القسم الاول فلا يرد محظور تعدد العنوان ولا
التناقض بين الاتفاقين فتأمل ويبعده ما مر من عدم مناسبة الاستدلال بلزوم التكليف بالمحال الا ان يقال انه كذلك ظاهرا فتأمل ومن عدم تفرّع
الثمرات ويحتمل كون النزاع في الابتلائي الساذج ولا ينافيه الاستدلال بلزوم المحال لانه كذلك لكن يبعده ما مر الا ان يدفع بانه لا شك
في وجوب التكليف عند العلم بوجود الشرط ولا ينافي عدمه عند العلم بالعدم لكن الكلام في انه عند الشك في انتفاء الشرط ووجوده مع
علم الامر بانتفائه في الواقع هل هو مكلف بنفس الفعل ايضا ام لا فالخاصة اتفقوا على عدم وجود التكليف والاشاعرة اتفقوا على الجواز

للغائب

وثانيا ان فرض [illegible] مع علم [illegible] بانتفاء شرط الوجوب

بالادلة العقلية

الحقيقي

انه على اتفاق الاشاعرة على [illegible]

من العلماء الفعل كما انه يكون لمصلحة موجودة في نفسه

[illegible]

او في صحة التكليف الابتلائي الناشئ التنجيزي كما ان الظاهر انه محل نزاعهم بمعنى التكليف في الواقع بنفس الفعل المفقود شرط وجوبه فالحق مع المانع خلافه من التكليف بالمحال نتيجة

والفريقان اتفقوا على ان المراة الشاكة في حصول الحيض في نهار رمضان مثلا اذا افطرت قبل حصول الحيض ثم حصل الحيض كانت اثمة الا ان الخاصة
يقولون على العقاب على ترك التوطين الواجب من باب لزوم العمل بالمعتقد والاشاعرة يقولون العقاب على ترك نفس الفعل فان قلت انك
اخرجت صورة العلم بعدم الشرط عن النزاع مع ان من الاشاعرة من جوز في محل النزاع امر الامر مع علم المامور بانتفاء الشرط فكيف اخرجته من
محل النزاع قلنا ان من يقول به انما يقول بذلك اذا حصل العلم للمكلف سابقا على انتفاء الشرط بان تعلم المراة من الصبح انها تحيض في العصر
تجوز هذا القائل امرها بالصوم واما اذا كان العلم بالانتفاء مقارنا للانتفاء فالكل متفقون على عدم التكليف وعدم العقاب على
عدم الامتثال ويرشد الى استدلالهم على الجواز هنا بان المصلحة قد يكون في المامور به وقد يكون في نفس الامر فان هذا يشعر بان الامر عند
المجوز ليس على نفس الفعل بل على التوطين بطريق كون التوطين داعيا على الامر ويحتمل كون النزاع هنا صغرويا اي ناشئا عن نزاع الصغروي
وهو نزاعهم في ان الارادة هل هي شرط للوجوب لاضطرار العبد فيها ام للوجوب لكونها اختيارية له فالاشاعرة حكموا بالاضطرار في الارادة فالا
عندهم شرط الوجوب والخاصة حكموا بالاختيار فهي عندهم شرط الوجود واتفق الفريقان على وجود التكليف في المكلفات من العقابيات الاحكام
وكونه معاقبا على تركها فعلى مذهب الاشعري يكون التكليف بتلك الاحكام عند عدم ارادة المكلف امرا من الامر مع العلم بانتفاء شرط
الوجوب ويكون معاقبا ايضا وعلى مذهب الخاصة لا يكون كذلك فاذن اتفق الاشاعرة على الجواز في مسئلتنا هذه والخاصة على عدم
الجواز مع اتفاقهما على وجود التكليف والعقاب لكن النزاع صغروي ويؤيده استدلالهم هنا بانه لو لم يجز لم يعص احد الى اخر الدليل ويرشد
عدم مناسبة ثمرات المذكورة لذلك ويحتمل ان يكون النزاع في جواز الامر امرا بالامر الحقيقي اللغوي اعم من كون التكليف توطينيا بان يكون
الداعي هو التوطين ومن كونه ابتلائيا سادجا ومن كون النزاع صغرويا كما يشعر بالتوطيني بعض ادلتهم بالصغروي بعض منها وبالابتلائي
بعضها ويرشد اتفاقهم ظاهرا على جواز التوطيني الان بوجه بما مر واحسن الاحتمالات اي اربطها الاولى الاول والاخير اما الاخير فواضح
اما الاول فلعدم ورود شيء عليه لا استدلالا ولا بلزوم التكليف بما لا يطاق اذ يمكن دفع محذور تغاير العنوان بان هذا فرد من افراد مطلق التعليق
وخصوصية عنوانه العنوان الخ وجعله بعض من مقدمات ما نحن فيه واما عدم ترتب الثمرات ولاجل فسادها في نفسها بل هي لا تصلح على
شيء من الاحتمالات واما اختيار القولين المختلفين من شخص واحد فيمكن دفعه بما دفعنا به محذور تغاير العنوان لكن نحن نتكلم في كل الاحتمالات
والعجب من الاشاعرة حيث اتفقوا على ان العباد مكلفون بالخطابات الشرعية وعلى ان العبد مجبور في الارادة وعلى ان الارادة من شرائط
الوجوب ومع ذلك كله اوجلهم على ان امر الامر مع علم المامور بانتفاء الشرط باطل ولازم ذلك ان لا يكون العاصون الغير المريدين
للامتثال عاصين ومكلفين لانتفاء الشرط الوجوب مع علمهم بذلك كالامر فالحاصل انه بعد اتفاقهم كلا او جلا على عدم وجود التكليف
عند علمهما بفقد الشرط واتفاقهم على ان الارادة من شرائط الوجوب يلزمهم القول بانتفاء التكاليف عند عدم الارادة مع انهم متفقون بوجود
التكليف الا ان يقال ان قولهم بعدم التكليف عند علمهما بالفقد انما هو فيما عدا الارادة من شرائط الوجوب فلا تناقض في كلامهم ٥
المقدمة السابعة في ثمرة النزاع منها ما لو وجد المتيمم الماء ولم يمض منه مقدار يتمكن من الوضوء فيه ثم فقد الماء ففساد
التيمم ولزوم اعادته متفرع على المسئلة فان قلنا ان امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط جائز فسد التيمم اذ لو بقي التيمم بعد تعلق الامر بالوضوء
لزم تحصيل الحاصل بالنسبة الى الطهارة فالامر بالوضوء ملازم لفساد التيمم فيلزم الاعادة وان قلنا بعدم جوازه لم يتعلق الامر بالوضوء
فيبقى التيمم بحاله اذ لم يحصل له رافع مضافا الى استصحاب بقاء التيمم فيكون القول بالصحة مستندا الى دليلين وفيه ان القول بجواز امر الامر
مع العلم بانتفاء الشرط يجامع القول ببقاء التيمم اما اولا فلان المستلزم لبطلان التيمم وجود الامر بالوضوء لا جواز الامر به ولا نم ان كل جائز
واقع الا ان يقال بعد تعلق جواز الامر يشمله اطلاق الامر بالوضوء او عمومه لوجود المقتضي وانتفاء المانع بالفرض واما ثانيا فلان تحصيل
الحاصل انما يلزم اذا كان التيمم رافعا للحدث كالوضوء لا مبيحا للصلوة والحال انه مبيح لا رافع فنقول لا يلزم من وجود الامر بالوضوء ارتفاع التيمم
اذ لعل الغرض من الامر بالوضوء رفع الحدث لا باحة الصلوة فلا يلزم تحصيل الحاصل واما ثالثا فنقول بعد تسليم كون كل منهما رافعا
ام مبيحا انه لا يلزم تحصيل الحاصل ايضا لو بقي التيمم بعد وجود الامر بالوضوء لان ذلك انما يلزم حيث وجد المامور به بالامر بالوضوء في حين
وجود اثر التيمم لكن نحن نقول انه يحتمل ان يكون مجرد الوضوء رافعا لاثر التيمم بمعنى ان الشارع جعل الوضوء مقدما على التيمم وحكم
بمجرد وجوده الوضوء في الخارج بنفي اثر التيمم لا بالشروع فيه فيكون كل منهما مثلا مبيحا ويكون وجود الوضوء مثلا ناقضا للتيمم فزمان وجود
المامور به الوضوء انما هو بعد تمام الوضوء وان كان زمان الامر مقدما والحاصل انه يقارن بطلان التيمم وجود الوضوء فيكون مامورا
بالوضوء ومتيمما باقيا مع الامر اذ نقضه مشروط بوجوده والمفروض عدم الوجود وكون نفس تمكن الطاهر من الوضوء ناقضا للتيمم ثم
خرج صورة مضي زمان يتمكن من الوضوء ثم زال التمكن ناقضا واما فيما نحن فيه فلعل الناقض الوضوء لا مطلق التمكن فظهر انه لا ملازمة

قوله في جواز امر الامر مع علمه

في ثمرة النزاع

في ثمرة المسئلة

بالامر

الوجود

للاجماع [illegible]

بين

اوفي الصغرى اي ان العبد مجبور في الارادة حتى يكون الامر بالفعل عند عدمها من باب الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب نتايج

بين القول بالجواز وفساد التيمم من حيث هما الا الدليل الخارجي على فساد التيمم هنا ولو قام الدليل الخارجي لكان الحكم بالفساد لا لترتب الحكم على هذه المسئلة فيخرج عن الثمرة وكذلك القول بعدم الجواز ليس ملازما مع القول ببقاء التيمم بل يجامع القول بفساده لان المراد اما اثبات استلزام ذلك القول للصحة ذاتا من حيث هو مع قطع النظر عن الادلة الخارجية فهو بري اذ لا ملازمة بينهما لاحتمال وجود مانع اخر من الصحة كان يكون نفس رؤية الماء وجوده ناقضا للتيمم كما دل عليه الاخبار وبطون كلمات جل الاخيار وان تمسك باصالة عدم المانع او استصحاب الصحة فقد خرجت عن الفرض وهو اثبات الاستلزام بينهما من حيث هو واما اثبات ان القول بالجواز يستلزم الفساد والقول بعدم الجواز لا يستلزمه حتى يكون ذلك ثمرة واذا لم يستلزم القول بعدم الجواز الفساد امكن اثبات الصحة بانضمام اصل ونحوه فنقول انا قد اثبتنا ان القول بالجواز اعم من الصحة والفساد وصح اجراء استصحاب الصحة على كل من القولين وكذا اصالة عدم المانع وبطلت الثمرة والحاصل انه ان كان صحة التيمم على القول بعدم الجواز مستفادا من الدليل الخارجي فهو ليس ثمرة النزاع وان كان للتفريع على هذه المسئلة فقد عرفت عدم الملازمة من الطرفين هذا هو الكلام في الثمرة واما استصحاب الصحة الذي جعله دليلا اخر ففيه ان كون الاستصحاب دليلا اخر على الصحة انما هو حيث لا يحتاج اليه في اتمام الدليل الاول بان يقال ان القول بعدم الجواز يستلزم الصحة واما اذا قيل ان القول بعدم الجواز ثمرته عدم استلزام الفساد فيتمسك في اثبات الصحة بالاستصحاب فح يكون هذا دليلا واحدا على الصحة واما فساد الاستصحاب حيث جعل دليلا مستقلا فمن وجوه الاول ان هذا الاستصحاب غير جار للقطع بانتفاء المستصحب وهو صحة الدخول في الصلوة مع هذا التيمم اذ بعد رؤية الماء وظن التمكن عن الوضوء حرم عليه الدخول في الصلوة بهذا التيمم فلا يمكن اجراء استصحاب الصحة التي هي بمعنى عدم جواز الدخول معه في الصلوة الثاني انه فرض على تسليم الجريان نظرا الى وجوب المنع عن الدخول في الصلوة من جهة رؤية الماء وظن التمكن لا ينافي اباحة الدخول من جهة نفس التيمم كما لو كان الشخص مطهرا وثوبه نجسا فليس له الدخول في الصلوة لكن من جهة النجاسة لا من جهة عدم الاباحة من حيث الطهارة من الحدث وما نحن فيه من هذا الباب فاذا زال المانع من جهة ظن التمكن من الماء جاز الدخول من حيث التيمم كما لو زال نجاسة الثوب في المثال المفروض نقول ان الاستصحاب معارض باستصحاب المنع الموجود سابقا اذ يحتمل كون المنع من جهة انتقاض التيمم بوجود الماء فيستصحب المنع الان المنع يكون واقعيا كما انه ظاهري ايضا واذا احتمل كون المنع واقعيا جرى استصحاب المنع المعلوم وجوده مرددا بين الامرين وهذا الاستصحاب اقوى لانه متاخر عن التيمم وارد عليه الثالث انا سلمنا عدم تقدم استصحاب المنع غاية ما في الباب تعارضهما وتساقطهما فيبقى الحكم خاليا عن الدليل ويصير اصالة الاشتغال المقتضية لاعادة التيمم سليمة عن المعارض الا ان يدعى ان استصحاب الصحة جار واستصحاب المنع باطل لانه استصحاب عرضي اذ المنع عرضي فان المنع عن دخول الواقعي في الاصل كان مشكوكا كالنجاسة الذاتية في الحيوان المشكوك بنجاسته بعد التولد ولان الشك بالنسبة الى المنع الواقعي جار فالاستصحاب ليس بحجة ولان استصحاب الصحة لكونه مزيلا بالنسبة الى استصحاب المنع مقدم عليه بعد فرض تعارضهما الا ان يمنع مانع من كون استصحاب الصحة مزيلا او يدعى ان كلا منهما مزيل للاخر لكن بناء العرف على تقديم استصحاب الصحة ومن

جملة الثمرات وجوب القضاء وعدمه على من دخل عليه الوقت وهو واجد للشرائط ثم زال الشرط قبل مضي زمان يسع الاتيان بالواجب كما لو جن او حاضت المراة فان قلنا بالجواز وجب القضاء وان قلنا بعدمه لم يجب وفيه ان القول بالجواز لا يلازم وجوب القضاء اما اذا قلنا بان القضاء تابع للاداء فلان الامر الادائي في الوقت اما لم يتعلق على هذا الشخص فلا اداء حتى يتبعها القضاء واما تعلق به تعليقا اي معلقا على وجود شرط الوجوب كان يقول يجب عليك الصلوة ان لم تصر مجنونا فهذا ايضا معناه ان التكليف لم يتعلق بالاداء فلا يتبعه القضاء واما تعلق منجزا فالامر به اما ابتلائي ساذج واما توطيني اما على الاخير فعدم وجوب القضاء واضح اذ المكلف اما ان اتى بالتوطين واما لم يات به فان كان قد اتى به فقد حصل فلا معنى لوجوب القضاء وان لم يات به حتى خرج الوقت فلا يتصور قضاء التوطين اذ الامر التوطيني وهو الامتحان انما يتصور اذا جهل المامور ارادة التوطين وعلم ارادة نفس الفعل وبعد خروج الوقت وعلم المكلف بان المقصود كان هو التوطين لا يتصور التوطين حتى يجب على المكلف القضاء واما على الاول فعدم وجوب القضاء واضح ايضا لان من جملة مدارك القائل بتبعية القضاء للاداء الاستصحاب وهو لا يتصور فيما نحن فيه اذ الامر على فرض وجوده انقطع بعد حضوره فقدان الشرط بالاتفاق فكيف يستصحب ومن جملة مداركهم ان الامر بالاداء تعلق بمطلوبين فاذا فات احد المطلوبين وهو الفرد الخاص بقي الاخر وهو الطبيعة فيتبع القضاء الاداء ووجوب القضاء من جهة هذا المدرك لا يتفاوت فيه الحال بين القول بالجواز هنا وعدمه واما اذا قلنا بان القضاء بفرض جديد فلان النسبة بين وجوب القضاء عموم من وجه يجتمعان في تارك صلوة الظهر مع امكانها له ويفترقان في صلوة العيدين فان فيهما الاداء لا القضاء وفي وجوب القضاء على من نام من اول الوقت الى اخره ففيه القضاء لا الاداء فلا وجود الامر يستلزم القضاء ولا عدمه يستلزم عدمه فوجود الاداء فيما نحن فيه لا يستلزم القضاء ولا عدمه يستلزم عدمه ومن هنا ظهر عدم ملازمة القول بالجواز مع القول بوجوب القضاء

هو مختار فيهما حتى يكون من باب الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجود فالحق مع القائل بالاختيار فيخرج عن المتنازع نتايج

وعلم ملازمة القول بعدم الجواز لعدم وجوب القضاء فلا يلزم شئ من القولين فيما نحن فيه بشئ من وجوب القضاء وعدمه فان قلت اذا كان مدلول تبعية القضاء للاداء الاستقراء لزم هنا على القول بالجواز وجوب القضاء قلنا ان الاستقراء الحاصل على غلبة الفضل في الموقتات بعد عدم اداء الاداء مركب من صورة وجود الامر بالاداء ومن عدمه كالنوم المستوعب مع عدم وجوب الاداء عليه فاذا كان كذلك لم يثمر فيما نحن فيه لانه لا يلزم على القولين اي الجواز وعدمه الحكم بوجوب القضاء اذ الاستقراء حكم مطلقا على وجوب القضاء وجب الاداء ام لا كالناسي فان قلت ان مورد الاستقراء هو صورة وجود الامر بالاداء لا غير قلنا اذا كان كذلك قلنا ان نقول ان مورد الاستقراء هو صورة وجود الامر حال كون الشخص واجدا للشرائط لا غير فلا ينفع الاستقراء في محل نزاعنا نعم لو كان متمسك القائل بالتبعية عدم استلزام انتفاء الخاص لانتفاء العام او الاخبار الثلثة او ان الوقت كاجل الدين لترتب الثمرة المذكورة فيما نحن فيه الا ان الاولين من الثلثة لم يتمسك بها احد من العلماء في مسئلة تبعية القضاء للاداء فلا قول بالتبعية من تلك الجهة مع ان القوم ذكروا تلك الثمرة مطلقة كما ذكرها اولا ولم يفرقوا بين ادلة التبعية فلا يتم كلامهم باطلاقه **ومن جملة** الثمرات لزوم الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم انكشف فقد شرط للوجوب في الواقع على القول بالجواز وعدم لزومها على القول الاخر وفيه ان لزوم الكفارة اما لاجل كون الافطار محرما فالحرمة حاصلة على القولين لان من لا يجوزه ايضا يقول بوجود الامساك بالتكليف الظاهري فاللازم الكفارة على القولين واما لاجل النصوص الدالة على وجوب الكفارة على المفطر في نهار رمضان فلا ريب ان تلك الادلة وان كان ظواهرها لزوم الكفارة على من افطر الصوم المامور به الواقعي ولا يشمل التكليف الظاهري الذي يقول به مانع الجواز هنا الا ان الحق انه كما ان ظاهرها ذلك كذا ظاهرها وجود شرائط الوجوب لا مطلق الامر الواقعي وان لم يوجد شرائط الوجوب فلا كفارة حينئذ على القولين ولو فرض خبر دل على وجوب الكفارة على من ترك الصيام الواقعي وان فقد شرط الوجوب لترتب الثمرة لكنه مجرد فرض **ومن جملة** الثمرات لزوم الحج على من منعه مانع عنه في العام الاول على القول بالجواز وعدمه على القول بعدمه ومما يظهر فسادها ايضا نعم تظهر الثمرة في النذر واخويه والظهار واما فيما عدا ذلك فيمكن ان يقال بوجود ثمرة للاشاعرة وهي اندفاع لزوم عدم وجود التكليف على العاصين عنهم فانهم بعدما قالوا ان الارادة من شرط الوجوب مع الامر مع العلم بانتفاء شرطه لزمهم القول بعدم التكليف على العاصين مع انهم اتفقوا على انهم مكلفون ولما انهم قالوا بالجواز اندفع عنهم الايراد وفيه ان هذا ليس ثمرة بحثنا هذا بل هو ثمرة جواز التكليف بما لا يطاق الذي يقول به الاشاعرة مع ان كلامنا انما هو في صورة جهل المامور بفقد الشرط واما مع علمه كالامر ثم ايضا واكثرهم قالوا بعدم الجواز هنا والامر بالنسبة الى فقد الارادة من الاخير فلا يمكن لهم تجويز الامر مع العلم بانتفاء الارادة مع القول باضطرار العباد فيما حتى يندفع عنهم الايراد كما اشرنا وان خصصت قولهم بعدم جواز الامر عند علمهما بالفقد بغير الارادة كما مر فنقول لا يكون ذلك ح ثمرة للبحث اذ الكلام في صورة جهل المامور فهذا يخرج عن محل النزاع وعن ثمرة محل النزاع ويمكن ان يقال بوجود الثمرة بين القولين فيما لو دخل الوقت المقدر فالاشاعرة يقولون ان المكلف يقطع بوجود التكليف لان شرط الوجوب اما موجود واما غير موجود وعلى التقديرين هو مكلف فيجب عليه الاقدام واما الخاصة فلما لم يجوزوا ذلك فلم يعلم المكلف بتعلق التكليف بمجرد دخول الوقت لاحتمال فقد شرط الوجوب في الواقع فلا يجب عليه الاقدام على الواجب لعدم العلم بالوجوب وفيه ان الخاصة ايضا بعد ظن التمكن يوجبون الاقدام كالاشاعرة ويمكن ان يقال بوجود الثمرة فيما اذا دخل الوقت وقطع المكلف بان شرط الوجوب ينتفي بعد مضي مقدار من الزمان يتمكن فيه من اداء الواجب او ظن ايضا بانتفائه قبل ذلك فبسبب القطع بانتفاء شرط الوجوب بعد انقضاء ذلك القدر من الزمان يصير وقت الواجب على فرض الوجوب مضيقا ولكن عند حصول الظن بانتفائه قبل التمكن ايضا فان قام دليل على ان هذا الظن كالعلم لم يجب الاقدام على القولين في هذا البحث وان قام دليل على احد الطرفين فان قلنا بالجواز لزم الاقدام على العمل لان الشرط في الواقع اما موجود واما مفقود وعلى التقديرين يجوز الامر بالفرض فالتكليف معلوم وان قلنا بعدم جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط صار تعلق التكليف مشكوكا للشك في وجود الشرط فلا نعلم وجود التكليف الواقعي لاحتمال قيام الظن بفقد الشرط مقام العلم به فاصل البراءة عند الشك في التكليف يحكم بعدم التكليف فلا يجب الاقدام لكن هذا مجرد فرض اذ الدليل الخارجي على احد الطرفين موجود كما يجي ان شاء الله تعالى فان قلت يمكن الثمرة فيما اذا قلنا ان محل النزاع الابتلائي الساذج بان يقال انه حينئذ يكون كل من الطرفين متفقين على وجود التكليف على الشخص في شهر رمضان مثلا ظانا عالما التكليف جاهلا بفقد الشرط فلو افطر في الصبح ثم جن في وقت العصر لكان معاقبا عند الفريقين لكن عند الاشاعرة بمخالفة الصوم الواقعي وعند الخاصة بترك التوطين والعمل بالمعتقد ولا ريب ان العقاب على ترك اصل الفعل المامور به واقعا ويكون هذا ثمرة بين القولين قلنا لا فرق في العقاب بين ترك العمل بالمعتقد وبين ترك نفس الفعل وان العقاب على ترك المعتقد يختلف باختلاف مراتب المعتقد وليس لمخالفة العمل بالمعتقد مقدار معين من العقاب الا ان يقال ان ترك التوطين على الفعل الذي ارتكابه او

تركه

لكن لو سلمنا الصغرى منعنا الكبرى او في جواز التعليق من العلم بعدمه فالحق ان التوطيني الحقيقي جائز وما عداه غير جائز نتايج

تركه كبيرة ليس بمعلوم انه كبيرة فلا بعد في القول بوجود الثمرة بعد القول بعدم كون ترك التوطين كبيرة في الفسق والعدالة **المقدمة الثامنة**
الاصل في مسئلتنا مع الاشاعرة والمراد به القاعدة الماخوذة عن بناء العقلاء الذين يثبتون اثار الامكان على الشئ المشكوك امكانه او امتناعه
مع ان المفهوم المتصور عقلا اما واجب او اما ممكن بالامكان الخاص واما ممتنع فالممكن منه قسيم ان الواجب الممكن والمراد بالجواز فيما نحن فيه مقابل
الامتناع والظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب الغالب في المفاهيم المتصورة الامكان بهذا المعنى الاعم المقابل للامتناع فيلحق ما نحن فيه بالغالب
ويرد على الاخير ان كون مستند كل القائلين بهذا الاصل هو هذا الاستقراء او الغلبة بعيد فان هذا الاصل مما يعمل به الكل والظاهر ان ذلك ليس الا
لبناء العقلاء اذا تمهد تلك المقدمات فنقول ان النزاع ان كان في صحة الامر الحقيقي المصطلح من الامر العالم بانتفاء شرط الوجوب فالحق مع
المانعين للزوم التكليف بما لا يطاق المنفي عقلا وشرعا كتابا وسنة وللزوم السفه عن الحكيم في ارادة الوقوع مع العلم بعدم القدرة وعدم وجود
شرط الوجوب بل لا يتصور كما مر وان كان في جواز التكليف التوطيني بان يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي وكان الداعي هو التوطين فالحق
مع المجوزين كما مر من جوازه عقلا وصحته لغة ووقوعه عرفا وكونه حقيقة ولزوم التكليف بالمحال ثم بطلانه بعد تسليم اللزوم اذ قبح كل تكليف
بالمحال حتى لما يقع في المقصود ثم والقول بلزوم الخطاب بما له ظ واراده خلافه مدفوع بان قبح ارادة كل خلاف ظاهر ثم مع ان القرينة في المقام
موجودة عند الحاجة وتاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة جائز وشايع وان كان في التوطيني بمعنى ارادة التوطين من حاق اللفظ فالحق
فيه الجواز الذاتي عقلا وعدم الجواز لغة كما مر مفصلا واجماله لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان في التكليف الابتلائي بمعنى التكليف في
الواقع بنفس الفعل المقصود شرطه كامر الحايض بعد العصر الجاهلة به في صبح رمضان بالصوم الواقعي التمام الصحيح فالحق فيه عدم الجواز
لانه تكليف بما لا يطاق بل هي ماموة بالتوطين ومعاقبة على ترك التوطين لا على ترك الصوم الواقعي وان كان النزاع في شرطه كان
كونه شرطا للوجوب محل الخلاف كالارادة فقال الاشاعرة باضطراريتها للعبد فيها فيكون شرطا للوجوب ومع ذلك جوزوا امر الامر مع العلم
بانتفاء الشرط وقالت الخاصة انها اختيارية فهي من شرائط الوجود ومع ذلك التكليف عند عدم الارادة مسلم كما هو المتفق عليه بين الفريقين
لكن الصغرى اي كونها شرطا للوجوب واضطراريتها للعبد ممنوعة ولو سلمنا الصغرى منعنا الكبرى وان كان النزاع في اثبات الجواز في اثبات
الايجاب الجزئي بمعنى ان المانع يمنع جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط بجميع الانحاء المذكورة الى هنا والمثبت يريد اثبات الجواز في الجملة
فالحق فيه التردد بين الاحتمالات السابقة وقبول ما صححناه وهي التوطين الحقيقي وطرح ما عداه هذا كله اذا كان النزاع في التكليف التنجيزي
واما اذا كان نزاعهم في التعليقي الذي هو احد الاحتمالات فان كان مراد المجوز الامر التعليقي الحقيقي بان يريد الامر مع علمه بانتفاء الشرط
الوجوب لو فرض وكان غرضه من الامر ذلك فالحق عدم الجواز لما مر وان كان مراده جواز التعليقي التوطيني المجازي فالحق عدم الجواز لغة كما مر وان
كان مراده الابتلائي الساذج بان قال الامر لفاقد التمكن من صوم رمضان العالم بالفقدان مع جهل المامور بها المكلف صم اليوم ان كنت
قادرا وكان غرضه من الامر العقاب اذا ترك الصوم المامور به الواقعي فالحق فيه ان يقال ان الامر مع الحالة المذكورة امابه مع ذلك من الا
العقاب على المكلف ان ترك الصوم اختيارا بان كان الداعي له على الامر والعلة الغائية من امره هو ان يعذبه على القول الاختياري وكان هذا
في نظره اذا امر مع العلم بانتفاء الشرط الوجوبي انتفاء التمكن فهو فاسد لان قصد ذلك بعد علمه بعدم التمكن وقد ان شرط الوجوب سفه اذ هو
يعلم ان تركه ليس اختياريا واما به العقاب على الترك وان لم يتمكن من الفعل فهو اوضح فسادا لان العقاب يصير منجزا اذ المكلف تاركه
اختيارا ام اضطرارا موجود ايضا ولا يتخلف العقاب عن الامر التعليقي وكون العقاب تنجيزيا لا يكون الا مع تنجيزية العقاب مع عدم التمكن
تكليفا بما لا يطاق فيكون فاسدا بعين ما مر في الابتلائي الساذج التنجيزي وان كان مراد المجوز ان التكليف التعليقي مع العلم بانتفاء الشرط
الذي كونه شرطا للوجوب محل الخلاف جائز فيه فالكلام ما مر في التنجيزي وان كان المراد اثبات الجواز في الجملة في مقابل السلب الكلي فالتحقيق فيه
ما مر في التنجيزي من هذا القسم **ثم اعلم** ان تريد بذلك في محل الخلاف في النزاع بين المذكورات انما هو لاجل الاخذ بالمتيقن والا فالظاهر بل الاظهر
ان النزاع في الابتلائي الساذج التنجيزي كما يشهد به الاستدلال بتكليف ما لا يطاق وكيفية النزاع فيه انه عند علم المامور بوجود الشرط او علمه
بعدم الوجود لا اشكال في صورة جهل المامور مع علم الامر بفقد الشرط فح نازع واني انه كما يمكن الامر بالواجب حين وجود الشرط مع جهل
المكلف بالفقدان فيكون ذلك الواجب ح ايضا واجبا من دون اشتراطه بالشرط الوجودي الذي كان شرطا في صورة الوجدان ام لا يجوز
لا بمعنى ان الاشاعرة يقولون انه مامور عند فقد الشرط بنفس الفعل مع فرض كون ذلك الشرط شرطا حتى في صورة الجهل مع فرض الفقدان
في الواقع كيف يتصور القول بوجود التكليف مع انتفاء الشرط اذ لو وجد التكليف ح لزم خروج شرط الوجوب عن الشرطية ولزم خلاف
المفروض فكيف يقول الاشاعرة ان ذلك الشئ مع كونه شرطا للوجوب يكون المامور به عند فقده ايضا مامورا به فان فساد ذلك اوضح من
ان يبين لا يتفوه به جاهل فضلا عن فضلاء الاشاعرة بل هم يقولون بجواز التكليف عند فقد الشرط بامر مطلق غير مشروط بهذا الشرط وحين

وعلى التقدير هو مخالف لما اصل ان التمكن [illegible]

لكون ذلك الواجب محبوبا حسنا فهل يجوز الامر به ايضا في صورة علم وجود الشرط

ثم ثمرة النزاع قد تظهر فيما لو وجد المتيمم الماء ولم يمض من الزمان ما يتمكن من الوضوء فيه ففقده فهل يعيد التيمم ام لا نتايج

مقول ان ذلك لا يجوز للزوم التكليف بما لا يطاق فيما اذا انتفى شرط الوجوب كالقدرة وهم لما جوزوا التكليف بما لا يطاق جوزوا ذلك فصار حاصل الكلام الى هنا انه لو كان التكليف توطينيا حقيقيا فالحق الجواز تنجيزيا كان او تعليقيا وفيما عداه الحق عدم الجواز تعليقيا ام تنجيزيا **احتجوا** بانه لو لم يجز لم يقع والوقوع اخص من الجواز كما في امر ابرهيم عليه السلام بذبح ولده اسمعيل عليه السلم وانه امره به ولم يعيده عنه لا للمعصية بل بفقد الشرط في الواقع اما كونه مامورا فلظواهر الايات والروايات اما انه لم يتركه اختيارا فلانه كان معصوما ولو تركها اختيارا من غير فقد الشرط لكان عاصيا فظهر ان الترك كان مسببا من فقد الشرط ولان ذلك ينافي ظاهر بعد القول بالترك واما نفس الترك فلظواهر الاخبار **والجواب** عنه ان المحتمل في قضية ابرهيم عليه السلام وجوه الاول كونه مامورا بنفس المقدمات بان اوحى الله تعالى اليه انه يجب عليك الاتيان بمقدمات ذبح ولدك ولا ينافيه الفدية لانه لما ظنه عليه السلم من انه سيؤمر بنفس الذبح ايضا او الفدية من المقدمات المتروكة الغير المامور بها ولا يجب ان يكون الفداء من جنس المفدى ولا الاشتقاق والفزع بجريان العادة بالامر بالذبح بعد الامر بمقدماته فكان يفزع لظنه ذلك ويؤيد هذا الاحتمال ظاهر قوله تعالى قد صدقت الرويا ولا ينافيه قوله تعالى حكاية عنه يا بني اني اري في المنام اني اذبحك لانا لو لم نقل بان الاشتغال بمقدمات الذبح يصدق عليه انه يذبح فيقال ان يذبح الغنم حين امرار السكين بحلقه فلا اقل من كونه مجازا شايعا من باب مجاز المشارفة الثاني يحتمل ان يكون المامور نفس الذبح وقد اتى ابرهيم عليه السلم به لكنه كل ما قطع التحم وصله الله تعالى كما في بعض الاخبار ويؤيده قوله تعالى قد صدقت الرويا لا ينافيه الثالث ان يكون مامورا بالذبح بان خوطب عليه اذبح ولدك وكان الداعي هو التوطين وكان لفظ الامر حقيقة ويكون الامر توطينيا بخلاف الاولين الرابع ان يكون كالثالث لكن اريد من اللفظ فيكون لفظ الامر مجازا والتكليف بالمال حقيقيا والفرق بين هذا والاول ان في الاول كان المامور اولا المقدمات عالما به المخاطب حين الخطاب فخرج عن الابتلاء والتوطين بخلاف هذا فانه قسم من التوطين الخامس ان يكون التكليف بنفس الذبح بالتكليف الابتلائي السانح مع وجود المانع من الاتيان بذلك المكلف به اما لعدم القدرة لان السكين لم يقطع بعد الامر والامرار كما دل عليه بعض الاخبار او من جهة طريان المنع عنه بقوله تعالى عند ارادة الذبح ويسمى الاخير من قسمي المانع نسخا دون الاول فان عدم القدرة على فعل المامور به لا يجعله نسخا وهذا الخامس من الاحتمالات يكون الامر فيه بالذبح من الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب ويكون مؤيدا لمراد المستدل فان قلت كيف سميت هذا التكليف بالابتلائي السانح مع انه لم يات بالمامور به وليس معاقبا ايضا بل هذا التكليف ابتلائي توطيني مشوب قلنا التسمية هذا التكليف ابتلائيا سانحا انما هو لاجل علم الامر بعدم الامتثال لكن الاشاعرة بعد قولهم بجواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط وحصول ترك المامور به من المكلف لا يقولون بوجود العقاب على ترك الفعل دائما بل ان اتى بالمقدمات كابرهيم عليه السلام والممسك في نهار رمضان فهو يثاب بثواب نفس الفعل المامور به وان ترك عوقب بعقاب ترك نفس الفعل المامور به لا العمل بالمعتقد كما نقول به فعدم وجود العقاب في حكاية ابرهيم عليه السلام لا ينافي كونها ابتلائيا سانحا فانه لم يؤخذ في مفهومه ذلك كما في الواجب الموسع فتدبر جيدا فان ذلك يستلزم عدم وجود احد الاقسام الاربعة بين التكاليف هو الابتلائي التوطيني المشوب الا ان يجاب عنه ان في الابتلائي التوطيني المشوب حصل ترك الفعل المامور به ظاهرا مع الاتيان بالمقدمات لكن ليس نفس الفعل مامورا به في الواقع بخلاف ما هنا فافترقا السادس ان لا يكون في قضية ابرهيم عليه السلم امر وتكليف بوجه من الوجوه الخمسة المتقدمة بل كان ذلك رويا صادقا بشهادة قوله تعالى اني اري في المنام اني اذبحك ولم يقل اني مامور بذلك ويؤيده ان اسمعيل عليه السلم قال يا ابت افعل ما تؤمر ولم يقل افعل ما امرت وهو عليه السلام لما ظن الامر بعد ظهور هذا المطلب له اعني كونه مامورا بالذبح من الخارج لا من رؤياه كان يخبر عنها واما اتيانه بالمقدمات مع عدم وجود الامر فلاجل التهيؤ لمجيء الامر والامتثال ثم لما تهيأ انكشف الخلاف السابع انه يحتمل وجود الامر بالمقدمات وهو القسم الاول منع حصول البداء بالنسبة الى نفس الذبح الثامن يحتمل وجود الامر بنفس الذبح وحصوله في الخارج مع حصول البداء بالنسبة الى ازهاق الروح وهكذا في وجود الامر ووجود البداء الى اخر الاحتمالات الخمسة المذكورة اولا فتلك احد عشر احتمالا اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان اول ما يرد على الاية الشريفة انا لا نم وجود الامر في هذا المقام فلعله رايه صرف رؤياه مامر و قول اسمعيل عليه السلم يا ابت افعل ما تؤمر لا ينافيه لانه لم يقل افعل ما امرت بل ظن ان اباه سيؤمر بذبحه فلم يؤمر بعد سلمنا وجود الامر لكنه لعله تعلق الامر بنفس المقدمات ظاهرا وواقعا كما هو اول الاحتمالات ويشهد به قوله تعالى قد صدقت الرؤيا بعد ملاحظة بعض النصوص الدالة على عدم وقوع الذبح اصلا ومعه لا يصدق قوله قد صدقت الرؤيا حقيقة الا اذا كان المامور به نفس المقدمات فان قلت هذه الاية تعارض قوله تعالى اني اري في المنام اني اذبحك حيث انه لم يقل بمقدمات الذبح قلنا تعارضا وتساقطا وسقط الاستدلال سلمنا وجود الامر تعلقه بنفس الذبح لكن نمنع عدم الوقوع بل هو وقع كل ما قطع التحم كما في بعض النصوص ولا ينافيه قوله تعالى قد صدقت

الرويا

المقصد في ان الوقوع اخص من

التوطين

اشارة الى المكلف بالمامور به

ايراد على الاية الشريفة

وفي وجوب القضاء وعدمه على من دخل عليه الوقت وهو واجد للشرائط ثم زال الشرط قبل مضي زمان يسع الاتيان بالواجب نتايج

الرؤيا بعد طرح الاخبار الدالة على عدم الوقوع لمعارضتها مع اخبار الوقوع سلمنا وقوع الامر وتعلقه بنفس الذبح وعدم وقوع الذبح
لكن نقول المقصود بالذات من الامر بالذبح هو التوطين ولم يكن ما استعمل فيه اللفظ معتقدا ان كان هذا خلاف الظاهر من الامر لكن وجود
الصارف عن نحو هذا التكليف اى الامر مع العلم بانتفاء الشرط يبعث على ذلك الحمل اذ الامر بالذبح في الواقع مع العلم بعدم القدرة عليه
كما هو احد الاحتمالات في الابتلائى السابق اى الاحتمال الخامس تكليف ما لا يطاق ولو كان المكلف قادرا ولكن صدر المنع من الامر فلا شك
ان لم يكن تكليفا بما لا يطاق ايضا الا ان الامر بالشئ مع المنع عنه قبيح اذ بعد تبعية الاحكام للصفات اما لابد من الامر بالذبح في الوقت
الخاص والنهى عنه واجتماعهما موجب لارتكاب السفه واجتماع النقيضين مضافا الى ان نفس المامور به هنا ومن شرط الابتلائى السابق حسن
المامور به هنا ويمكن ابطال الجواب الاول بانه لا ريب في كون الذبح على فرض الوقوع اختياريا لابراهيم عليه السلم كما هو ظاهر قوله تعالى يا ابت
افعل ما تؤمر حيث ان الامر سواء حملناه بمعنى الحال او الاستقبال لا يتعلق الا بالمختار ومع انه لو كان مجبورا في الذبح لم يكن فضل ولا يليق
الاشتهار لاجل ذلك الفعل واذا ثبت ان الذبح كان اختياريا ولم يكن من فعل الله تعالى بان يكون مجبورا فيه ثبت انه ليس بداء اذ البداء هو
ظهور ما خفى في افعال الله تعالى التي هي اضطرارية للعباد كموت الخطاب فلا يمكن البداء بالنسبة الى الذبح فان قلت البداء انما يصح هو بالنسبة
الى صدور الامر بان ظن عليه السلام انه يؤمر بالذبح كما يشهد به قوله تعالى يا ابت افعل ما تؤمر من حيث عبر بصيغة المضارع المفيد للاستقبال
ثم لم يؤمر فصار بداء قلنا اولا انا لا نم خلو بصدور الامر منه تعالى بعد ذلك بل الامر صدر منه تعالى للايات والاخبار واما قوله تعالى يا ابت
افعل ما تؤمر فلا ينافى صدور الامر لان مقتضى اللفظ من حيث هو وان كان الاستقبال لكن الظاهر منه في مثل المقام هو الحال بمعنى انه لا
ينافى هذا الكلام صدور الامر منه تعالى الا ترى انه يقال للعبد في العرف حيث قال لسيده امرني زيد بكذا ايها العبد افعل كلما تامرك به زيد فان
ذلك يشمل الامر الذى عرضه العبد لسيده حيث قال امرني بكذا عرفا وثانيا انا سلمنا ذلك ولكن لا نم ان مثل ذلك الفعل الذى هو قول يكون
الظهور فيه بعد الخفاء بداء بل المراد بفعل الله تعالى في تعريف البداء هو الفعل في مقابل القول وهو الظاهر منه فتدبر فان قلت انا نقول ان
ابرهيم عليه السلام ظن انه يؤمر بالذبح الحاصل منه اختيارا فلم يؤمر ولم يكن امر سواء سميته بداء او خرجته عنهما وعرضنا في مقابل الخصم
نفى وجود الامر باى نحو كان ليخرج المثال عما نحن فيه قلنا الامر صدر قطعا كما هو ظاهر الايات عرفا والاخبار مع ظهور كون الفدية عن الذبح
المامور به او المقدمات المامور بها التى لم يات بها فان الفدية بمعنى العوض ومع عدم الامر بشئ ظاهرا ولا واقعا لا عوض حقيقة والحاصل ان ظ
وفديناه وجود الامر بشئ ولو ظاهرا وان قلنا بامكان الفدية بدونه اى مع البداء الصرف مضافا الى ظ اشتهار اسم عليه السلام بذبيح الله وظ اشتهار
ابرهيم عليه السلام بالفضل بسبب ذلك فان ظاهره ان ذلك الفضل ليس الا الانقياد للامر ويمكن ابطال الجواب الثانى بان ظاهر قوله انى ارى في المنام
انى اذبحك مع ملاحظة قوله يا ابت افعل ما تؤمر تعلق الامر بنفس الذبح والمعارضة بقوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاسدة اولا بان تصديق
الرؤيا حقيقة في الحكم بصدقها وبانه رحمانى لا شيطانى وان عصى ولم يات بالذبح ولا يعتقد انه فيما نحن فيه فلا ينافى تصديق الرؤيا كون
المامور به الذبح الغير الماتى ولا يستلزم كون المامور به المقدمات الماتى بها وثانيا انا لو سلمنا مضافا الى المعنى المذكور لزوم الانقياد والطاعة
والا فلا يصدق ذلك الكلام بمجرد الاعتقاد والحكم بالصدق فقلنا ان المعتبر في صدق ذلك الكلام حقيقة هو الاتيان بالفعل المقدور من المقدمات
وبنفس الفعل في تصديق الرؤيا حقيقة ان فلانا صدق لك الامر في ذلك الشئ مع انه لم يات بجميعه او بشئ منه بل اتى ببعضه وعقد الامر وسقط
لعدم القدرة بازيد من ذلك لعد قصد الانقياد فهنا لا ينافى صدق ذلك الكلام مع كون المامور به والمدعى في المقام نفس الذبح لانه ادى
بقدر الامكان وبما هو منه وله لا يستلزم تصديق الرؤيا حقيقة كون المامور به نفس المقدمات وثالثا انا سلمنا انه لا يصدق
هذا الكلام حقيقة الا مع الاتيان بجميع المدعى لكن غاية ما في الباب حصول التعارض بين الايتين ولا بد من ارتكاب تجوز في احدهما ولا ريب ان ارتكاب
التجوز في اية التصديق اقرب بالنظر واقل تنافرا مضافا الى ابطال هذا الجواب الى ظواهر الاخبار والى ان ظاهر الفدية والجزع والاشتهار
بذبيح الله واشتهار ابرهيم عليه السلام بسبب ذلك بالفضل هو تعلق الامر بالذبح ظاهرا وهذا اقرب بالابتلاء والامتحان ويمكن ابطال الجواب
الثالث بظواهر الاخبار الكثيرة وبان الامر بقتل المعصوم عم من افحش القبايح لا يصدر من الحكيم واحتمال وجود المصلحة بسبب بابا دوران الفعل
الحسن والقبح فلعل الظلم ايضا حسن يصح الامر به واحتمال ان الذبح لعله لم يؤثر باسمعيل عليه السلم مدفوع بظهور التاثير في الذبح عادة مضافا
الى ان مستند هذا الاحتمال هو وقوع الذبح وانه كلما قطع التحم خبر ضعيف بالنسبة الى الاخبار المذكورة فان كان المراد منه كلما قطع التحم
انه يتكرر من ابرهيم عليه السلم ذبح حلقوم اسمعيل عليه السلم ولكنه كلما قطع واسه انضم بيده والتحم ففيه ان كون تكرر القطع مع اتحاد الامر لا معنى له
فان الامر لا يفيد التكرار وان كان المراد انه كل جزء قطعه في الدفعة الواحدة كان يلتحم قبل قطع الجزء الاخر ففيه ان المطلوب من ابرهيم عليه السلم
ان كان القطع مع اللازم اى ازهاق الروح فهو مفقود فصار ذلك امر من الامر مع العلم بانتفاء شرطه فثبت مطلوب المستدل فلا يضر هذا الاحتمال

العقل

وان كان

وفي لزوم الكفارة وعدمه على من افطر ثم انكشف فقد شرط الوجوب وانتفاؤه في وجوب الحج وعدمه على من منعه مانع في اثناء الطريق بعد تمام الاستطاعة

المطلوب

وان كان منه الاتيان بنفس القطع الذى هو ملزوم مع قطع النظر عن لازمه فهو ايضا لم يحصل لان ملزوم الازهاق حصول قطع جميع الحلقوم مثلا من دون اتصال الجزء المقطوع والتحامه لا مطلق القطع الصادق مع الالتحام بمجرد القطع فصار ذلك ايضا امرا من الامر مع العلم بانتفاء شرطه ويثبت مطلوب الخصم وقد يجاب عن هذا الاستدلال بان الحق في الجواب ان القول بان الامر المذكور توطيني كما اخترناه في الجواب الرابع وان القول بانه نسخ قبل حضور الوقت وهو جائز ويرد عليه ان النسبة بين النسخ قبل حضور وقت العمل وامر الامر مع العلم بانتفاء شرطه عموم من وجه مادة الاجتماع قضية ابرهيم عليه السلام بان عدم صدوره انما كان لمنعه تعالى بعد الامر به ومادة الافتراق لنسخ الا باخره قبل حضور وقت العمل فانه نسخ لا غير واذا امر بشئ ولم يحصل القدرة به من المكلف فتركه فهو امر من الامر مع العلم بانتفاء شرطه الذى هو عدم المنع فليس هذا جوابا عن الخصم بل تسليم لمدعاه وثانيا ان ذلك مستلزم لجواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط ولم يكن من باب النسخ لان دليل عدم الجواز هو لزوم السفه وارتكاب القبيح انما هو موجود في المقامين وكذا دليل الجواز ان قلنا بتماميته فما معنى تسليم الجواز في مادة الاجتماع لا الافتراق **واحتجوا** ايضا بانه لو لم يجز لم يعلم احد انه مكلف اذ بعد الفعل ينقطع التكليف وقبل الفعل يحتمل انتفاء شرط الوجوب وحين الفعل ينقل الكلام الى كل جزء من الاجزاء فقبل الاتيان بالجزء يحتمل عدم الامكان وبعده ينقطع التكليف وكذا حين صدور ذلك الجزء كالالف والباء ينقطع ايضا واما علم المكلف بوجود التكليف بعد مضي زمان لو كان اتى بالفعل لكان اتيا وممتثلا لوجدان الشرائط فهو خارج عن محل النزاع اذ المراد انه لا يعلم انه مكلف بالفعل ام لا لانه كان مكلفا ولا ريب ان عدم حصول العلم لاحد بانه فيما اذا امتثل والحال ان الامتثال موافقة الامر وذلك باطل لقيام الضرورة على صحة العبادات مضافا الى لزوم ارتكاب اللغو من الله تعالى في التكليف اذ بعد علمه تعالى بان العبد لا يعلم ومع عدم العلم يسقط التكليف ويكون التكليف سفها وفيه اولا منع قوله لو لم يجز لم يعلم احد اذ قد يمكن حصول العلم باخبار المخبر الصادق وثانيا نقول ان اراد منه انه لا يعلم احد انه مكلف ظاهرا فالملازمة ممنوعة لانا وان احتمل عندنا فقد الشرط لكنه يجب مع ذلك الاقدام فالعلم بوجود التكليف الظاهري موجود وان اراد انه لا يعلم انه مكلف في الواقع فبطلان التالي ممنوع اذ الاجماع غير مسلم ولا يلزم بطلان العبادات اذا قلنا بالعلم بالتكليف الظاهري ولا لغوية التكاليف **واحتجوا** بانه لو لم يجز لم يعص احد والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان ترك المامور به لا يكون الا مع فقد شرط من شروطه واقلها الارادة واذا لم يكن مكلفا مع فقد الشرط لم يكن عاصيا وفيه ان الشرط الوجوبي الذى ليست الارادة منه فالملازمة مسلمة وبطلان التالي مم وان كان الشرط الوجودي كالارادة فالملازمة مسلمة وبطلان التالي مم لكن كلامنا في الشرط الوجوبي لا الوجودي والارادة شرط وجودي نعم لو سلمنا كون الارادة من شرط الوجوب لقلنا بعدم التكليف **واحتجوا** بانه كما يحسن المصلحة في المامور به كذا قد يحسن لمصلحة في نفس الامر وفيما اذا انتفى الشرط لعل المصلحة في نفس الامر فلذلك يثبت جواز التكليف التوطيني ونحن نقول به لكنه خارج عن محل النزاع **تذنيب اعلم** ان الامر نهيا مع العلم بانتفاء شرطه ونهي لناهي نحوهما او نحن بها مع العلم بانتفاء شرطه كالامر الزاما مع العلم بانتفاء شرطه مختارا او دليلا ثم ان جهل المامور بالشرط قد ينشاء من احتمال عدم بقاء شرط الوجوب بعد العلم بوجوده سابقا ومحل كلامهم في امر الامر مع العلم منه بانتفاء الشرط انما هو صورة الشك في بقاء الشرط الوجوبي لا في الشك في الحدوث والاشعري لا يقول بوجود التكليف بمجرد الاحتمال بتحقق شرط الوجوب وتخيله كما هو ظ كلماتهم اذا علم المكلف بوجود الشرط الوجوبي وجب عليه الاقدام واذا علم العدم لم يجب عليه الاقدام بلا خلاف فيهما عند الخاصة والاشاعرة فيه واذا لم يعلم شيئا منهما فان جوزنا امر الامر على العلم بانتفاء الشرط اما موجود في الواقع او غير موجود وعلى التقديرين الامر جائز بالفرض فهو مكلف قطعا فيجب عليه الاقدام كالعالم بوجود الشرط وان لم يجوز ذلك فنقول ان جهل المامور اما ينشاء من الشك في حدوث الشرط الوجوبي العقلي كما لو شك في حدوث القدرة على الطهارة المائية بعد العلم بعدم القدرة سابقا او الجعلي كما لو شك في حدوث الاستطاعة الشرعية بعد القطع بعدمها سابقا فتلك احتمالات اربعة في كل منها اما هو ظان بتحقق الشرط او ظان بعدم تحققه او شاك فيه والشك المتساوي لطرفين فهذه اثنا عشر احتمالا فان كان الشك في بقاء الشرط العقلي او الجعلي وكان البقاء مظنونا فمقتضى الاصل البراءة عن وجوب الاقدام لكن الحق وجوب الاقدام لاستصحاب وجود الشرط المعلوم سابقا المقدم لكونه موضوعيا واثباتها على استصحاب البراءة لكونه حكميا وعدميا فيكون الاول مزيلا للثاني وللاجماع وبناء العقلاء على لزوم الاقدام حينئذ وللزوم لغوية التكاليف لو لا اشتراطه العلم بوجود الشرط فلو لم يلزم الاقدام عند الظن بالوجود لم يلزم عند الشك فبنوا الظن بعدم الوجدان بطريق اولى فيكون التكاليف لغوا وعبثا وللزوم دفع الضرر المظنون فان قلت ان الظن ببقاء الشرط ظن بوجود التكليف واستحقاق العقاب على المخالفة بالنسبة الى الواقع واما في الظاهر فالضرر غير مظنون وتنجز العقاب بايد ومدار التكاليف الظاهري لا الواقعي في مرحلة التكليف الظاهري لا ظن حتى يظن بالضرر في المخالفة فان النسبة بين التكليف الظاهري والواقعي عموم من وجه مادة الاجتماع ظاهرة ومادة الافتراق كالظن الحاصل من القياس بالحكم الواقعي مع انا قاطعون بانه ليس حكما ظاهريا وكالاجتناب الواجب عن كل المشتبهين وباستحقاق العقاب على الترك فيلزم عدم الترك دفعا للضرر المظنون

فى اجتماع الامر والنهى

فى الشبهة المحصورة فانه حكم ظاهري لاغير لانا نقطع بان في الواقع ليس لكل لازم الاجتناب فلعل في مقامنا الظن بان التكليف الواقعي غير مدار التكليف
الظاهري كالظن القياسي من يظن بان الضرر في مقام التكليف الظاهري قلنا نحن نظن الضرر في التكليف الظاهري ايضا لان عموم قوله تعالى اقم
الصلوة مثلا شامل لصورة وجدان الشرط في الواقع وفقدانه وقد خرج صورة الفقدان بدليل خارجي وبقي صورة الوجدان الواقعي لازم الامتثال
سواء علمنا بوجدان الشرط او ظننا او شككنا فيه او ظننا بعدمه لاطلاق الاية الشريفة بالنسبة الى تلك الحالات فنقول حينئذ اذا ظن المكلف بوجدان
الشرط فقد ظن بانه داخل تحت الخطاب وبكونه معاقبا على تركه وان كان لا يعلم الوجدان بل يظنه بناء على ما مر من اطلاق الدليل بلزوم الاتيان
عند الوجدان الواقعي من غير مدخلية لعلمه وظنه وشكه فتم وان كان الشك في بقاء الشرط العقلي والجعلي وكان البقاء موهوما
او مشكوكا متساوي الطرفين وجب الاقدام ايضا وان جاء اصل البراءة ايضا وذلك للاستصحاب المتقدم الذي هو حجة تعبدا ولبناء
العقلاء ولزوم دفع الضرر المحتمل والموهوم وان كان الشك في حدوث الشرط الجعلي باقسامه الثلثة فالحق فيه من حيث الاصل ما مر من اصالة
البراءة واستصحاب عدم التكليف مع استصحاب عدم وجود الشرط ومن حيث الدليل الوارد فالحق عدم وجود الدليل الوارد وسلامة
تلك الاصول عن المعارض فان قلت لزوم دفع الضرر المظنون او المحتمل ات هينا بالتقرير المتقدم قلنا استصحاب عدم حدوث الشرط
موجود هنا مع الدليل وهو الاستصحاب لا يظن الضرر في الظاهر فان قلت الادلة بالتقرير المتقدم اتية هنا وهو متقدم على الاستصحاب
قلنا ليس كل اطلاق مقدما على الاستصحاب الا ترى انه لو علمنا بكرية الماء ثم شككنا في الكرية فاستصحاب عدم النجاسة يقتضي الطهارة
ولكن يعارض هذا الاستصحاب اطلاق الادلة الدالة على النجاسة وعدم جواز استعمال الماء النجس ومع ذلك فهم يستعملون الماء اعتمادا على
الاستصحاب ويطرحون الاطلاق وما نحن فيه من ذلك الباب والسر فيه ان التمسك بالاطلاق انما يصح اذا علم كون المشكوك فردا من افراد الاطلاق
مثلا في باب الصحيح والاعم على القول بالاعم اذا شك في وجوب السورة حصل التعارض بين الاطلاق واصل الاشتغال ويطرح الاخير في مقابل
الاطلاق للقطع عند الاعمي بان الصلوة بلا سورة فرد من افراد الصلوة المطلقة فيشمله الاطلاق ويقدم على الاصل لانه اجتهادي والاصل
دليل فقاهتي وفيما نحن فيه الصلوة المطلقة الواردة بها الامر قد يوجد شرط وجوبها وقد يفقد لكن صورة الوجدان في الواقع بالصلوة
عند وجدان الشرط مطلقا الاطلاق الامر بالنسبة الى تلك الحالات اذا كان الشرط في الواقع موجودا وصورة فقدان الشرط في الواقع خرجت
عن تحت الاطلاق وعن كونها فردا له بالدليل الخارجي سواء كان عالما بالوجدان او شاكا فيه فلا تكليف له بالصلوة في الواقع اذا لم
يكن الشرط في الواقع موجودا مع قطع النظر عن اعتقاده فنقول ح اذا ظن بالوجدان فان كان الظن مطابقا للواقع دخل تحت المطلق في الواقع وان
خرج عن كونه المطلق ولا يكون مكلفا بالصلوة في الواقع ولا يشمله المطلق للمعرفة من خروج صورة الفقدان باقسامها فاذا ظن المكلف بالوجدان
ولا يعلم ان ظنه بالوجدان هل هو مطابق للواقع حتى يشمله الخطاب ويدخل في المطلق ويجب عليه الاقدام او غير مطابق للواقع حتى يخرج عن
افراد المطلق ولا يكون المكلف مكلفا ولا يجب عليه الاقدام فهو لا يعلم انه من افراد المطلق ام لا فيشك في ان الاطلاق يشمله ام لا فكيف يمكن بمجرد
الظن بالوجدان التمسك بالاطلاق وان يجعل ذلك من افراد المطلق ليسري الظن بالضرر الى الظاهر ولا يكون ذلك الا بعد مقدمة خارجية هي
حصول الظن بكونه فردا من المطلق فيظن بالضرر في الظاهر ايضا فيلزم الاقدام وتلك المقدمة في المقام الاول اي فيما كان الظن ببقاء الشرط بعد
القطع بوجوده سابقا كانت حاصلة لعدم وجود استصحاب عدم الشرط هناك بخلاف هذا القسم اذ بعد وجود الدليل الشرعي اعني استصحاب
عدم بقاء الشرط الذي هو حجة تعبدا يندفع الظن بالضرر عن مرحلة الظاهر ويظن بعدم الضرر في الظاهر فلا يجب الاقدام هذا ولكن عملنا
بالاصل في هذا القسم انما هو بعد الفحص لا قبله فلو علمت المراة الحائض في ليلة رمضان بانها لو اتلفت الماء الموجود لم يمكنها الغسل في هذه
الليلة لو طهرت عن الحيض والحال انها في اول الليلة شاكة في انقطاع الحيض وبقائها الى الصبح بعد علمها بوجود الحيض سابقا قطعا لم يجز
لها اتلاف الماء بمجرد وجود شكها اول الليلة واقتضاء الاصل عدم لزوم الصوم في الغد بل لا بد لها من حفظ الماء الى الصبح حتى تستخبر عن
حال الحيض وانقطاعها فلعلها في اخر الليل علمت بانقطاع الحيض فلا بد لها من حفظ الماء والاستخبار لان العمل بالاصول قبل الفحص غير جائز
نعم اذا ضاق الوقت ولم يحصل العلم عمل بالاصل وان كان الشك في حدوث الشرط العقلي باقسامه الثلثة فالكلام فيه من حيث الاصل اما ما تقدم
من الاصل في صورة الشك في حدوث الشرط الجعلي ات هنا لكن بناء العقلاء هنا على الاقدام ما لم يعلموا عدم التمكن لكن الحق اتحاد حكم ذلك مع
سابقه واما كون بناء العقلاء على الاقدام فهو عين الفحص عن وجود الشرط الذي قلنا في سابقه بلزومه

الفصل الثاني في النواهي

وفيه مطالب

اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه على قولين الجواز وعدمه والمشهور الاخير وتحقيق المقام يقتضي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في تحرير محل النزاع وهو من جهات **الجهة الاولى** في ان متعلق الامر والنهي اما متحدان ذهنا وخارجا واما متعددان كذلك واما
متحدان خارجا ومتعددان ذهنا اما الاول كان يقول صل ولا تصل او اكرم العالم ولا تكرمه فليس من محل النزاع سواء صرح الامر فيه بالجهة كان

باب النواهي

اصل في اجتماع الامر والنهي لا ريب ان النهي حقيقة في الحرمة للتبادر كما ان الامر حقيقة في الوجوب والمشهور عدم جواز اجتماعهما وقيل بالجواز وتنقيح البحث يرسم

مطالب ثلاث

كان يقول اكرم العالم العلم ولا تكرمه اعلمه سكت عن ذكر الجهة فانهم متفقون فيه على عدم جواز الاجتماع لانه تكليف بما لا يطاق ونسبة الجواز هنا اي مع وحدة الجهة الى بعض الاشاعرة سهو لان الاشاعرة وان جوزوا التكليف بما لا يطاق لكنهم يجوزونه في موضع يقول الطائفة المحقة بالتكليف فيه ايضا ولكنهم ينكرون كونه تكليفا بما لا يطاق مثلا الامامية والاشاعرة اتفقوا على التكليف بالصلوة لكن الاشاعرة لقولهم بمجبورية العباد في الافعال يقولون انه تكليف بما لا يطاق وهو جائز والامامية يقولون ان العبد فاعل مختار فلا تكليف بما لا يطاق فنزاعهم انما هو في الصغرى بعد الاتفاق على جواز التكليف واما فيما اتفق الامامي والاشعري بكون التكليف بالشيء الفلاني تكليفا بما لا يطاق كالتكليف بجمع الضدين والامر والنهي بواحد شخصي مع وحدة الجهة فاتفق الفريقان على عدم الجواز فتدبر واما الثاني اعني ما تعدد فيه المتعلق ذهنا وخارجا بمعنى ان يكون المتعلق في الذهن متعددا قطعا وفي الخارج ايضا كذلك في الجملة فهو ايضا على قسمين قسم يكون المتعلق فيه في الخارج متعددا لا محالة وقسم يكون فيه المتعلق فيه متعددا في الخارج احيانا لا دائما اما القسم الاول فهو على قسمين قسم يكون فيه المتعلقان غير متحدين في الجنس وقسم يكون المتعلقان غير متحدين حتى في الجنس اما الاخير فيجوز فيه الاجتماع اتفاقا فهو خارج عن النزاع كقوله اكل الدار ولا تقتل زيدا واما الاول فالحق فيه الجواز ايضا خلافا لبعض المعتزلة كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر ينهى بعضه ويأمر بعض اخر منه اولا منع كونهما من مقتضيات ماهية الجنسية بل هو بالاعتبار في بعض المقامات وثانيا سلمنا ذلك لكنه يمكن تعارض الذاتي ولا يلزم دوران الاحكام مدار الصفات الذاتية دائما فالحق جواز الاجتماع في تلك الصورة وخروجها عن محل النزاع كسابقها واما القسم الثاني فهو على قسمين قسم يكون فيه المتعلقان متعددين في الخارج في مادتين ومتحدين وجودا في مادة فيكون النسبة بينهما عموما من وجه كالصلوة والغصب وقسم يكونان متعددين في مادة ومتحدين وجودا في مادة فيكون النسبة بينهما عموما وخصوصا مطلقا كالصلوة المطلقة مع الصلوة في الدار المغصوبة والاتفاق واضح منهم على عدم الفصل بين القسمين من جوز الاجتماع في احدهما جوز في الاخر ولكن محل النزاع في هذا الاصل يحتمل ان يكون هو القسم الاول فقط ويحتمل ان يكون كلا القسمين وسيظهر ذلك فيما سيأتي ان شاء الله تعالى فقد ظهر الى هنا ان النزاع فيما كان النسبة بين المتعلقين الاعم من وجه او اعم مطلق لكن العموم قد يطلق ويراد به العموم الاحتمالي كقولهم الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وقد يطلق ويراد به الشمول كقولهم البلية اذا عمت طابت وقد يطلق ويراد به العموم الاستغراقي كقول الاصوليين الجمع المحلى باللام يفيد العموم اي الاستغراق فيقولون العام ويريدون به اللفظ الدال على الاستغراق والشمول لا نفس الشمول كما في اللغة وقد يطلق ويراد به العموم المنطقي فيقال العام ويراد به الكلي المنطقي والمراد من الاخص والاعم في محل النزاع هو الاخير لا الاول كما هو ظاهر الاصوليين والا لزم التناقض في كلماتهم لانهم في بحث التراجيح في تعارض الاعم والاخص المطلقين كقولهم اكرم العلماء ولا تكرم زيدا اتفقوا على تقديم الخاص وفي العامين من وجه في مادة الاجتماع بعضهم قدم الامر وبعضهم النهي وبعضهم اطرحهما وعمل بالاصل ولم يقل احد منهم باجتماع الامر والنهي والعمل بهما في مادة الجمع ومادة الخصوص مع ان في مسئلتنا هذه جماعة قالوا باجتماع الامر والنهي معا والعمل فلو اخذ بهما معا العام في هذا البحث وبحث التراجيح لزم التناقض بين اتفاقهم هناك واختلافهم ههنا فلا بد من حمل العموم هنا على الاستغراقي وهنا على المنطقي حذرا من لزوم التناقض ثم ان العامين من وجه اللذين هما منطقيان قد يتحدان مصداقا كقوله صل ولا تغصب فيكون الصلوة في المكان المغصوب مصداقا للكليتين فانه صلوة وانه غصب وقد يتحدان موردا كقوله صل ولا تنظر الى الاجنبية فالمصلي الناظر الى الاجنبية في الصلوة مورد للكليين لكن ليس ههنا شيء يكون مصداقا لهما معا وكذا الحال في الاعم والاخص المطلقين كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة وصل ولا تنظر الى الاجنبية في الصلوة ومحل النزاع هنا في الاجتماع المصداقي لا الموردي لانه جائز اتفاقا في صورة الاتحاد المصداقي اما الخصوصية الكلي في مادة الاجتماع كالمحبوس في الدار المغصوبة الذي يريد الصلوة ولا يمكنه الخروج منها لا يجوز اجتماع الامر والنهي فيها اتفاقا بل محل النزاع ما لو تمكن من الامتثال بالامر في غير محل النهي فان كانت الجهة فيه تعليلية لم يجز فيه الاجتماع لانه تكليف بما لا يطاق فهو خارج عن محل النزاع وان كانتا تقييديتين جاز الاجتماع بالوفاق من الكل الا من انكر جواز الاجتماع في الواحد الجنسي لان مرجع التقييديتين الى المتباينين بيانه انه اذا قال اكرم زيدا العالم ولا تكرم زيدا الفاسق مع كون الزيدين متحدين او قال اكرم العالم ولا تكرم الفاسق بعد ما كان العالم والفاسق معهودا وكان كلاهما زيدا الموجود المعين ففي الحقيقة يكون متعلق الامر العالم ومتعلق النهي الفاسق ولكنه اتفق اتحادهما في الخارج كما ان المتعلق في الذهن متعدد وان اتحد ذاتا في الخارج يتصور هنا صورتان احديهما ان يكون وصف العالمية والفاسقية علة للامر والنهي وكان المامور باكرامه والمنهي عن اكرامه من حيث هو ذات زيد والثانية ان يكون الوصف ملحوظا في كونه مامورا باكرامه او منهيا عن اكرامه فزيد باعتبار كونه عالما وبهذا القيد متعلق للامر بالاكرام وباعتبار كونه فاسقا وبهذا القيد منهي عن اكرامه فمراد الامر انه يجب عليك اكرام زيد من جهة علمه بمعنى ان يكون الداعي لاكرامك اياه هو علمه لا كونه فاسقا ولا شيئا اخر وان يكون الداعي لعدم اكرامك اياه فسقه لا علمه فيكون متعلق الامر غير ما هو متعلق النهي

الجمهور

فيه ان العموم يطلق ويراد به معان

فيه فائدة اصولية

واما الثالثه

الاول ان متعلق الامر والنهي ان اتحد جنساً والمراد به اعم من النوع والصنف جاز اجتماعهما وخلاف البعض لا عبرة به او شخصاً وجهة لم يجز اتفاقاً ونقل الخلاف فيه من بعض فهم وان تعددا
لا جهة فان كانت الجهتان متساويتين لم يجز لعدم امكان الامتثال بالخطابين معاً ام متباينتين تبايناً جزئياً فهو محل النزاع او متعلق الامر اعم مطلقاً فكذلك في احتمال سيجيء
لم يجز لرجوع النهي الى الاستغراق الافرادي فيلزم التكليف بالمحال فلا يجوز بالوفاق شرح

بالاعتبار بخلاف التعليلي ففي الاخير لو اراد المكلف الامتثال بالامر كومه على وجه يكون الداعي الاكرام علمه بخلاف الصورة الاولى فان الداعي فيه الاكرام بلا كرامه
امر المولى وان كان العلة الباعثة على امره هو علمه ولكن لا يلزم المكلف ملاحظة تلك الجهة بل يكفي الاكرام لان الامر امره به دون الصورة الاخيرة ففي الصورة
الاولى هو مأمور باكرام زيد على الاطلاق ومنهي عنه كذلك فلا يمكنه الامتثال وفي الاخيرة مأمور باكرام زيد لاجل علمه بان ينظر الى علمه ويكرمه لذلك
وما مور بعدم اكرامه اذا كان الداعي فسقه فيمكن له الامتثال بالامر والنهي بخلاف الصورة الاولى فان مرجعها حقيقة الى صورة وحدة متعلق الامر والنهي ذهناً
وخارجاً ولو كان احدى الجهتين تعليلية والاخرى تقييدية كان الجهة التعليلية جهة عموم والجهة التقييدية جهة خصوص فيلحق بالاعم والاخص المطلق ثم
الامر في التقييدي قد يكون مطلقاً ومنجزاً وقد يكون معلقاً ومشروطاً فالاول كما لو قال اكرم زيداً لعلمه ويحرم عليك اكرامه لفسقه والثاني كما لو قال
ان اكرمت زيداً فاكرمه لعلمه لا لفسقه ان لا تكرمه فلا تكرمه لا لعلمه والفرق انه في الاول لو ترك الاكرام عصى بمخالفة الامر وان اكرمه لفسقه عصى
لمخالفة الامر وارتكاب النهي وفي الثاني يسقط الصورة الاولى من الثلثة ومحصل المقام ان الشيئين اما متحدان جنساً او نوعاً او صنفاً او شخصاً والمراد
بالاتحاد الجنسي هنا وفي سائر المباحث الاصولية ما سوى الشخص ففي صورة وحدة الجنس يجوز اجتماع الامر والنهي وخلاف البعض لا عبرة به وفي صورة وحدة الشخص
وتعدد الجهة اما ان يكون الجهتان متساويين في الخارج لا ينفك احدهما عن الاخرى فلا يجوز لعدم امكان الامتثال بالخطابين معاً واما انه ينفك
كل منهما عن الاخرى كما يجتمعان في العامين من وجه فهو محل النزاع واما ان يكون متعلق الامر منفكاً احياناً دون متعلق النهي كان يكون متعلق الامر اعم
مطلق من متعلق النهي فهو ايضاً من محل النزاع على احتمال سيجيء تحقيقه واما ان يكون عكس ذلك فهو خارج عن محل النزاع كقوله لا تغصب وصل في الدار
المغصوبة لرجوع النهي الى الاستغراق الافرادي فيكون الشخص منهياً عنه فلا يمكن الامر به لعدم امكان الامتثال فيلزم التكليف بالمحال فيخرج عن النزاع
بالوفاق **الجهة الثانية** اجتماع الامر والنهي يتصور على وجوه **الاول** ان يجمع المكلف باختياره بين المأمور به والمنهي عنه كالصلوة في
المكان المغصوب على القول بتعلق الاحكام بالطبايع فالامر تعلق بطبيعة الصلوة والنهي تعلق بطبيعة الغصب او جميع افراده لاستلزام النهي عن الطبيعة
استغراق الافراد فلم يتعلق الامر هنا بشيء تعلق به النهي حتى يجتمع نفس الامر والنهي بحيث يتحد متعلقهما **الثاني** ان يتحد يجتمع نفس الامر والنهي بحيث
يتحد متعلقهما وهذا على قسمين احدهما ان يكون سبب الاجتماع المكلف كما لو دخل في المكان المغصوب اختياراً فهو مكلف بالخروج واذا ضاق عليه الوقت
فهو مكلف فيه بالصلوة بعد منها كما لو شرع في سعة الوقت في الاداء وكان عليه القضاء فان قلنا بفورية القضاء بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص
الامر لا يقتضي النهي عن ضده الخاص فعله صلوته الاداء شرع صحيحة وبعد الانعقاد ليس شيء من الاختيار بصيرورتها منهياً عن ابطالها الفورية ولا تبطلها الا بكم
ان قلنا بانصراف الاطلاق الى هنا ومأموراً بابطالها لفورية القضاء وكونه ابطالاً مقدمة لها وكذا هو مأمور بالقضاء لفوريته ومنهي عنه للامر
بالاتمام الذي من مقدماته ترك القضاء وثانيهما ان يكون سبب الاجتماع هو الامر كما لو كلف المحبوس في المكان المغصوب اضطراراً بالصلوة وترك الغصب فانه
مأمور بالامر التنجيزي ومنهي عنه بالامر الغيري بناء على تعلق الاحكام بالافراد كما هو المفروض في جميع ما مثلنا لاجتماع الامر والنهي في القسمين الاخيرين
اذا عرفت ذلك فاعلم ان اول القسمين من الثلثة خارج عن نزاعنا مبني على مسئلة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ام لا وله عنوان اخر وانما النزاع في
القسم الاول ليس في الحقيقة من اجتماع الامر والنهي وانما هو من اجتماع المأمور به والمنهي عنه او بين نفس الامر والنهي وفي الاخير اما ان يكون سبب الاجتماع المأمور
واما ان يكون سبب الاجتماع امراً كما عرفت عرفت خروج الاوسط وهو ما جمع فيه بين نفس الامر والنهي عن النزاع وان النزاع منحصر في المأمور
الذي حصل المأمور فيه بسبب الاجتماع الامر والنهي وهو القسم الاخير لكن الاشكال في ان نزاعهم صغروي هنا بالنسبة الى القسمين بمعنى ان الكل متفقون على
بطلان الامر وصحة المأمور ولكن المجوزين يقولون ان هذا اجتماع مأمور وكل اجتماع مأمور جائز اما الصغرى فلتعلق الاحكام بالطبايع واما
الكبرى فبالوفاق فالنزاع بين الخصمين حينئذ في اثبات الصغريين والكبريين على فرض المطلقين مأموراً مثلاً وامراً ولكن نزاعهم في ان الاجتماع
المأمور او الامر جائز ام لا فقيل بالجواز وقيل بعدمه والنزاع في الصغرى والكبرى معاً فلهم نزاع في تشخيص الصغرى وبعد تشخيصها في الكبرى وفيه احتمالا
اخر الا ان الاول مما يشهد به استدلالاتهم ولا يرد احد الخصمين قول الاخر بعد تسليم صغراه بمنع الكبرى وذلك كاشف عن اتفاقهم على الكبرى
والاحتمال الثاني يشهد به ظاهر كلماتهم في عنوانهم مع انه مع تعدد الجنس فمع يجوز وحدة الشخص في الجهة لا يجوز ومع وحدة الشخص وتعدد الجهة
هل يجوز ام لا فان ظاهر ذلك لكلها كون نزاعهم في اجتماع الامر والنهي في مثل الصلوة في المكان المغصوب في الشخص الواحد بل لا اجتماع بينهما حقيقة وانما
هم ذلك اذا جعلنا متعلق الحكم الفرد فيكون ح الشخص الواحد محلاً للامر والنهي لتعدد الجهة فيتنازع ح بالجواز وعدمه كما هو ظاهر ذلك العنوان
هذا والانصاف ان ظهور الاستدلالات في كون النزاع صغروياً اشد من ظهور العنوان في كونه كبروياً فيقدم الاول ولكنها انما الله تعالى نتكلم
في المقامين **الجهة الثالثة** الامر اما تعبدي كالصلوة او توصلي صرف وهو ما كان الغرض من الامر فيه مجرد حصول المأمور به في الخارج
باي نحو اتفق ومتى حصل سقط الامر كالامر بغسل الثوب بخلاف الاول فانه يحتاج الى قصد التقرب في الامتثال او توصلي ارتباطي وهو ما كان
له جهة توصل وتعبد بتوقف حصول جهة التوصل على حصول جهة التعبد كالطهارة المأمور بها للصلوة مقدمة ولكن لا يحصل المقدمة الا مع قصد

[margin] اجتماع الامر والنهي في الموضوع

باجمعهم ان الاجتماع في العامين من وجه او الاعم والاخص

الثاني اذا جمع المكلف بين نفس الامر والنهي بسوء اختياره كما لو دخل المكان المغصوب نكلف بالخروج وعدمه فهو خارج عن هذا النزاع مبني على مسئلة ان الامتناع بالاختيار
ينافي الاختيار ام لا و سيجيء في محل النزاع ما اذا جمع المكلف فيه بين المامور به والمنهي عنه او بين نفس الامر والنهي وكان سببا لجمع هو الامر بحيث يتمكن المكلف من الامتثال بالخياطة
لكن في كون النزاع صغرويا ام كبرويا ام اعم وجوه فيها **الثالث** الامر اما تعبدي او توصلي او فيه الجهتان مرتبطتين ام مستقلتين ومحل النزاع يعم الكل اذ الكلام في جهة حصول الامتثال
لا سقوط الامر ويشهد به تمثيلهم بالخياطة وقول المستدل انه يعد مطيعا وعاصيا لجهتي الامر والنهي **الرابع** الامر اما ايجابي او ندبي والنهي اما تحريمي او تنزيهي وكل من الاربعة
اما عيني او تخييري ثم انه

الامتثال او توصلي غير ارتباطي وهو ما كان له جهة توصل وجهة تعبد ولكن ينفك جهة التوصل من جهة التعبد كامر المولى عبده بسقيه فان جهة
بحيث لو اعطاه غيره الماء فبل العبد سقط الامر عنه لحصول الغرض وجهة تعبد لان المطلوب منه الامتثال بالامر بحيث لو اعطاه الماء خوفا او ازجارا
او ترحما لذمه العقلاء وان سقط الامر بهذا الشيء منه ليتم بخلاف ما لو غسل ثوبه بغرض اخر **اذا عرفت** هذا فاعلم انه كما يحتمل ان يعم النزاع القسم
الاول والثالث ويكون جواز الاجتماع في الاخيرين اتفاقيا ويحتمل ان يكون في جميع الاربعة وذلك بنصوص على تقسيمين احدهما ان يكون نزاعهم
في تلك الاقسام الاربعة في انه باتيان المامور به في ضمن الفرد المحرم هل يسقط الامر ام لا فالمجوز يقول بسقوطه والمانع بعدمه وثانيهما ان يكون النزاع
في انه اذا اتى بالمامور به في ضمن الفرد المحرم هل يحصل الاطاعة والامتثال ام لا فالمجوز يقول بانه مطيع والمانع ينكره وان اتفق الفريقان على سقوط الامر
في بعض تلك الصور كالتوصلي الصرف والتوصلي الغير الارتباطي لكن المجوزين **استدلوا** بانه لو امر المولى عبده بخياطة الثوب ونهاه عن الكون
في المكان الفلاني ثم خاطه العبد في ذلك المكان لعد في العرف مطيعا عاصيا لجهتي الامر والنهي وذلك لا يؤمر بخياطة مرة ثانية وربما بان الامر بالخياطة
توصلي والمراد حصول الخياطة باي نحو كان فيتفق **اذا ظهر** ذلك قلنا انه على الاحتمال الاول يفسد ذلك الاستدلال من المجوزين لخروجه عن محل
النزاع ويصح رد المانع وعلى الاحتمال الثاني يصح الاستدلال لولا فساد الجواب الحكم العرفي بسقوط الامر وعلى الاحتمال الاخير لا بد من ملاحظة مراد
المستدل فان كان غرضه انه يعد في العرف ممتثلا ومطيعا كما هو ظاهره فالاستدلال صحيح وان كان غرضه سقوط الامر وان لم يحصل الامتثال فالاستدلال
فاسد لعدم ارتباطه بالمدعى لكن في محل النزاع الحق هو الاحتمال الاخير اما بطلان الثاني فللاتفاق على الامر بغسل الثوب للصلوة وعلى حرمة
الغسل بالماء المغصوب وعلى سقوط الامر لو غسله به فلو كان النزاع في الجميع في سقوط الامر لناقض اتفاقهم هذا مع حكم المشهور بعد جواز اجتماع الامر والنهي
واما بطلان الاول فلوحدة المناط فان من ينكر الجواز انما يزعم ان الاجتماع امري ومن يجوز يزعم انه مامور وذلك لا يفرق بين الاقسام الاربعة في
جهة حصول الامتثال فلا بد للمجوز التجويز في الجميع وللمنكر انكار الجميع **فان قلت** مجرد جريان الدليل في جميع الاقسام لا يوجب تعميم محل النزاع بل
يحتمل مع ذلك اختصاص النزاع ببعض الاقسام كما قد يتفق ذلك في ساير المباحث **قلنا** غرضنا ان اللازم من مذهب المجوز القول به في الجميع وكذا المنكر
وهذا كاف بعد تسليمه في اثبات مطلوبنا واذا بطل هذان الاحتمالان تعين الاخير اذ لا رابع **الجهة الرابعة** الامر قسمان ايجابي وندبي وكذا
النهي تحريمي وتنزيهي فيحصل من ضرب كل من الامر الايجابي والندبي في قسمي النهي اربعة وكل من الاربعة اما عيني واما تخييري فتلك ستة عشر قسما اذ في
كل من الاربعة الاولية الامر والنهي اما عينيان واما تخييريان او الامر عيني والنهي تخييري او العكس وعلى التقادير اما نفسي او مقدمي شرعي او مقدمي
عقلي فتلك ثمانية واربعون اذا حصلت تلك الاقسام فاطرح اثنا عشر منها وهي مضروب الامر والنهي في التخييريين باقسامهما الاربعة من الايجابيين
والندبيين والمختلفين في الثلثة الاخيرة فان كلها خارجة عن محل النزاع لان جواز اجتماع الامر والنهي في التخييريين اتفاقي كما لو قال يجب عليك تزويج
احدى الاختين ويحرم عليك تزويج الاخرى واطرح منها ايضا سبعة وعشرين قسما وهي الحاصلة من ضرب غير التخييريين من غير الالزاميين هو العينيان
والامر العيني والنهي التنزيهي وعكسه في غير الالزاميين وهو ثلثة اجتماع الامر الندبي والنهي التنزيهي والامر الوجوبي والامر الندبي مع النهي التحريمي
فيحصل تسعة ثم ضرب المجموع في الامر النفسي والمقدمي العقلي فيصير سبعة وعشرين وكلها خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع جواز اجتماع الامر والنهي
منها الالزاميان واما غير الالزاميين ايضا محل نزاع اخر لجواز اجتماع الامر والنهي فيهما كالصلوة الواجبة في الحمام وقد اجتمع الامر الوجوبي والنهي التنزيهي
والقوم فيه تشاجر لكنه ليس من محل النزاع هنا فبقي من الاقسام تسعة وهي مضروب الامر النفسي والمقدمي بقسميه في اقسام الالزاميين وهي الامر
الوجوبي والنهي التحريمي واقسامها العينيان والامر العيني دون النهي وعكسه واطرح منها ثلاثة وهي كون النهي تخييريا والامر عينيا بجميع اقسام من النفسي
فالمقدمي الشرعي العقلي فانها خارجة عن محل النزاع لان ما يتوهم فيه اجتماع الامر العيني والنهي التخييري الالزاميين صورتان احديهما اتفاقي الجواز وهي
ان يقول صل ولا تغصب او لا تصم صوم الوصال فانه يرجع الى التخييرين اما كون النهي عن الغصب تخييريا فهو المفروض واما كون الامر تخييريا فلانه
لم يؤمر بخصوص صلوة الحاصلة في المكان المغصوب بل هو مخير عقلا بينها وبين سائر الافراد فحصل التخيير في الجانبين وقد مر ان جواز الاجتماع في التخييرين
اتفاقي وثانيهما ان يقول صل ولا تصل ولا تصم صوم الوصال فان ذلك لا يجوز اتفاقا لرجوعه الى التخيير بين فعل الصلوة الواجبة وتركها والتخيير بين
فعل الواجب وتركه باطل اتفاقا **الحاصل** ان النهي التخييري المفروض انكار احد فردي التخيير فيه نفس المامور به العيني لم يجز اتفاقا فما عرفت بقي ستة داخلة
في محل النزاع وهي مضروب الامر النفسي والمقدمي الشرعي والعقلي في الالزاميين العينيين وكون الامر تخييريا والنهي عينيا وخرج ما عداها من هذا
النزاع واما تلك الستة فما يكون محلا للنزاع انما هو من اقسامها الا ان كل اقسام من تلك الستة محل للنزاع اذ قد يكون الالزاميان النفسيان العينيان
غير جائز الاجتماع بالاتفاق من جهة اخرى كقولك صل ولا تصل وكلامنا انما هو في دخول تلك الستة في محل نزاعنا من تلك الجهة التي نحن فيها
فلا يضر خروج بعض افرادها وامثلتها عن النزاع من جهة **فان قلت** من احدى الستة كون الامر تخييريا والنهي عينيا ونحن نمنع دخول التخيير في محل النزاع
وايضا ادخلت في محل النزاع ما لو كان الامر مقدميا ونحن نمنع كون النزاع الا في النفسي **قلنا** يكشف عن دخولها تمثيلهم لمحل النزاع بصل ولا

نعقيب

ثم الامر اما نفسي او مقدمي شرعي او عقلي فتلك ثمانية واربعون لا يدخل في محل هذا النزاع الا ستة منها في الجملة وهي مضروب الامر النفسي والمقدمي شرعيا وعقليا في الالزاميين السببية
وكون الامر تخييريا والنهي عينيا الخامس الوصف ما لازم اي مقوم للمهية او للشخص او مفارق ودخول الاخير في محل النزاع معلوم من تمثيلهم بمثل صل ولا تغصب في الاولين وجهان
اظهرهما عندي دخولهما في النزاع لعموم العنوان بل الدليل ثم النزاع هنا في الدلالة اللفظية والمراد من الجواز نفي الامتناع الذاتي او القبح العقلي لا الطلاقات الاخر كما هو واضح لمن تدبر
السادس قيل لازم المجوز عقلا صحة العبادة في ضمن الفرد المحرم مع الاثم ولازم المانع عدمها الا الفساد مع الاثم ويدفع الاول امكان القول بفهم العرف التخصيص الا ان يلاحظ الحيثية والثاني
نغصب وقولهم مع ذلك ان محط البحث في المثال انما هو في الكون الذي هو جزء الصلوة من باب المقدمة فلو صلى في المكان المغصوب لا جتمع فيه بالنسبة الى الكون الذي
هو جزء الصلوة بمعنى هو الغصب بعينه الامر والنهي ولا ريب ان هذا الاجتماع الامر المقدمي التخييري مع النهي العيني **فان قلت** سلمنا ذلك ولكن المراد
ادخال التخييري في جانب الامر اصلا بان يكون التخيير في نفس الامر كالامر الواجب لا كان يقول صل او صم ولا تغصب **قلنا** يلزم دخول هذا النحو
التخييري من دخول التخيير المقدمي اذ بعد القطع بدخول التخييري المقدمي لا بد من حمل كلمات القوم في عنوانهم عن ظواهرها التي هي الامر والنهي العينيين فبعد
ما قطعنا بدخول التخييري في الجملة حملنا الامر في كلامهم على الاعم من العيني والتخييري واذا جعلنا المراد من الامر في كلامهم الاعم من العيني والتخييري
دخل جميع اقسام التخييري لفرض ان المراد اعم **ثم الجهة الخامسة** الوصف اما لازم واما مفارق والمراد بالاول ما كان مقوما للمهية فصلا
لها او مقوما للشخص به بالمقوم الا يمكن تصور الشيء المتصف بذلك الوصف الا بملاحظة ذلك الوصف مثل الغسل مشترك بين الترتيبي والارتماسي
وجنس لهما وهما نوعان له وكل من النوعين لا ينفكان عن الوصف الحاصل فيهما وهو الترتيب والارتماس وهذا الوصف الحاصل لو خلعا من النوعين
لم يبق الا الجنس ولم يكن النوع نوعا فلا يتصور احد النوعين بنوعيته الا بتصور احد الوصفين ومثل على ذلك الابيض وغير الابيض اللذين هما من انواع
الجبن وهكذا سائر الفصول والانواع مقوم الشخص كالغسل الارتماسي فان الشخص من الغسل الارتماسي من مقوماته كونه في المكان الخاص ولا يمكن تصور
هذا الفرد الخاص الا بتصور خصوصية هذا المكان لو ارتفع الخصوصية المذكورة خرج الشخص عن الشخصية ولم يبق الا النوع فالشخص الخاص من مقومات
الشخص لا من مقومات النوع اذ لا يمكن تحققه في ضمن فرد اخر فكل ما هو مقوم للنوع مقوم للشخص ولا عكس والمراد بالوصف المفارق ليس ما ينفك عن
الموصوف فانه ربما لا ينفك اصلا مع انه مفارق كالحركة للفلك فانها ليست لازمة له بالمعنى الذي ذكرنا بل المراد منه ما ليس بلازم وتفصيله ما لم
يكن قوام الموصوف كالغصب للصلوة فان تلك الافعال والاكوان لو اوقعت في المكان المغصوب لا يختلف ذاتها برضا المالك وعدمه فرضا المالك وعدمه عوارض في
تلك الافعال لا من مقوماتها فلو تبدل عدم رضا المالك برضا او العكس في اثناء الصلوة لم يتبدل ذات تلك الافعال عرفا فظهر لك ان مثل ثلاث
اغتسل ولا ترتمس وصل ولا تغصب واشتر الجبن ولا تشتر الابيض وفي الكل النسبة عموم من وجه لكن في الاولين بين نفس متعلق الامر والنهي وفي
الاخير بين متعلقهما ابتداء اذ هو في المقام بين هو الشراء لكن متعلق الامر هو الجبن ومتعلق النهي الابيض وبينهما عموم من وجه **ثم ان**
كون الوصف المفارق محلا للنزاع فلا متيقن كما يظهر من تمثيلهم بقولهم صل ولا تغصب في دخول الوصف اللازم ايضا نظر في النزاع او دخول الوصف
اللازم للشخص كالنهي عن الخياطة في المكان الفلاني وخروج الوصف اللازم للمهية لم ليس شيء منهما من محل النزاع بل هو مختص بالمفارق ووجوه تجويز
الاجتماع وحصول الاطاعة فيما لو تعلق النهي بالوصف اللازم كما لو قال لعبده اشتر لحم حيوان ولا تشتر ابيضا فاشترى حيوانا ابيضا في غاية البعد
انظار العقلاء فلعل الاتفاق واقع في مثله على عدم جواز الاجتماع وانه خارج عن النزاع ولكن نحن نتكلم في جميع الاقسام **الجهة السادسة**
قد يطلق الجواز ويراد به ما يقابل الحرمة او الوجوب وقد يطلق ويراد به ما يقابل الفساد الشرعي كما يقال يجوز بيع المعاطاة اي يصح ويترتب عليه الاثر وقد
يطلق ويراد به الصحة كما يقال يجوز استعمال المشترك في المعنيين وقد يطلق ويراد به ما يقابل الامتناع الذاتي وقد يطلق ويراد به ما يقابل القبح العقلي فيقال
يجوز ذلك عقلا اي لا يقبح سواء تساوى طرفاه ام ترجح احد طرفيه وليس المراد في محل النزاع المعنيين الاولين كما هو واضح واما الثالث وان احتمل
كونه محل النزاع بان يكون محل النزاع في المسئلة في الدلالة اللفظية لا العقلية لكن يأباه تصريح بعضهم بان النزاع هنا في الدلالة العقلية وجعل
هذه المسئلة بعضهم من الادلة العقلية وقول بعضهم الانسب وضع هذه المسئلة في طي الادلة العقلية وكون استدلالاتهم كلها عقلية لا لفظية
واما الرابع فيشهد بدخوله في النزاع ظاهر عبارة بعضهم حيث قال الحق امتناع توجه الامر والنهي الخ واما الخامس فهو ظاهر لفظ الجواز المستعمل في
المسائل العقلية وانكار المحاجة لفظيا كان الظاهر من لفظها حيث يقولون بجوازه لا يحرم لكن الاخيرين مشتركان في انه اذا قلنا بعدم الجواز فاحد المعنيين
لكان الاجتماع بين الامر والنهي من الله تعالى ممتنعا بالذات وفي الاخر بالعرض **ثم الجهة السابعة** قد عرفت ان النزاع في الدلالة العقلية لا اللفظية نعم
في مسئلة النهي في العبادات النزاع في الدلالة اللفظية لا العقلية ثم ان دخول العامين من وجه في هذا النزاع يقيني فلا يحتمل اختصاص النزاع هنا بالاعم
والاخص المطلق كما يشهد عليه تمثيلهم بصل ولا تغصب ونحوه وكون النزاع في مسئلة النهي في العبادات في الاعم والاخص المطلق يعني لا يحتمل اختصاص
هذا النزاع فيهما بالعامين من وجه لكن الاشكال في دخول الاعم والاخص المطلق من حيث الدلالة اللفظية كالاعم والاخص المطلق وعدمه
اشكال ولعل الانسب بعد علينا يجيء **المقدمة الثانية** في بيان ثمرة النزاع قيل لازم المجوز صحة العبادة التي يأتي بها في ضمن الفرد المحرم مع
الاثم كالمغتسل ارتماسا في نهار رمضان بعد قول الشارع مثلا اغتسل ولا ترتمس في نهار رمضان اما الصحة فللامر واما الاثم فللنهي ولا مانع من
اجتماعهما بالفرض وان لازم المانع الفساد مع الاثم اما الفساد فلعدم الامر واما الاثم فلوجود النهي واما في المعاملات فلا ثمرة وفيه نظر اذ لا ملازمة
بين جواز الاجتماع وصحة العبادة اذ الجواز لا يلازم الوقوع فلعل من ذهب المجوز للاجتماع عقلا ان الاجتماع غير واقع في الشرع وان كان الظاهر من الفهم العرفي
من قوله صل ولا تغصب تخصيص الامر بغير المكان المغصوب وان امكن عقلا عدم المخصص الا ان يكون الكلام مع قطع النظر عن الامور الخارجية الدالة على

اذ انما يتم اذا كان الامر ظنيا والنهي قطعيا وفي الظنيين يرجع الى المرجحات وقد تكون في جانب الامر فاين الفساد الا ان يرجح النهي باصل الشغل او باتفاق المانعين على تقديم النهي او بتقديم دفع المضرة على جلب المنفعة او بالاستقراء او بان دلالة النهي اقوى من دلالة الامر اذ النهي للاستغراق بدلالة لفظية والامر للطبيعة وفي اكثر هذه الوجوه نظر واما الثمرة بين القول بالجواز عقلا لا لفظا لفهم العرف التخصيص ظهر في امكان فرض القطعية على مذهبه دون مذهب المانع عقلا

متعلق متعلقهما لا بين ...

اللغوية من الجوازين

لكن في احدهما

عدم

السابع منهم من منع الجواز عقلا ولفظا ومنهم من منع لفظا ومنهم من جوّز الاجتماع عقلا ولفظا والاصل مع المجوّز المطلق من حيث الامكان العقلي ومن حيث اللفظ لاصالة عدم التقييد والتخصيص لا من حيث العمل لان المانع ان اطرح الامر فقد عمل بالشغل او النهي فقد عمل بالبرائة او هما فقد عمل بهما فتامل لكن مع التعارض فالعمل على الاصل اللفظي تامل

اجتماع الامر والنهي

عدم وجود الامر لان الكلام من تلك الجهة التي نحن فيها وهي الدلالة العقلية وكذا الاملازمة بين القول بعدم الجواز وبين فساد العبادة لان الصورة المتصورة على هذا القول اربعة لان الامر والنهي لو اراد اما قطعيا بمعنى حصول القطع لطلب الماهية في ضمن اي فرد حتى المغصوب مثلا وحصول القطع بحرمة الغصب حتى في ضمن الصلوة واما ظنيا واما الامر قطعي والنهي ظني واما عكسه اما في الصورة الاولى فغير معقولة على مذهب المانع نعم هي ممكنة على مذهب المجوز فالثمرة في مثل ذلك امكان التحقق والتعقل على مذهب المجوز دون المانع ولا تلازم ايضا بين الامكان والوقوع والصحة كما مر الا ان تقول بما ولا بين عدم الامكان والفساد اذ لا بد من طرح احد الشيئين اللذين لولا الدليل العقلي على امتناع اجتماعهما لحصل القطع باجتماعهما وكما يمكن طرح النهي فهذا على فرض امكان كون الامر والنهي قطعيين بالجواز المذكور اي تعليقا على قول المانع والا فلا يتصور تلك الصورة على هذا القول تنجيزا وفعلا واما في الصورة الثالثة فعلى القول بالجواز لا تعارض بينهما فلذا يعمل بهما ان قلنا بان الاجتماع اذا كان ممكنا كان واقعا واما على مذهب المانع فيحصل التعارض لحكم العقل بامتناع الاجتماع فلا بد من طرح احدهما ولا ريب ان المطروح هو النهي الظني لفرض قطعية الامر فيصح العبادة في ضمن المنهي عنه الظني بغير اثم فكيف تقول انه لا يلزم المانع الفساد والاثم نعم الثمرة بين القولين في تلك الصورة حصول الاثم على مذهب المجوز اذا بالواجب في ضمن الفرد المنهي عنه ظنا وعدم حصوله على مذهب المانع فتحصل الثمرة في الفسق والعدالة واما في الصورة الرابعة فلان المجوز مع الصحة مع الاثم عملا بالامر والنهي معا اذا قال بان الجواز مستلزم للوقوع او كان نظره الى الجهة لكن مع قطع النظر عن الامور الخارجية من فهم العرف التخصيص وغيره ولازم المانع الفساد مع الاثم لان لازمه طرح الامر الظنية والاخذ بالنهي لقطعيته فيتم الثمرة التي ذكرها القائل في تلك الصورة واما في الصورة الثانية فلازم المجوز ايضا الصحة والاثم في مادة الاجتماع عملا بهما لعدم تعارضهما كما مر ولازم المانع لحصول التعارض في مادة الاجتماع الى المرجحات الخارجية كما هو الطريق الذي ذكروه في تعارض العامين من وجه ان وجد مرجح فان لم يوجد فالمرجح الاصل والمرجح يمكن ان يكون في جانب الامر فالعبادة صحيحة بغير اثم وقد يكون في جانب النهي فيفسد العبادة في تلك الصورة ايضا لا يصح ما ذكره هذا القائل على اطلاقه اذ لا دليل على تقديم النهي في الظنين موجود مطلقا وهو واضح ثم نقول ان في المسئلة الاول اصالة الاشتغال لانه اذا اتى بالعبادة في ضمن الفرد المحرم يشك في الصحة وسقوط الامر فمقتضى استصحاب الامر بالصلوة مع عدم الاشتغال لزوم اعادتها وهو معنى الفساد وفيه ان مقتضى اصالة البرائة عدم الاثم في اتيان العبادة في ضمن الفرد المنهي عنه مع استصحاب عدالة المصلي اذ لو فرضنا عدالته قبل ذلك لانه لو حصل الاثم لارتفعت عدالته بتلك الصلوة بالاصرار او بمرة واحدة والاصل بقائهما ولازم هذين الاصلين عدم الاثم كما ان لازم الاصلين الاولين فساد الصلوة ولا تعارض بين هذين الاصلين الثانيين بالذات لامكان العمل بالجميع بان نحكم بالفساد وعدم الاثم فان لم يكن اجماع مركب قطعي في البين عملنا بالجميع حكمنا بالفساد وعدم الاثم فلا يكون لازم المانع الفساد والاثم وان كان اجماع مركب في البين بان يكون كل من قال بعدم الاثم قال بعدم الفساد ومن قال بالفساد قال بالاثم حصل التعارض بين هذين الاصلين والاصلين الثانيين بضميمة الاجماع المركب فيرجع الى المرجحات ولا ريب ان ضميمة اصالة البرائة الاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب العدالة وضميمة اصالة الشغل الاستصحاب الحكمي وهو استصحاب الوجوب فيقدم اصالة البرائة لقوة ضميمته على قاعدة الشغل وان كانت اصالة الشغل بالذات مع قطع النظر عن الضميمة اقوى من اصالة البرائة حيثما تعارضا وحيث قدمنا اصالة البرائة حكمنا بعدم الاثم وبالاجماع المركب نحكم بالصحة وعدم الفساد ولا يمكن قلب الاجماع المركب لقوة ضميمة اجماعنا وهي اصالة البرائة المنضمة بالاستصحاب الموضوعي فلا يتم ما ذكره القائل من الثمرة الثاني اتفاق المانعين على تقديم النهي على الامر وفيه انهم ذكروا في بحث تعارض العامين من وجه انه في مادة الاجتماع يرجع الى المرجح وان فقد فالى الاصل فان كان مرادهم هنا من العامين من وجه اعم من العام الاصولي ومن العام المنطقي الذي هو محل نزاعنا فيكون الحكم فيما نحن فيه بمقتضى ما ذكروه الرجوع الى المرجح قد يكون في جانب الامر فكيف يدعى الاتفاق على تقديم النهي وان كان مرادهم من العام هنا خصوص العام الاصولي لا المنطقي الذي هو ما نحن فيه فدعوى هذا الاتفاق ممكن لكن من اين يحصل القطع بان مرادهم ذلك بل كون مرادهم من العام هنا الاعم من القسمين ممكنا ومع هذا الاحتمال كيف يمكن دعوى الوفاق فيما نحن فيه على تقديم النهي فهذه الدعوى ممنوعة الثالث الاعتبار العقلي وهو ان في ارتكاب مادة الاجتماع على قول المانع اما منفعة محضة وهي حصول الامتثال مع عدم الاثم اذا كان المرتفع النهي واما مضرة محضة وهي فساد العبادة وحصول الاثم اذا كان المرتفع الامر واذا دار الامر بين جلب المنفعة ودفع المضرة وكان كل منهما محتملا فبناء العقلاء مع حكم القوة العاقلة على تقديم دفع المضرة وفيه اولا منع كون بناء العقلاء مطلقا على ذلك بل هم قد يقدمون دفع المضرة كما لو علم شخص بانه لو سلك الطريق الفلاني اما ينتفع بوصول دينار اليه مع عدم ترتب ضرر عليه اصلا واما ان يتضرر ضررا عظيما كالقتل من دون نفع اصلا فيقدم دفع المضرة على جلب المنفعة وقد يقدمون جلب المنفعة كما لو فرض علمه في المثال المفروض بانه اما ينتفع نفعا عظيما بان يصل اليه الالاف من الدنانير من غير ضرر اصلا واما يتضرر ضررا يسيرا بغير نفع كاستماع شتم ونحوه فيقدمون جلب المنفعة اذ لم يكن ذلك ممن ينكسر شانه بالشتم قليلا وثانيا سلمنا تقديم العقلاء مطلقا دفع المضرة لكنا نسلمه في امور المعاش لا المعاد وقد نراهم لا يعتمدون على احتمال الضرر العظيم مع عدم وجوده في الارتكاب اصلا فكيف مع احتماله ووجود نفع الارتكاب في المقام فيما دار الامر بين

تقديم دفع الضرر على جلب المنفعة

الفرض
الامر كذا لا يمكن طرح
العبادة
التي نحن فيها
الرجوع
وهو اثم
تنبيه صورة الظنين حكمه ما ذكره من الثمرات وتلك الصورة كثيرة الا ان يقول ان الطلب على تقديم النهي في الظنين
والاصلين
والمرجح

اوجب

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق الجواز عقلا فى اجتماع المامور به مع المنهى عنه فى العامين من وجه فى الاولى فيمن مع كون المنهى عنه متحدا بالوصف المفارق كقوله صل ولا تغصب سواء كان الواجب تعبديا ام توصليا ام مركبا فيسمية لما مر من الاصلين عقلا ولفظا ولانه لو لم يجز لم يقع نظيره فان المناط واحد وقد وقع فى الشرع كثيرا

الوجوب والحرمة فكل من الفعل والترك يحتمل الضرر لدوران الامر بين المحذورين فلا نقطع بترك ارتكاب مادة الاجتماع على دفع الضرر فليس ما نحن فيه من جزئيات مسئلة تقديم دفع المضرة على جلب المنفعة الا ان يقال ان التحريم عينى والوجوب انما هو تخييرى اذ للمكلف اتيان الواجب فى ضمن غير هذا الفرد كما هو المفروض فترك ارتكاب مادة الاجتماع محتمل النفع فقط **وفيه** انه على هذا التقدير ايضا ليس من جزئيات مسئلة تقديم المضرة على جلب المنفعة لانها انما هو حيث كان فعل واحد يحتمل ارتكابه الضرر والنفع بحيث اذا ترك الارتكاب كان سالما عن ضرره ولكن يكون فاقد المنفعة المحتملة قطعا وههنا وان كان الامر تخييريا لكنه اذا ترك الاتيان بالمامور به فى مادة الاجتماع لم يكن فاقدا للمنفعة راسا اذ يمكنه الامتثال بالواجب فى مكان اخر

والحاصل ان الامر اما عينى واما تخييرى وعلى التقديرين ليس ما نحن فيه من جزئيات مسئلة دفع المضرة على جلب المنفعة اما على العينية فلدوران الامر بين المحذورين واما على التخييرية فلعدم فقدان النفع على فرض الترك الا ان يقال وان كان الامر كذلك لكنه بعينه ما كان العقل والعقلاء يحكمون بلزوم دفع الضرر المحتمل عند تعارضه مع النفع المحتمل وان قطعنا بفقدان النفع اذا دفعنا الضرر فحكمهم بلزوم دفع الضرر مع بقاء النفع وامكانه من جهة اخرى كما فيما نحن فيه بطريق اولى فلزوم تقديم النهى وان كان لم يكن من باب دخوله فى مسئلة تقديم المضرة على جلب المنفعة **الرابع** ان الشارع فى اغلب موارد دوران الامر بين الحرمة وغيرها قدم الحرمة فيلحق المشكوك على الغالب الا ترى ان المراة اذا شكت فى ارتفاع حيضها استظهرت بترك الصلوة مع دوران الامر بين الوجوب والحرمة وفى ان الشبهة المحصورة بين المحرم والمباح يجب الاجتناب عن الجميع مع احتمال كل واحد من الحرمة وغيرها وان فى الاناء بين المشتبهين تغليبا جانب الحرمة **وفيه** ان تحقق الغلبة المفيدة للظن ممنوع بل غاية ما رايناه ان الشارع قدم مقتضى الاصل على غيره فان الاصل فى ايام الاستظهار الواجب يحكم بحرمة الصلوة وفى الشبهة المحصورة بما العمل الا الاصل الحرمة ورايناه انه فى يوم الشك من اول شوال قدم الوجوب الذى هو مقتضى الاصل **وقد يجاب** عن الاستقراء بعدم اتحاد الملحق مع المستقرء فيه اذ الموارد المستقرء فيها التى قدم الحرمة فيها على غيرها انما هو من دليل خارج بمعنى انه علم تقديم الحرمة لدليل خارج لا من حيث هى حرمة **وفيه** ان الغرض من الاستقراء الظن بالحوق المسبب للغلبة ولا دخل للعلم بحكم الغالب من الدليل الخارج بالاستقراء ولا يضر به فان كل استقراء كذلك اذ المشكوك يلحق بالغالب اذا علم حكم الغالب عن الخارج فلو علم حال المشكوك ايضا من الخارج لم يكن ذلك استقراء ولو لم نعلم حال الغالب من الخارج لم يكن معنى للاستقراء ايضا **فان قلت** ان مراد المجيب انه لو علم ان الشارع قدم الحرمة فى الموارد الغالبة لا لانها حرمة لاجل امر خارجى لقبح الحمل بالاستقراء وان كان حكم تلك الموارد معلوما من نص او ظاهر او غيرهما واما لو لم يعلم تلك الحيثية او لا علم عدمها فلا معنى لحمل المشكوك بالغالب للاستقراء لاختلاف المستقرء والمستقرء فيه **قلنا** لو كان الامر كذلك لكان تقديم النهى لتنقيح المناط لا للاستقراء والمفروض ان الدليل هو الاستقراء **الخامس** ان دلالة النهى اقوى من دلالة الامر اذ النهى للاستغراق والامر للطبيعة فيطرح الامر ويؤخذ بالنهى فيفسد العبادة مع الاثم وتوهم ان الامر وان كان من حيث المطلوب للطبيعة لكنه من حيث الاجزاء للاستغراق لدلالته التزاما على انه اى فرد من الطبيعة اتى به فقد اجزا فلا فرق بينهما فى افادة الاستغراق بدفعه ان افادة النهى استغراق كل فرد مطابقة وافادة الامر اياه التزام وفاقا وافادة الامر اياه افادة حكمية فلا يتاتى ذلك لظهور دلالة النهى **والقول** بان هذا انما يتم فى العبادات لا المعاملات للقطع بسقوط الامر فى الغسل بالماء المغصوب ونحوه فيصح مع الاثم يخدشه ان القايل بانه على قول المانع يفسد العبادة ويحصل الاثم لاجل تقديم النهى لعل مراده من الصحة موافقة الامر لا سقوطه والصحة بهذا المعنى لا يتفاوت الحال فيه بين العبادة والمعاملة فانه يرتفع فى العبادة والمعاملة فانه يرتفع فى العبادة والمعاملة التى وان حصل الصحة بمعنى ترتب الاثر فيتم ما ذكره من الثمرة اعنى عدم حصول الصحة مع حصول الاثم فى الظنيين على القول بالمنع لتمامية الدليل الاخير مجراه فيما كان الدليلان ظنيان او قطعيين حتى يدعى قوة دلالة النهى وفهم العرف تقديمه على الامر واما فى اللبيين كالاستغراقيين فلا يتم فيه فهم العرف وقوة دلالة النهى فهذا كله فى بيان الثمرة بين القول بالجواز عقلا وعدمه كذلك واما بين القول بالجواز عقلا لا لفظا بان يدعى فهم العرف التخصيص **فبيانه** ان الامر اذا كان قطعيا اشترك ذلك الشخص فى الثمرة مع المجوزين عقلا بالطريق الذى مر من الصحة وحصول الاثم سواء كان النهى ايضا قطعيا ام ظنيا لان هذا الشخص يجوز الاجتماع عقلا ولكنه يقول بعدم من الاجتماع عرفا فان المراد من الامر اتيان الماهية فى ضمن غير الفرد المنهى عنه فيفهم العرف التخصيص واذا فرض كون الامر قطعيا حتى فى ضمن الفرد المنهى عنه فلا يمكن التخصيص ويطرح فهم العرف ويحكم بالاجتماع وبالصحة مع الاثم عملا بالدليلين ويخالف فى هذين القسمين للمانعين لانه لا يتصور على مذهبهم القطعيان وفى قطعى الامر وظنى النهى لا اثم على مذهبهم بخلاف هذا القايل واذا كان الامر ظنيا اشترك مع المانعين عقلا سواء كان النهى قطعيا ام ظنيا لانه لا يقول ان العرف يفهم تخصيص الامر وان جاز عقلا الاجتماع ولا مانع من التخصيص فيطرح الامر الظنى للعرف فيلزم الفساد والاثم فيكون موافقا للمانعين عقلا ومخالفا للمجوزين حيث يحكمون بالصحة والاثم **المقدمة الثالثة** فى ان متعلق الاوامر والنواهى هل هى الطبايع ام الافراد وفيه مقامان **الاول** فى بيان ما وضع له لفظ الامر من التعلق بالطبيعة او الفرد فاعلم انه لا خلاف فى انه لو قال ايت بهذا الفرد المخصوص او الافراد المخصوصة من الصلوة كان حقيقة وكان جايزا اتفاقا وان لم يجد مثله فى الشريعة واما لو اطلق المادة ثم يقيدها بفرد خاص كقوله صل وصم او ائت الصلوة او يجب عليك الصلوة فالحق ان الوضع اللغوى اللفظى هو طلب الماهية من حيث هى من غير ملاحظة للفرد للتبادر عرفا ولكن لغة بضميمة اصالة عدم النقل والاتفاق لكل

تم هذا الدليل

عليه

منها مكروه العبادة كالصلوة للحمام ولو قيل ان المراد بالكراهة فيها اللبس المرجوحية الحقيقية بل كونها اقل ثوابا قلنا ان حمل النهى على هذا المعنى خلاف الظ سلمنا نتايج

عليه شئ ولانه لو كان موضوعا للفرد فالدال على الفرد في مثل قولنا يجب عليك الصلوة اما هو المادة اعنى متعلق الطلب وهو الصلوة واما الهيئة وفي
قولنا يجب واما المركب منهما والكل باطل اما الاول فلانه مستلزم للنقل للاتفاق على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط شئ نقل
منه السكاكي اجماع اهل العربية فلو دلت المادة في ضمن الامر على الفرد بالوضع لزم اما النقل واما ان الواضع لم يضع المادة المطلقة اولا للماهية
بل المادة بوصف عدم وجودها في ضمن الامر وفي ضمن وضعها للفرد وكلا الامرين خلاف الاصل واما الثاني فلان دلالة يجب على الفرد اما بطريق كونه
قرينة على ان المراد من المادة وهي الصلوة فردها فهو مستلزم اما للتجوز او للتقييد وكلاهما خلاف الاصل ووجه الاستلزام ان كون يجب بنفسه على
ذلك اما بسبب وضع الواضع وحكمه بان الصلوة الموضوعة للماهية مستعملة في خصوص الفرد وان القرينة عليه يجب فهو مجاز واما ان يجب قرينة
على ارادة الفرد من الصلوة بطريق استعمال الكلي في الفرد بان يكون الدال على الفرد شيئا خارجا ويكون المادة مستعملة في معناها الحقيقي اي
الماهية فهو تقييد للماهية واما بطريق اخذ الفرد في نفس قولنا يجب بان يكون معناه طلب الفرد اي فرد الصلوة فهو مستلزم للتجريد فيما لو قال الامر
يجب عليك فرد الصلوة كما في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا وهو ايضا خلاف الاصل واما الثالث فلان معنى وضع المركب لطلب فرد الصلوة
اما من باب وضع المركب لذلك بان يكون الاجزاء من باب بازاء زيد وبيانه كوضع تابط شرا الشخص علما فهو باطل اتفاقا اذ يفهم عرفا من اجزاء هذا المركب
المعنى عند الاستعمال وكبس كزاء زيد ولما ان كل جزء من اللفظ دال على جزء من المعنى المركب اي طلب فرد الصلوة فنقول ان الدال على الفرد اي جزء
منه هل هو لفظ الصلوة او يجب فيرد عليه ما ورد في الشق الاول والثاني من المجازية والتقييد والتجريد والاشتراك والنقل مضافا الى ان لفظ يجب ولفظ
الصلوة في قولنا يجب الصلوة موضوع لمعنى قطعا والاصل عدم طرو وضع اخر شخصي على الهيئة ولانه لو كان المطلوب من الامر الفرد وضعا فاما ان يكون
الموضوع له كل الافراد او بعض الافراد على الاول يلزم التكرار بوجوب كل فرد والنقض بوجوب بعضها وهكذا يقال لو كان الموضوع بعض الافراد ولو كان موضوعا
للطبيعة فلا نقض ولا تكرار وهما خلاف الاصل وفيه انه يمكن ان يقال ان الموضوع له مطلق الفرد فلا نقض ولا تكرار ولانه لو كان الفرد موضوعا له
لكان اما فردا معينا عند الامر والمامور فهو باطل اتفاقا واما معينا عند الامر فقط فاغراء بالجهل واما فردا ما فهو مبنى القول بتعلق الاحكام بالافراد
لا الطبايع واما كل الافراد استغراقا فخلاف الاتفاق وتكليف بما لا يطاق او بدلا وتخييرا فنقول ان لا ريب ان المتبادر من الامر لو خلي والعين بالتبادر
الوضع ولو كان المفاد التخيير لكان مجازا وهو خلاف الاصل فتعين كون الموضوع له الطبيعة لا بشرط ثم على المختار من كون الامر لطلب الماهية فالدال
على الطلب هو الهيئة وعلى الطبيعة هو المادة فهو نعكم مطلوبية اي هنا الان ومدلولان كما في قولنا يجب الصلوة واقم الصلوة وذلك للتبادر
وللاتفاق من القائلين بان الموضوع له الطبيعة ان كان هو المادة فهو المطلوب وان كان غيرها فهو اما الهيئة والمركب فيقال ان الهيئة دالة
على الطبيعة فالمادة اي لفظ الصلوة اما مهمل لم يستعمل في شئ فهو باطل اتفاقا للزوم اللغوية والهذية في ذكر المادة واما مستعمل وعليه اما ان
يكون المادة مستعملة في الطبيعة ايضا لزم اللغوية في تعدد الدلالة مع مخالفة الوفاق واما ان اريد من المادة غير الطبيعة **فنقول** ذلك الغير اما فرد
الطبيعة المراد من الهيئة فهو باطل لما مر من ان الفرد غير مراد اصلا لا من الهيئة ولا من المادة ولا المركب وان كان غير الفرد فيقال مثل ما بيناه واما الثاني
فباطل ايضا اذ التركيب ان كان من باب تركيب تابط شرا فباطل اتفاقا وان كان كل جزء من اللفظ دالا على جزء من المعنى فنقول الدال على الطبيعة
اي جزء فان كان المادة فهو المطلوب وان كان الهيئة ففيه ما مر **المقام الثاني** في ان حكم العقل يقتضي تعلق الحكم بالطبيعة ام الافراد
مع قطع النظر عن وضع ذلك اللفظ وتحقق ذلك يقتضي رسم مقدمتين **الاولى** في ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج ام لا فاعلم ان مفهوم
ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين كلي منطقي ومصادق ذلك ومعروضاته كليات طبيعية والمركب منهما كلي عقلي بمعنى ان الطبيعي مقيدا بوصف عدم
امتناع صدقه على كثيرين بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كلي عقلي لا ان المركب من العارض والمعروض عقلي فالحيوان مثلا من حيث ملاحظة
عدم امتناع صدقه على كثيرين كلي منطقي ومن حيث ملاحظة كونه موصوفا بهذا الوصف ومقرونا له بطريق دخول التقييد وخروج القيد عقلي وكلامنا الان
في وجود الكلي الطبيعي وهو ما يسمى من اسماء الاجناس كالانسان والحيوان والرجل ونحوها فالمحققون على انه ممكن الوجود خارجا كما انه موجود ذهنا وقيل
بامتناع وجوده خارجا وكل من قال بامكان وجوده فعلا وكل من قال بعدم وجوده حكم بامتناعه وان لم يكن ملازمة بين الامكان والوجود ولا بين عدم
الوجود والامتناع لكن لا مفصل في المقام فالاصل من حيث الامكان وعدمه مع القول بالامكان من حيث الوجود وعدمه مع القول بعدم الوجود
فمقتضى العمل بالاصلين تخاير حكمهما وعدم تعارض بينهما بالذات الحكم بالامكان وعدم الوجود لكن لما قام الاجماع المركب على تلازم الامكان والوجود
وعدم الوجود مع عدم الامكان حصل التعارض بين الاصلين فلا اصل في البين واما من حيث الدليل الاجتهادي فالحق وجوده في الخارج لو قوا الاول
البداهة والوجدان بيانا انك اذا رايت شيئين ابيضين فلا ريب انك قد تلاحظ البياض الموجود في احد الشيئين بوصف كونه في هذا المحل وقد تلاحظه
بوصف عدم كونه فيه اي البياض الموجود في احد الشيئين بوصف كونه في هذا المحل وقد يلاحظ بوصف عدم كونه فيه والبياض بهذين اللحاظين ليس كليا طبيعيا
وقد يلاحظ البياض الكائن في احد الشيئين في حال كونه في هذا المحل لا بملاحظة كونه فيه ولا في غيره ونستشعر بذلك البياض معرى عن القيد فالبياض

هذا

لكن ان اريد ان هذا الفرد اقل ثوابا من الغير اي من المماثل غيره فقبله لزوم عدم الانعكاس مضافا الى ان لارادة قلنا الثواب ما من نفس النهي بناء بل الى الاخبار تتابع

هذا اللحاظ اعني الغا خصوصيات المحل الخاص الموجود في المحل الخاص لا بوصف كونه فيه كلي طبيعي هو موجود في الشيئين قد تشترك فيهما لكن الا
انها خلط لا بشرطي لما كان محله في الخارج متعددا تعدد بتعدده وفي الذهن لما كان محله واحدا صار متحدا وهو مرادهم من قولهم ان الوحدة النوعية
لا تنافي التعدد الامكنة والاوضاع فان المراد ليس الاتحاد الحقيقي فان المتحد الحقيقي والشيء من حيث انه متحد لا يمكن تعدده بل التسمية بالواحد مسامحة
والمراد اتحاده باتحاد محله وتعدده بتعدد محله **والحاصل** انا نشاهد ان افراد النوع الواحد لها مميزات يتميز بها بعضها عن بعض ولها
جامع وقدر اشتراك موجود في الكل والمنكر مكابر لوجدانه **الثالث** انه لو لم يكن موجودا لما صح حمل الكلي على افراده مع انه صحيح اتفاقا وللملازمة
ان الموضوع والمحمول اما متحدان ذهنا ومتعددان خارجا فهو محال واما متعددان ذهنا بمعنى تغايرهما في الذهن والخارج كزيد وعمرو والانسان
والفرس فلا يجوز حمل احدهما على الاخر اتفاقا واما متحدان ذهنا وخارجا فهو قسمان **قسم** يكون حمل الشيء على نفسه يكون اظهار البديهي الحمل ايضا
خاليا عن الفائدة كقولك زيد زيد وهذا لا يجوز اتفاقا لانه مستهجن **وقسم** ليس كذلك بل الفائدة حاصلة كقولك هذا زيد فان كلا من المحمول
والموضوع موضوع للشخص الخاص لكن لما حصل الفائدة بالاجمال والتفصيل صح الحمل بل يرجع ذلك حقيقة الى القسم الاول واما متعددان ذهنا
ومتحدان في الخارج كزيد ومفهوم الانسان فانهما ذهنا شيئان احدهما اعم من الاخر وعلى المختار من وجود الكلي الطبيعي هما شيء متحد في الوجود موجودان في الخارج
بوجود واحد احدهما اعم من الاخر فحمل عليه الحمل صحيح اتفاقا ولو لم يكن الكلي موجودا لزم بطلان هذا الحمل لكون المحمول معدوما فيغاير الموضوع الطبيعي
لتغاير الموجود والمعدوم فيصير الحمل من القسم الثاني الذي لا يجوز اتفاقا **فان قلت** المسلم من بطلان حمل المغاير على المغاير انما هو حمل احد الموجودين
المغايرين على الاخر كقولك زيد عمرو واما اذا كان الموضوع موجودا والمحمول معدوما فنمنع بطلان الحمل فانكانا متغايرين لكفاية الوجود الذهني **قلنا**
لو صح حمل المغاير كذلك على الاخر يصح حمل الحجر على زيد لان الحجر والانسان كلاهما معدومان خارجا موجودان ذهنا مع بطلان ذلك اتفاقا والحاصل
ان المراد بالانسان في زيد انسان اما الفرد المعين الذي هو زيد بان كان الانسان مستعملا في خصوص زيد مجازا فيكون المعنى زيد زيد فهو حمل الشيء على
نفسه بطريق ثم واما الفرد المعين الذي هو غير زيد كعمرو فكيف يحمل على زيد مع علي المغايرة المبطلة النافية للحمل اتفاقا واما فرد ما من الانسان او الطبيعة لا بشرط
فهو مسلم ولكنه لو وجود الخارجي حذرا من حصول المغايرة المبطلة **الثالث** ان افراد النوع الواحد اما ان يكون بينها اشتراك في شيء في الخارج كما ان
لكل من الافراد خصوصيات امرا **فان قلت** بالثاني فقد انكرت البديهي وخالفت الاتفاق وان قلت بالاول **فنقول** ان ما به الاشتراك اما موجود في
الخارج ام لا **فان قلت** بالثاني فقد نفيت الاشتراك اذ لا شيء حينئذ يحصل به الاشتراك فلا اشتراك وان قلت بالاول فالمطلوب ثابت **ولو قيل**
ان الاشتراك بين تلك الافراد انما هو في الذهن وفي شيء جعلي اعتباري لا حقيقي وخارجي **قلنا** فلم اعتبر الذهن اشتراك افراد الانسان في الانسانية
دون الحجرية ولم يعتبر اشتراك افراد الحجر في الانسانية وذلك كاشف عن ان هنا شيئا متأصلا لا مجرد اعتبار المعتبر **الرابع** انه لا ريب في وجود الكلي الانتزاعي
من افراد الانواع حتى على مذهب منكر وجود الكلي الطبيعي **فنقول** لا ريب في ان الانتزاع من افعال الشخص يحتاج الى فاعل والى منتزع والى منتزع
منه ومحل الانتزاع واما الفاعل فهو الشخص المتصور واما المنتزع فهو الصورة الخيالية المنتزعة عنه واما المنتزع منه فلا بد ان يكون هو الافراد ولا
ريب ان خصوصيات الافراد من حيث الخصوصية ليست قابلة لانتزاع الصورة الكلية منها فلا بد في انتزاع الصورة الكلية من وجود شيء الى ذلك مشترك
بين الافراد يتميز بذلك افراد هذا النوع عن افراد النوع الاخر **فنقول ح** ان المنتزع منه اما موجود في الخارج فهو المطلوب واما غير موجود
فهو مستلزم لرفع الانتزاع والمنتزع اذ المنتزع لا يكون الا من منتزع منه مع ان الانتزاع والمنتزع منه قطعي الوجود فيقطع بوجود المنتزع منه
الخامس ان المولى اذا امر عبده بالصلوة او باتيان رجل لتبادر الى ذهنه ارادة الطبيعة كما هو مقتضى وضع اللفظ ويعتقد العبد ان هذا لا يتم المتبادر او الصوم
مراد المولى لكنه يأتي بالفرد باعتقاد اتيانه بالمهية اللابشرطية في ضمنه لا لو باعتقاد ان هذا يدل على الطبيعة وانها لا يمكن ايجادها في الخارج
فاعتقاد اهل العقول وجود الكلي الطبيعي في ضمن الافراد وانهم يأتون بالفرد باعتقاد الامتثال بالكلي وذلك مما جرى عليه بناء العقلاء سلفا
وخلفا في الاعصار والامصار من البعيد بل المقطوع فساد خطأ اهل العقول كلهم ولو سلمنا عدم حصول القطع بوجوده من اتفاق اهل العقول قلنا ان هذا
كاف في اثبات ما نحن بصدده من جواز تعلق الاحكام بالطبايع فانه يكفي كونه باعتقاد العقلاء والعرف كذلك وان كان خطأ بمقتضى الدقة الفلسفية فان
الاحكام وردت على تفاهم العرف لا على الدقة الفلسفية **السادس** انه لا ريب في وجود الاخص في الخارج ولا ريب في كون الاعم جزء منه اذ لولا
لم يكن الاخص اخص وان كان كالنوع فالاعم موجود وهو المطلوب **وفيه** ان المراد من كون الاعم جزء الاخص ان كان انه جزء في الخارج فممنوع وان كان انه جزء
الذهني فمسلم ولا يجديك نفعا **السابع** ان من المتفق عليه كما نقل كون المواد بل كون كل اسماء الاجناس موضوعة للمهية لا بشرط فتلك المهيات
اما موجودة فهو المطلوب واما معدومة فهو ارتكاب للغو واغراء بالجهل من الواضع مع كونه حكيما لا محذورا ان كان بشرا والحكيم لم وضع الالفاظ للمعدومات
مع تمكنه من وضعها للافراد الموجودة لكانت غير متناهية كاسماء الاشارة على مذهب المتأخرين على انه اغراء بالجهل لان العرف بمجرد ما يسمعون
اسم الجنس ينصرف ذهنهم الى الطبيعة ويعتقدون ارادتها فان قلت كيف تقول لا معنى لوضع اللفظ للمعدوم مع كونه واقعا كلفظ شريك الباري

تعلى فرض صحة هذا المجاز لغة فهو مجاز بعيد لا قرينة عليه واقرب المجازات موجود وهو الكراهة المصطلحة واما ان النهي مستعمل في طلب الترك لكن الداعي للطلب ترك قلة الثواب

نتايج

[illegible]

المعدوم والممتنع قلنا اما لفظ شريك الباري فلم يوضع للمعدوم بل لفظ الشريك موضوع للموجود كشريك لقران وشريك بد وكذا الباري لفظ اسم الله تعالى لكن حصل من تركيب اللفظين الاطلاق على المعدوم واما لفظ المعدوم والممتنع فهما وان كانا موضوعين لغير الموجود لكن عدم الوجود ماخوذ في مفهومهما فلا اغراء فيهما بالجهل بخلاف سائر اسماء الاجناس فان قلت لا نم بطلان الاغراء بالجهل اذا كان موقعا في المقصود غير مضر به والمسلم من قبحه انما هو اذا وقع المخاطب في خلاف المقصود وهنا ليس كذلك لان المامور انما ياتي بالفرد وهو المقصود الاصلي للمولى وان اعتقد العبد كون الفرد مقصودا وان المقصود الاصلي الطبيعة الموجودة في ضمنه لا خصوص الفرد قلنا اذا كان لمطلق يحصل على التقدير من الوضع للموجود او للمعدوم فما الداعي لوضع الواضع الالفاظ للمعدوم مع كون الموجود مع كونه بعيدا عن العاقل الحكيم فذلك يكشف عن علم الواضع بوجود الطبايع في الخارج فوضع الالفاظ للدلالة عليها

المقام الثالث في بيان الحسن الاشياء وقبحها ذاتا ام بالوجوه والاعتبارات

فاعلم ان الحسن قد يطلق ويراد به المصلحة والقبح يطلق على ما يقابلها كذلك وهو ما يوافق المفسدة كقولك قتل زيد حسن لاعدائه وقبيح لاوليائه وقد يطلق ويراد به ما يلايم الطبع والقبيح يطلق على ما يقابله وهو منافر الطبع والنسبة بين المعنيين عموم من وجه وقد يطلق ويراد به صفة الكمال وبالقبح صفة النقص كقولك العلم حسن والجهل قبيح اي صفة كمال او نقص وقد يطلق الحسن على ما يستحق فاعله المدح والقبح على ما يستحق فاعله الذم وقد يطلق الحسن ويراد به ما لا عيب فيه ولا حرج اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا اولا في ان الاحكام هل هي تابعة للصفات الكامنة في الاشياء بمعنى ان لها صفات داعية لتلك الاحكام سواء كانت تلك الصفات في ذوات الاشياء او في اوصافها اللازمة او بالوجوه والاعتبارات ام الكل متساو ولا صفة فيها اصلا ولكن الله يحكم بما يشاء ويفعل ما يريد واحكامه ليست معللة بالاغراض لختار الاشاعرة الاخير والامامية والمعتزلة الاول فحكموا بان ما حكم به الشرع حكم به العقل وان احكامه تعالى معللة بالاغراض ثم اختلفوا في ان العقل هل يدرك الحسن والقبح الكاينين في تلك الافعال بمعنى استحقاق فاعلها المدح والذم ام لا فقدماء الاشاعرة بل كلهم على الظاهر الا الزركشي على الاخير واما الامامية فتبعهم الزركشي في الحكم بادراك العقل الحسن والقبح بمعنى المدح والذم لكن الزركشي مذهبه في المقام الاول غير معلوم هل هو تابع للامامية ام الاشاعرة ثم اختلفوا بعد القول بادراك المدح والذم والثواب والعقاب في انه حجة ام لا وهذا هو نزاعهم في كون ما يستقل به العقل حجة ام لا فالمجتهدون كلهم او بعضهم على الحجية بخلاف الاخباريين على ما ظهر ذلك فنقول ان الحق في المقام الاول تبعية الاحكام للصفات والا لزم تشريع الاحكام وارسال الرسل اذ لو كانت الافعال بانفسها وبذواتها مع قطع النظر عن الامر والنهي متساوية ولم يكن لها حسن ولا قبح لا بالذات ولا بالوصف اللازم ولا بالوجوه والاعتبارات بل كان حسنها معلولا للامر وقبحها للنهي لم يكن معنى للامر ببعض منها والنهي عن اخر فان المختار لا يصدر منه فعل ولا عمل الا لداع وغرض واذا كانت الافعال متساوية ولم يكن ثمة داع في فعل بعضها وترك بعضها فلم يامر ببعض وينهى عن بعض ليكون عبثا فان قلت الداعي لتشريع الاحكام هو حسن اطاعة العباد وانقيادهم لله تعالى ليستحقوا بالامتثال الثواب وبالمخالفة العقاب فلفعل وان لم يكن له من حيث هو صفة لكن الامر يصير سببا لاطاعة العبد واطاعة العبد لمولاه حسن من حيث هو فلا يكون تشريع الاحكام عبثا خاليا عن داع وغرض لكن ليس لكل فعل من حيث هو مع قطع النظر عن الامر والنهي صفة تكون علة للامر والنهي ومحل النزاع انما هو ذلك قلنا ما ذكرته انما ينفي لزوم اللغو في تشريع الاحكام ولكن يلزم الترجيح بلا مرجح في الخصوصيات اذ لو كان الغرض مجرد اطاعة امر المولى وكانت نفس الافعال متساوية فذلك يحصل بتحقق الامر والنهي عن المولى باي وجه اتفق فلم رجح الشارع بعض الافعال على بعض في مقام الطلب فجعل صلوة المغرب مثلا ثلث ركعات والعشاء اربع ركعات مع ان الغرض يحصل بعكس ذلك فجعل الظهر اخفاتية والعشاء جهرية مع امكان العكس في المفروض لتساوي الافعال بذاتها وان الغرض مجرد اطاعة العبد فذلك يحصل في العكس ايضا لو امر به فلا بد ان يكون في نفس تلك الافعال البعض صفات تقتضي الامر ببعضها بالخصوص والنهي عن الاخر بالخصوص والحق في المقام الثاني هو ادراك العقل المدح والذم كما يشهد به الوجدان وفي المقام الثالث هو ادراكه للثواب والعقاب ايضا كالوجدان فلو احسن احد الى غيره لوجه الله تعالى حين موته من العطش حكم العقل بالقبح بانه ممدوح ومستحق للثواب وان لم يامر المولى به وكذا من استغاثه الاساءة الى من احسن اليه غاية الاحسان بحيث لم يحصل منه الاحسان اليه دائما مذموم عند العقل ومحكوم باستحقاق المسيء للعقاب من مولاه الحكيم على الاطلاق وكذا من لطم اليتيم بغير سبب يحكم العقل بقبحه واستحقاق العقاب من الحكيم وان لم ينه عنه وفي المقام الرابع هو الحجية والقول بان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع لوجهين احدهما انه بعد تسليم ادراك العقل المدح والذم والثواب والعقاب وقطعه بذلك لا يتصور الشك في الحجية اذ الشك في الحجية معناه الشك في استحقاق الثواب والعقاب والمفروض ان العقل قاطع باستحقاقهما وان لم يصدر من المولى امر ونهي لشافكيف يتصور بعد ذلك الشك في الحجية فلا جرم بعد ذلك من الحكم بالوجوب والحرمة ونحوهما بمقتضى العقل المحض بعض حيث سلم المقامات الثلث وانكر الحجية فان قلت نتصور الشك المذكور مع القطع المذكور بان يقطع العقل بالحكم الواقعي ولكن نقول كلما كان حكما واقعيا معلوما بالتفصيل كان حكما ظاهريا لك للادلة القائمة على حجية الظن وسيجيء ذكرها ان شاء الله في بحث حجية الظن وثانيهما ان العمل بما حجته فهو لازم واما ليس بحجة فهو ملازم لعدم حجية الشرع لانه الدليل على حجية الشرع كما سنذكره بتفصيل في بحث الادلة العقلية اذا عرفت تلك المقامات الاربعة علمت انه على مذهب الاشاعرة المنكرين لتبعية الاحكام للصفات والقائلين بانه تعالى يحكم ما يشاء يمكن ان يكون متعلق الاحكام مرحلة الحكم الظاهري قلنا اولا ان العقل كلما قطع بالحكم الواقعي يقطع بالحكم الظاهري ايضا بالوجدان فلا ينفك احدهما عن الاخر وثانيا سلمنا ان العقل ما قطع الا

الافراد

في ان الاحكام هل هي تابعة للصفات الكامنة في الاشياء او الاعتبارات

في ادراك العقل المدح والذم

في هذا المقام

في ان العقل

مع قطع النظر عن الامر والنهي

فلا بد ان مجرد قلة الثواب لا يصلح لكونه داعيا على طلب الترك فرب شئ هو قليل الثواب لم ينه الشارع عنه بل سبب النهي وجود المفسدة في المنهي عنه ولو بحسبه والى ان هذا لا

لمطا او في خصوص العبادة التركية تأمل

[illegible]

[illegible]

الافراد يمكن ان يكون متعلقها الطبايع ان لم يكن مانع من جهة اخرى كقولهم بعد وجود الكلي الطبيعي واما على المختار فلا بد ان يعلم اولا ان حسن الاشياء وقبحها ذاتيان ام بالوجوه والاعتبارات حتى يظهر ان الامر متعلق الحكم بالطبيعة او الفرد **فنقول** انه في مثل الصدق اى الكلام المطابق للواقع يمكن ان يكون الحسن الموجود فيه على القول بوجود الحسن فيه مع قطع النظر عن امر الشارع كائنا في ذاته اى جنسه هو الكلام بوصفه انصافا بالمطابقة للواقع بمعنى ان المتصف بالحسن ايضا نفس الكلام ولكن سبب الاتصاف وعلته هو وصفه اللازم لا ذاته من حيث هو ويمكن ان يكون الحسن فيه لوجوه لاعتبارية خارجة عن ذاته وعن وصفه اللازم كان يكون نفس الصدق سببا الحسنة وفرضه سببا القبيحة بكون حسنه موقوفا على انتفاء الجهات المقبحة وهذا الاخير يحتمل وجهين احدهما ان يكون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات المغيرة للاحكام الشرعية كالضر والنفع والغصب في الصلوة وعدمه وامثال ذلك من العلم والجهل بمعنى انها ايضا مدخلية في تحقق الحسن والقبح ولا بد في وجود الحسن او القبح من وجودهما وثانيهما ان يكون بالوجوه والاعتبارات ما سوى العلم والجهل بل الحسن والقبح بالنسبة اليهما بشرط شئ ويحتمل التبعيض بان يكون الحسن في بعض الموارد بالذات وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالوجوه والاعتبارات اذا ظهر تلك الاحتمالات **فاعلم** انه على الاحتمالين الاولين يكون مهية الصدق حسنة لا يتبدل بالقبح ابدا ويكون مهية النفع ايضا حسنة وبينهما عموم من وجه فان صادف كان الحسنان متعاضدين وان تحقق الصدق بغير نفع بل كان مضرا موجبا لقتل نفس محترمة مثلا فيتعارض الذاتيان اى حسن ذات الصدق وقبح ذات الضر فلا بد من الرجوع الى المرجحات وتقديم ما هو الاهم ولا يصير صدق قبيحا اصلا ولا الضر حسنا اصلا وكذا الكذب والضر فقد يتعاضد فيه الذاتيان كالكذب الضار وقد يتعارضان كالكذب النافع الموجب لنجاة نفس محترمة واما على الوجوه والاعتبارات فلا يتصور فيه التعارض بل وجود الحسن موقوف على انتفاء الجهات المقبحة فالكذب النافع كان حسنا والصدق اذا ضر كان قبيحا وبعدما عرفت ذلك فهل الحق كون حسن الاشياء وقبحها ذاتية او بالوصف اللازم او بالوجوه والاعتبارات ام المقامات تختلف في ذلك ففي بعضها بالذات وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالوجوه والاعتبارات وفيه احتمالات كثيرة والذي يظهر ان الاحتمال لكونها بالوجوه والاعتبارات مع مدخلية العلم والجهل فاسد لوجوه **الاول** انه موجب للتصويب الذي اتفق الامامية على بطلانه وجه الملازمة ان من يقول بمدخليته شئ في الحسن والقبح يقول لا بد في الحسن من تحقق جميع ما له مدخلية فيه بحيث لو انتفى واحد مما له مدخلية فيه لم يحصل الحسن وكذا القبح وح فيختلف احكام الله بعلم العباد وجهلهم وهذا هو التصويب فكلما علموا به صار حسنا وما جهلوا به صار قبيحا **الثاني** ان بناء العقلاء على انه لا يختلف عندهم حسن المامور به وقبح المنهي عنه بالعلم والجهل من المخاطب فلو امر عبده بشراء الرمان فاشترى التمر خطاء وجهلا لم يصر التمر بسبب علم العبد محبوبا عند المولى ولو الرمان بسبب جهله مبغوضا غاية ما في الباب معذورية العبد بجهله ولا يتبدل المحبوبية والمطلوبية والحسن والقبح عند المولى بسبب جهل العبد بل الرمان محبوب عنده علم به العبد او جهل والتمر مبغوض عنده كذلك **الثالث** لزوم الدور وعلى ذلك الاحتمال لان تصدق خطاب الشارع كتابا او سنة بوجوب شئ مثلا موقوف على كون ذلك الشئ حسنا حتى يتبعه الامر لما مر في المقام الاول من تبعية الاحكام للصفات فلا بد من كون متعلق الامر حسنا قبل صدق الامر وصدق الخطاب وعلم المكلف بانه مامور بالواجب لفعل الشئ موقوف على علمه بصدق الخطاب فلو كان علمه مما له مدخلية في لزوم الحسن لزم توقف الحسن الحاصل في المعلوم على علم المامور بالخطاب مع ان الخطاب مقدم على علم المامور وحسن المتعلق قبل الخطاب **والحاصل** ان صدق الامر موقوف على حسن متعلقه وحسن متعلقه موقوف على صدور الامر وكذا احتمال لكونها بالوجوه والاعتبارات على الاطلاق من غير مدخلية العلم والجهل فاسد ايضا لانا نرى في بعض الموارد ان حسنه وقبحه ذاتي له اى لا يختلف بالاعتبار وان كان بوصفه اللازم كالصدق فانا نعرف سابقا انه مع القول بالذاتية او الوصف اللازم يكون في مثل الصدق الضار الموجب لقتل نفس محترمة الحسن والقبح كلاهما موجودان بنحو التعارض بين الذاتيين فح انه كان للشخص مفر عن ذلك بان كان يمكنه اخفاء نفسه حتى لا يسئله احد عن الشخص الذي يتلف باخباره لزمه التحرز وعد الصدق والكذب اذ في كل منهما محذور فلو صدق مع ذلك يصير سببا لقتل النفس المحترمة لكان ذلك على القول بالذاتية او الوصف اللازم مطيعا من جهة انه صادق وعاصيا ومذموما من جهة الاضرار وان لم يكن له مفر ودار الامر بين الصدق الموجب لهلاك النفس المحترمة والكذب الموجب لنجاتها فلا بد من ترجيح احد الطرفين ان كان احدهما اشد واهم والا فالتخيير واما على القول بالوجوه والاعتبارية ففيما له مفر لا يكون الحسن والقبح مجتمعين بل قبح محض لتوقف الحسن على انتفاء جهة القبح وكذا فيما لا مفر له وفيما لا مفر ومحصل الثمرة في صورة وجود المفر انه على الذاتي او الوصف اللازم ممتثل من جهة ومعاقب من جهة اخرى وعلى الاعتبارات اما مثاب محض او معاقب محض اذا عرفت ذلك **فنقول** انا اذا رجعنا اهل العقول نراهم في الصدق المضر يذمون من جهة الصدق بل من جهة الضرر وذلك كاشف عن ان حسنه عندهم وفي الواقع ليس الا الاعتبار والا لكان الموجود عندهم الذم صرفا ام المدح كذلك لكن هل ذلك بالذات او الوصف اللازم الحق الاخير لانا نراهم يطلقون الحسن والمدح بالمطابقة للواقع ولا يقيدونه بها فالحيثية عندهم تعليلية لا تقييدية يعني ان المتصف بالحسن عند العقلاء الكلام الموصوف بالمطابقة لانه مطابق للواقع لا الكلام المقيد بالتطابق على نحو يكون التقييد داخلا والقيد خارجا فنقطع الى هنا ان حسن الاشياء وقبحها ليس بالوجوه والاعتبار مع مدخلية العلم والجهل ولا بالوجوه والاعتبار من غير مدخليتهما على الاطلاق بل في بعض المقامات الحسن والقبح

من التبعية للصفات

موقوف على علم المكلف بالحكم وعلم المكلف بالحكم

لكن لاجل عدم لزوم التكليف بما لا يطاق فهو مكلف بارتكاب اقل القبيحين بل هذا من الصغريات للاجتماع الحسن والقبح في حال فالاظهر ...

وان ارينا نناقل ثوابا من الغير في الجملة فقضية عدم الاطراد مضافا الى الوجهين الاخيرين في منافية ومن الفرد المعين وهو الطبيعة من حيث هي فهو لا يناسب القول بتعلق الحكم بالافراد

تنايج

بالوصف اللازم كما مثلنا واما في سائر الموارد والمقامات فنحن متوقفون في كون الحسن والقبح فيها بالذات او الوصف اللازم ام الوجوه الاعتبارية ام التبعيض

اذا عرفت ذلك فلازم الاشاعرة المنكرين لتبعية الاحكام للصفات انه يمكن كون متعلق الحكم الطبيعة ويمكن ان يكون متعلقة الفرد بمعنى انه

في الواقع يحتمل الامرين ويمكن كلاهما نظرا الى ان للشارع ان جعل متعلق امره الطبيعة صار حسنة ومتعلقة للحكم وان جعل متعلقه الافراد فكذلك واما على

المختار من تبعية الاحكام للصفات وادراك العقل الحسن والقبح فان توقفنا في ان حسن الاشياء او قبحها ذاتي ام بالوصف اللازم ام بالاعتبار فكلا الامرين

محتملان اذ يحتمل في الواقع كونهما بالاعتبارات فيكون متعلق الاحكام الافراد وكونهما ذاتيين فيكون متعلق الاحكام الطبايع والفرق بين هذا

بحتمل كونهما بالاعتبارات فيلزم التعلق بالافراد وبالذات فيلزم التعلق بالطبايع لانه بل للامرين في الواقع وان كلا منهما ممكن بالذات

وان قلنا انهما بالذات او الوصف اللازم في جميع المقامات فلازمه تعلق الاحكام بالطبايع لاعتبار لوجود الحسن فيها بالعرض فيتبعه الحكم حتى انه لو تعلق

حكم بفرد خاص في مورد من الموارد لكان ملحوظ الشارع فيه الكلي الموجود في ذلك الخصوصية لا الخصوصية من حيث هي لعدم وجود حسن فيها بالعرض

وان قلنا انهما بالاعتبارات مطلقا فقالوا ان لازمه تعلق الاحكام بالافراد لان الحسن والقبح في الاعتبارات الشخصية فيتبعها الحكم ولا صفة في الماهية من

حيث هي يتعلق بها حكم وفيه ان ارادوا من خصوصيات الافراد الخصوصيات الشخصية ففاسد اذ لا يختلف الاحكام بكل اعتبار وبكل وجه شخصي اذ لا ريب في

عدم مدخلية اكثر الاعتبارات والوجوه في اختلاف الاحكام بل الوجوه التي يختلف بسببها الاحكام الشرعية التي بسببها يتصف الشيء بالحسن والقبح هي الوجوه

الخاصة التي لها صنفية وكلية بالنسبة الى ما تحته من الافراد كاباحة المكان والغصب ونفع الصديق وضرره ولا ريب ان ذلك الصنف فيكون المتعلق في

الحقيقة ايضا كليا وان ارادوا من الوجوه والافراد اعم من الاصناف فهو كما قالوه لكن لا يترتب عليه ما قالوه من امتناع اجتماع الامر والنهي اذ على قول الاعتبار يكون

ماهية الصلوة من حيث هي لا حسن لها ولا قبح بل انما ينشأ عنها الجهات المقبحة كالغصبية وغيرها المحسنة والامتثال فالصلوة في المكان المغصوب لا حسن لها فلا امر بها

فلا صحة فيها فلا اجتماع بين الامر والنهي وان قلنا بان الحسن والقبح في بعض الموارد ذاتي وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالاعتبار فمتعلق الحكم الطبيعة

او الفرد ايضا يختلف بحسب الموارد واما على المذهب المختار ففيما علمنا ان الحسن والقبح بالوصف اللازم حكمنا بتعلق الحكم بالطبيعة وفيما توقفنا فيه يحتمل التعلق

عندنا بالطبيعة وبالفرد ولكن في مقام العمل في موضع التوقف يحكم بعدم حصول الامتثال اذا صلى في الدار المغصوبة مثلا لاحتمال تعلق الحكم بالفرد

وعدم جواز اجتماع الامر والنهي فيعيد الصلوة لقاعدة الاشتغال فيشترك في مقام العمل مع الاعتباريين لكن عملنا باصل الاشتغال انما هو اذا كان

الدليل على المأمور به لبيا واما اذا كان لفظيا كقوله صل حكمنا بان متعلق الامر الطبيعة لظاهر اللفظ السليم عما يعارضه من العقل لفرض التوقف من جهة حكم

العقل فنعمل بمقتضى ظاهر اللفظ ونشترك في الثمرة مع القول بان الحسن والقبح من الذاتيات ثم القائل بتعلق الاحكام بالافراد وامتناع تعلقها بالطبايع يدل له

وجوه **الاول** ان الكلي الطبيعي ممتنع الوجود في الخارج وكل ما هو ممتنع الوجود في التكليف بايجاده من الحكيم ممتنع **وفيه** اما اولا انا بينا

وجوده في الخارج **وثانيا** سلمنا انه لا دليل على امكان وجوده لكن لا دليل على امتناعه ايضا فيحتمل ان يكون موجودا فيتعلق به الحكم ويحتمل ان لا يكون

موجودا فيتعلق الحكم بالفرد واذا صار الامر محل الشك رجعنا الى ظاهر اللفظ السليم عن المعارض المقتضي لتعلق الاحكام بالطبيعة ولا نفس عن ظاهره

بمجرد احتمال امتناع وجود الكلي **وثالثا** سلمنا انه ممتنع الوجود لكن نقول ان عرف اهل العرف والعقلاء على وجوده وان هذا القدر كاف في الحكم

بتعلق الاحكام بالطبايع **فان قلت** يلزم حينئذ من حكيم التكليف بالمحال **قلنا** المسلم من قبح التكليف بالمحال انما هو حيث يعتقد المخاطب بالمحالية

ولم يحصل المولى غرض للمحال واما اذا كان اعتقاده انه ممكن ولا تبين وهو الفرد بزعم انه آت بالكلي في ضمنه فيقبل المولى عمله ويحكم بامتثاله وان كان زعم العبد

فاسدا فلا دليل على قبح مثل ذلك واشتماله من الحكيم ونظيره في ذلك التكاليف التوطئية فيما انها ما قصد الامر بها انه وانما هو الفرد المستعمل اللفظ في الكلي وهو حقيقة

لبيص وكونه اغراء بالجهل غير مسلم فيجاز ذلك كما هو مقالة المقصوص كالتوطئي **فان قلت** حيث لم يكن الكلي موجودا لم يكن فيه صفة حسن او قبح فكيف يتعلق

به الامر مع قولك بتبعية الاحكام للصفات **قلنا** القدر المسلم من التبعية انما هو وجود الصفة اما في نفس الامر وفيما هو المقصود بالذات من الامر هو

هنا الفرد والصفة فيه موجودة ونظير التكليف التوطئي فان الحسن فيه انما هو فيما هو المقصود بالذات من الامر لا في نفس المتعلق فانه قد يكون قبيحا كالامر

بذبح ولده ثم ان كل ذلك اذا اريد القائل بتعلق الحكم بالفرد من الافراد الشخصية على سبيل التخيير واما اذا اراد فردا ما فيرد عليه مضافا الى ما سبق ان فرد ما ايضا

كلي فهو كر على ما فر منه **الثاني** ان متعلق الحكم لابد ان يكون فعل المكلف بلا واسطة وفيه واسطة بينه وبين المكلف كما فيما نحن فيه من جهة ان

الفرد واسطة في حصول الكلي منه لا يتعلق به التكليف لوجهين **الاول** ان المسبب هو الكلي لو كان لجاء على المكلف دون سببه الذي هو الفرد لزم اما

التكليف بما لا يطاق لان التكليف بالمسبب حال عدم وجود السبب واما التكليف بالمسبب حال وجود السبب واما التكليف بتحصيل الحاصل لان التكليف بالمسبب

حال وجود السبب واما الامران معا لان التكليف بالمسبب في الحالين فلا بد ان يكون الامر بالسبب باشباع الايجاب وامن المحذورين المذكورين ولان

ذلك عدم تعلق الامر بالكلي وان كان موجودا في الخارج **الثاني** ان موضوع علم الفقه افعال المكلف من حيث الحكم بانه خطاب الله المتعلق بفعل

المكلف والمسببات كالكلي الطبيعي ليست فعلا للمكلف بل هي آثار افعاله فلا يمكن تعلق الحكم بها فلا بد من تعلق الحكم بنفس السبب الفرد والجواب عن

وبرهنا عليه

لا بجامعه

فرد ما فله

في تعلق الاحكام بالافراد وامتناع تعلقها بالطبايع

الفرد

في ان الحسن والقبح بالاعتبارات مضافا الى الوجهين الاخيرين المتقدمين ولو قيل ان النهي في المنهيات راجع الى امر خارج عن العبادة لم يعرض ترك الشارع متعلقه بعلم
نعف ما المتعلق خرج عن محل النزاع لاجماعنا اولا بالنقض بما لا بدل له ثانيا بان مقتضى الاستقراء عكس ما ذكره وثالثا بالفرق بين عام النهي يتعين خارج من العبادة في علمه
١٠١
لامر خارج عنها تتابع

في اجتماع الامر والنهي

النفر بوالاول اولا ان سببية الفرد للكلي ومسببية الكلي له اول الكلام بل انهما موجودان بوجود واحد ولهما اتحاد في الوجود ولذا يجوز حمل احدهما
على الاخر بخلاف السبب والمسبب فان وجود احدهما تابع لوجود الاخر ومتاخر عنه اذا والكلي مع فرده موجودان بوجود واحد الا ان احدهما اصل والاخر
تابع فهما كلاهما فعل المكلف بلا واسطة وثانيا النقض بالواجبات المطلقة بالنسبة الى شروطها الوجودية فان الامر بالصلاة كان حال وجوبها لمهما
خاصة انقلاب الواجب المطلق مشروطا وانكان حال فقدانها خاصة لزم التكليف بما لا يطاق واما في الحالتين معا فهو اتم مستلزم للتكليف بالمحال لان
المشروط بدون الشرط محال فالتكليف حال عدم الشرط كالتكليف بالمسبب حال عدم السبب وثالثا الحل وهو ان الامر بالمسبب حال عدم السبب لا بشرط عدمه والقدرة
بالواسطة مقدور والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار والحاصل ان ظرف الامر حال عدم السبب ظرف المامور حال وجوده وعن النفر بوالثاني
بان كون الكلي اثر الفعل المكلف ثم بل هو نفس فعله لما مر من انه مع الفرد موجود بوجود واحد لا سبب ولا مسبب مضافا الى ان الافعال التوليدية كالمسببات
افعال الشخص حقيقة وموضوع الفقه هو فعل المكلف ح ثم الى انه لا دليل على ان المراد من فعل المكلف في تعريف موضوع الفقه الفعل بلا واسطة بل هو
اعم منه ومما له واسطة فان متعلق الاحكام كثيرا ما هو الافعال مع الواسطة الثالث من الوجوه ان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات ولازمه تعلق
الاحكام بالافراد وانكان المراد هنا الاوصاف كما مر وفيه اولا انا بينا بطلان القول بان الحسن والقبح بالاعتبارات في كل الموارد وابطلنا هذا
الايجاب الكلي وثانيا سلمنا انه لا دليل لنا على بطلان ذلك ولا دليل ايضا على صحته فيتوقف فيه ويرجع الى ظاهر اللفظ المقتضي لتعلق الحكم بالطبيعة
السليم عن المعارض وثالثا سلمنا صحة هذا القول لكن لا يلزم تعلق الحكم بالطبيعة لان من جملة الاعتبارات المحسنة والمقبحة العلم والجهل وقد
عرفت ان اعتقاد اهل العرف والعقلاء ان المطلوب والمنهي هو الطبيعة فهي المتصفة بالحسن والقبح فهي متعلقة للحكم ورابعا انا سلمنا صحة هذا القول
مع عدم مدخلية العلم والجهل لكن نقول ما المانع من تعلق الحكم بالطبيعة مع كون الحسن في الفرد بان يكون المقصود بالذات هو الفرد ويكون متعلق
الخطاب هو الكلي فيختلف المقصود بالذات مع متعلق الطلب نظير التوطئيات ولا يلزم من تبعية الحكم للصفات ازيد من ذلك كما مر فان قلت حيث ما البا
على تعلق الامر بالكلي مع وجود الحسن والقبح في الفرد وكونه المقصود بالذات فليس الامر ايضا توطئيا فانا لعل المصلحة الاعلام بجواز اجتماع الامر والنهي وظهر لما
انه لولا الامر بالمهية في ضمن الفرد المحرم كان ممتثلا ومعاقبا فظهر ان القول بالوجوه والاعتبارات لا يلازم تعلق الحكم بالفرد كما ان القول بالذاتية ايضا لا يلازم
تعلقه بالطبيعة اذ لا مانع من وجود المصلحة في الطبيعة وكونها المقصود بالذات مع تعلق الطلب بالفرد ولعل المصلحة الاعلام بعدم جواز اجتماعهما
والنهي واظهر عدم حصول الامتثال في ضمن الفرد المحرم فيلحق من جميع ما ذكرنا ان العقل حاكم بجواز تعلق الاحكام بالطبايع و الافراد على جميع الوجوه
ولكن لو وجد دليل لفظي كما هو الظاهر يؤخذ بظاهره والا يرجع الى الاصل وهو مع الاعتبارات بالنسبة الى اصالة الاشتغال المقام الرابع في انه

في كل ما مر
لا فرق بين الامر وغيره من الاحكام فمقتضى الوضع في الجميع الطبيعة ومقتضى العقل جواز تعلق الحكم بها او بالفرد وان الواقع في الاوامر وغيرها هو ارادة
الطبيعة لظهور الالفاظ من دون وجود مانع نعم في الاباحات والنواهي يفهم الاستغراق دون الاوامر ثم ان كل ما مر الى هنا انما هو في الاحكام التكليفية
واما الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة فالظاهر انها ايضا كالاحكام التكليفية في جواز تعلق الحكم عقلا بالطبايع والافراد بعد ما علمنا بان تلك الاحكام
ايضا لا تخلو عن مصالح وصفات كامنة واما ظاهر اللفظ فهو التعلق بالطبايع كما في التكليفيات لكن يفهم فيها سراية الحكم في جميع الافراد المقدمة الرابعة

في تاسيس الاصل
في تاسيس الاصل فاعلم ان من المانعين من يمنع جواز اجتماع الامر والنهي عقلا ولازمه المنع لفظا ايضا ومنهم من منع لفظا وجوز عقلا وقيل
بالجواز عقلا ولفظا اذا ظهر فنقول ان الاصل من حيث الامكان وعدم الامكان مع المجوز وكذا من حيث اللفظ لان من لم يجوز لزمه التقييد
والتخصيص في احد الخطابين وهما خلاف الاصل ومن حيث العمل الاصل مع المانعين فانهم بعد لزوم دفع احد التكليفين من مادة الاجتماع
او دفع كليهما عملوا بمقتضى الاشتغال ان رجحوا الامر وبمقتضى اصالة البرائة ان رجحوا النهي وبمقتضى الاصلين ان طرحوهما معا واما المجوز فلا يعمل
بشيء من الاصلين بل يحكم بالصحة والاثم ولكن بعد تعارض الاصل العملي الذي هو مع المانعين واللفظي الذي هو مع المجوز يقدم الاخير فيكون الاصل
مع المجوز اذا ظهر للك المقدمات فهيهنا مقامات الاول في جواز اجتماع المامور به مع المنهي عنه في العامين من وجه وفي الاعم والاخص مطلقا من حيث
الدلالة العقلية فالكلام في العامين من وجه في الالزاميين مع كون النهي عينيا ومتعلقا بصنف المامور به كقولك صل ولا تغصب سواء كان
الواجب تعبديا او توصليا كان مركبا منهما او بسيطا او مستقلا فذهب المشهور الى عدم الجواز والحق الجواز لنا وجوه الاول انه لو لم يجز لم يقع في
الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام فانها منهي عنها مع ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلقا واذا جاز الاجتماع في مثله
ففي العامين من وجه بطريق اولى اذ المتعلق النهي فيه بعين ما تعلق به الامر وفي العامين من وجه بشيء خارج من المامور به وهو الغصب مثلا ولا يضر في النقض
كون النهي هنا تنزيهيا وفيما نحن فيه الزاميا لاتحاد الطريق فانه ان لم يجز اجتماع المامور به والمنهي عنه عقلا في الالزاميين لزم اجتماع المتضادين
لم يجز في شيء من الموارد لان الاحكام الخمسة باسرها متضادة وان جاز جاز مطلقا فنقول على الخصم ان الصلوة الكلي اما ان يكون افرادها مامورا بها
حتى الفرد الواقع في الحمام على ما هو مبنى الخصم من تعلق الحكم بالفرد فالحكم ثابت لان هذا الفرد مطلوب الفعل لوجوبه ومطلوب الترك لكونه مكروها

في جواز الاجتماع مع وجه في العامين من وجه

بان نفاذ

فمرادنا بما ناسلنا ذلك لكن يكون الفسخ بين المامور به والمنهي عنه بتريبهما عموما من وجه ويكون ما خص منه وخاصة ثمّا بان الفرد الذي كان من جملة الوشاش لا عن الصلوة فما يعطي
وان لم يكن في الصلوة فهو مستلزم اكراهها للتعرض وان لم يكن مصليا ولعدم كراهة الصلوات اذا لم يكن في معرض الوشاش ومنافية لكونه في ضمن الصلوة فهو مستلزم للحذرين والاخرين
المحذورين نتايج

بالاتفاق وان كان المامور به الافراد الواقعة في غير الحمام فلا معنى للحكم بصحة الصلوة الواقعة في الحمام مع ان الكل يحكمون بالصحة حتى الخصم **فان قلت**
انا نختار وجود الامر حتى في الفرد الواقع في الحمام ولكن نقول ان المراد بالكراهة فيه كونه اقل ثوابا لا كونه مبغوضا ومطلوب الترك حتى يلزم كون الشيء
الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ولا يلزم اجتماع الامر والنهي بالمعنى المتنازع فيه فان قلة الثواب لا يلازم المبغوضية بل هو محبوب لكنه قليل الثواب
قلنا اولا لا ترجيح لارادة هذا المعنى من النهي بل هذا بالخلاف لان ظاهره طلب الترك المتضمن للنهي عنه المفسدة وان خرج النهي عن ظاهره لا على الحرمة لكن
ما ذكر اقرب المجازات **وثانيا** ان المراد بكون هذا الفرد اقل ثوابا اما انه اقل ثوابا من غيره مطلقا بمعنى ان كان لهذا الفرد كالفرد الاخير من الصلوة
في الحمام ام لا فالصلوة في الخارج من الحمام وكغير الصلوة من الزكوة ونحوها واما كونه اقل ثوابا من الغير في الجملة بمعنى ان يصدق عليه انه اقل ثوابا من غيره
في الجملة وان كان اكثر ثوابا من بعض العبادات واما انه اقل ثوابا من غير معين في الخارج بمعنى ان الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن الخصوصيات
ثوابا مقرر كتامة مثلا ولكن اذا اختصت بالخصوصيات فقد لا يؤثر الخصوصية في الطبيعة زيادة ونقصا وقد يزيد عليه وقد ينقص عنه لاجل الخصوصية
وهذه الثلثة كالصلوة في البيت والمسجد والحمام والاخيرة منها اعني مكروهة والمراد بالكراهة انه اقل ثوابا من اصل الطبيعة من حيث هي والكل باطل
الاول فاولا فلعدم الانعكاس اذ لا ريب في ان مراتب المكروهات مندرجة فالصلوة في الحمام بنفسها مكروهة وقعت بالجماعة ام فرادى بخصوص الفلبة
بغيره ولا ريب في ان ثواب الانفراد اقل من الجماعة وما لا خصوص فيه اقل ثوابا مما فيه الخصوص وان كان الكل مكروها لوقوعها في الحمام ولازم المعنى الاول
ان المكروه من الصلوة الواقعة في الحمام سوى ما كان اقل ثوابا من جميع الافراد فيخرج جملة من افراد الصلوة الواقعة في الحمام عن كونها مكروهة وينحصر مكروه
العبادة في فرد واحد وهو اقل ثوابا من الكل فلا العكس تعريف مكروه العبادة بذلك المعنى بانه عبارة عما هو اقل ثوابا من غيره على الاطلاق **وثانيا**
بان ارادة قلة الثواب من النهي بعيد لانا نمنع من نص النهي بان يكون لا تصل في الحمام مستعملا في قلة الثواب يكون اخبارا عن قلة الثواب لا انشاء واما ان
النهي مستعمل في طلب الترك لكن الداعي لطلب الترك قلة الثواب لا وجود المفسدة في الفعل حتى يلزم اجتماع المتضادين وبعيد من محل النزاع وكلاهما
فاسد **اما الاول** فلانه لا يصح ارادة هذا المجاز من النهي بالذات لكنه فرع قيام القرينة ولا يكفي في ارادته مجرد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى
الحقيقي اذ ليس ذلك اقرب المجازات حتى يتعين بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة بل هو ابعد المجازات لان المعنى الحقيقي هو طلب الترك الحتمي لوجود
المفسدة المقتضية له والمجاز الاقرب طلب الترك لوجود المفسدة في المنهي عنه لكن لا توجب الترك مع عدم وجود المفسدة اصلا كالاحتمال الثالث من الاحتمالات
ثم استعمال النهي في غير طلب كالاحتمال الذي نحن فيه فهو ابعد المجازات وارادته بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة كارادة المجاز من النهي
التنزيهي بعد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي مع وجود اقرب المجازات لا تخ للاغراء بالجهل وانما الذهن ينصرف الى اقرب المجازات الا ان يدع
وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لارادة هذا المعنى المجازي وهو كما ترى **واما الثاني** اولا فلان قلة الثواب لا تصلح كونها داعيا
لطلب الترك فان الصلوة في البيت اقل ثوابا من المسجد مع عدم ورود النهي عنها وكل شيء هو قليل الثواب لم يرد فيه نهي اصلا فذلك كاشف
عن ان قلة الثواب لا تصير داعية وسببا لطلب الترك وانما الداعي له وجود المفسدة في المطلوب تركه ولو بجنسه مع ان هذا المعنى مجاز بعيد لا يعني بارادته
مع وجود الاقرب بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة ولا قرينة معينة لارادة المجاز بخصوصه وثانيا بان ذلك انما يتم فيما له بدل من العبادات واما
ما لا بدل له من العبادات كالصلوة المبتدئة مستحبة في كل ان يسع لها والصوم مستحب في كل يوم فلا معنى لطلب الشارع ترك تلك العبادة مع عدم امكان التدارك
ولا يكون مجرد قلة الثواب داعيا الى ترك تلك العبادة وتفويت ذلك الثواب بل الائمة عليهم السلام كانوا يواظبون على تركها ويامرون شيعتهم بالترك فلو لم يكن في
تلك العبادة مفسدة وقبح بجنسها لم يفعلوا ذلك بمجرد قلة الثواب مع عدم البدل وعدم امكان التدارك وعدم وجوبها بل تركها فكيف ينهى الشارع عن اتيانها
تلك العبادة والامر باتيان نقيضها الذي لا ثواب فيه اصلا بمجرد كونها قليل الثواب نعم اذا كان لها بدل يمكن ان يكون الشارع نهى عن تلك العبادة والامر باتيان
ما هو احسن منها واكثر ثوابا **فان قلت** لا يلزم من كون البدل من جنس المبدل فالصلوة في الاوقات المكروهة امر المعصوم بتركها او بادر الى غيرها في تلك
الاوقات كقرائة القران وزيارة القبور وغيرهما مما هو اكثر ثوابا من تلك العبادة المكروهة فطلبه لترك ما هو الاقل ثوابا انما هو لتحصيل ما هو اكثر ثوابا
فطلب الترك هذا الى المكلف بذلك فلا يختص ذلك بما له بدل من جنسه **قلنا** ما ذكرته صحيح في العبادة الفعلية وان لم يكن لها بدل من جنسها واما
التركية التي تجتمع وتجامع كل عبادة كالصوم فلم يحكم بتركها مع انه لا بدل له اصلا فلا جرم يكون النهي لوجود المفسدة واما بطلان **الثاني فاولا**
بعدم الاطراد فلان الصلوة في البيت ايضا اقل ثوابا من غيره في الجملة وصلوة المسجد فرادى اقل ثوابا من الجماعة فيه ولا يسمى شيء منهما مكروها الا الفرد الافضل
من كل الافراد مكانا وزمانا وكيفية ولا يقول به الخصم بل لازم ذلك عدم انقسام العبادة الواجبة الى المستحبة والمكروهة والمباحة لدخول المباحة
مع اكثر افراد المستحبة في المكروه **وثانيا** بالوجهين الاخيرين المذكورين في بطلان الاول واما بطلان **الثالث فاولا** بان وجود الثواب في الطبيعة
من حيث هو فرع حسنها من حيث هي ومعنى حسنها تعلق الحكم بالافراد والقول بان الحسن والقبح بالاعتبارات لا بالذات مذهب العدليين والقائلين بتعلق الاحكام
بالطبايع **فان قلت** لعل الخصم يمنع جواز اجتماع الامر والنهي لا لاجل تعلق الحكم بالفرد وكون الحسن والقبح بالاعتبار بل لاجل انه يقول بوجوب

وما بقي هنا من انه لا يلزم اطراد العلل الشرعية فهو مناف لتبعية الاحكام للصفات فان المفروض ان ماذكر علة مستنبطة لا منصوصة ولو قيل ان كراهة العبادة عبارة عن مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها لا جتماعه بما اجبنا به عن الاعتراض الاول نتايج

مقدمة الواجب لافراد مقدمة للطبيعة فللطبيعة من حيث هي ثواب مقرر والخصوصيات بعضها راجحة وبعضها مباح وبعضها مكروه كصلوة البيت والمسجد والحمام وعلى هذا لا يمشي هذا الجواب **قلنا** نعم ولكن على القول بوجوب المقدمة لا بد من التصرف في احد الخطابين اما الامر واما النهي **فنقول** فيما اذا كان الامر والنهي الزاميين خصصنا الامر في مادة الاجتماع وابقينا النهي بحاله وفي النهي التنزيهي فان كان الامر الزاميا كالفريضة في الحمام فقدمنا الامر وحكمنا بالصحة وتصرفنا في النهي وحملناه على قلة الثواب فيما نحن فيه من المقامين في الامر واما في النهي فما معنى التشكيك الآن نقول في الالزاميين كان مقتضى الخطابين متنافيا من كل جهة فخصصنا الامر لقوة دلالة النهي واما في النهي التنزيهي والامر الالزامي فلما كان كلا الخطابين متفقين في الدلالة على صحة العبادة وكان جهة الامر اقوى لاعتضاده بدلالة النهي التنزيهي على الصحة قدمنا الامر وتصرفنا في النهي وحملناه على قلة الثواب لا على وجود المفسدة وفيه ان الذي يقول بوجوب انما يقول بوجوب الافراد المباحة واما المحرمة فلم يتعلق بها الامر المقدمي اصلا حتى على القول بوجوب المقدمة **فنقول على ذلك** القول الذي يقول بوجوب المقدمة لوجود الامر المقدمي بتعلق الحكم الاصلي بالطبيعة انك قد خصصت الامر المقدمي بالفرد المباح فهل تخصيص الامر بذي المقدمة ايضا بتلك الافراد بان يكون المطلوب الاصلي ايجاد الماهية في ضمن الفرد المباح لا ايجاد الماهية حيثما كانت فلو اتى بالماهية في ضمن الفرد المحرم يكون ممتثلا ام لا يوجب تخصيص الامر المقدمي بذي المقدمة بل الماهية من حيث هي مطلوبة حيثما وجدت ولو في ضمن الفرد المحرم لكن الامر المقدمي لا يحصل الامتثال به الا اذا اتى بالماهية في ضمن الفرد المباح واما نفس الماهية فيحصل الامتثال بها في ضمن كل فرد فان قال بالاول قلنا ان ذلك ليس معنى تعلق الامر الاصلي بالطبيعة من حيث هي بل بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد المباح وذلك ليس الا عين تعلق الحكم بالفرد الذي يقول به القايل بالوجوه والاعتبارات وان قال بالثاني قلنا ما الداعي للحكم بعدم صحة الطبيعة المأتي بها في ضمن الفرد المحرم غاية ما في الباب كون المقدمة حراما صرفا مسقطا عن الواجب ثانيا وثالثا بالوجهين الاخيرين المذكورين في بطلان الاول هذا **وفي المقام** اشكال وارد علينا مشترك بيننا وبين الخصم وللخصم ان يقول علينا ما تقولون انتم في العبادات المكروهة التي لا بدل لها وما معنى الكراهة فيها فان قلتم ان المراد بكراهتها قلة الثواب رد عليكم الايرادات السابقة وان قلتم ان المراد بالكراهة الكراهة المصطلحة الكاشفة عن المفسدة فهو مستلزم لاجل عدم وجود البدل انحصار الكلي في الفرد المجمع للامر بين الامر والنهي وهو قبيح لعدم امكان الامتثال بالخطابين فهو تكليف بما لا يطاق ويلزم ايضا على القول بتعلق الحكم بالفرد اجتماع الضدين الامر والنهي مستلزم في شيء واحد شخصي من جهة الخصوصية وان قلنا بتعلق الحكم اصالة بالطبيعة وبوجود الفرد مقدمة لزم ذلك ايضا وان قلنا بتعلق الحكم بالطبيعة وبعدم وجوب المقدمة راسا فلا يلزم فيه الا عدم امكان الامتثال للانحصار في الفرد المنهي عنه والحاصل ان الامر والنهي اما متعلقا بالطبيعة او بالفرد او الامر بالطبيعة والنهي عن الفرد او بالعكس والاولان مستلزمان لاجتماع المتضادين وللتكليف بما لا يطاق **والثالث** مستلزم للتكليف بما لا يطاق **والرابع** غير معقول **والجواب** ان النهي التنزيهي في تلك العبادات باق بحاله ولا امر في البين **فان قلت** حيث لا امر فلا صحة والحال انك تحكم بالصحة **قلنا** ان الشيء الذي هو محبوب عند المولى كان مثابا وان لم يكن هنا امر حتى لو فرض المولى العبد تاركا ذلك الشيء لذمه العقلاء ففي هذا القسم يحصل الثواب بكون عبادة صحيحة بمعنى موافقة المحبوب والصحة التي هي حاصلة في تلك العبادات المكروهة التي لا بدل لها من القسم الاخير فان الطبيعة محبوبة من حيث هي وان لم يتعلق بها امر فالآتي بها مثاب لو ترك هذا الفرد بقصد ان المولى امر بتركه كان مثابا بالترك فهو مكروه ليس الا انه لا امر ومع ذلك يصح الفعل المذكور **وفيه اولا** ان وجود الحسن في تلك العبادات لا دليل عليه حتى يقال انها صحيحة بمعنى موافقة المحبوب اذ الكاشف عن حسن الطبيعة في ضمن تلك الافراد اما العقل فهو غير مستقل في ادراك حكم العبادة التعبدية وحسنها وقبحها بالذات او الوصف اللازم في جميع المقامات والموارد فيكون الكاشف عن الحسن الذاتي هو العقل عموما وان لم يدرك خصوص المقام واما وجود الامر بها الكاشف عن حسنها فالمفروض انتفاؤه واما الاتفاق على حسنها في ضمن تلك الافراد فممنوع واما دلالة النهي التنزيهي على الصحة اما لان الاحكام اما ان تكون العبادة من حيث هي اما راجحة واما محرمة للتشريع فنمنع دلالة النهي التنزيهي على الصحة اذ رب مكروه لا ثواب في فعله ولا رجحان فيه اصلا كاكل لحم الحمير فلزوم كون العبادة اما راجحة واما محرمة للتشريع بدفعه ان التشريع انما يلزم حيث لم ياذن الشارع في الفعل وههنا اذن فيه حيث جعله مكروها لا حراما ووجود الثواب في فعل العبادات لا لزوم فيه عقلا واما العموم ما كقوله الصلوة خير موضوع والصوم جنة من النار فنمنع دلالته على الحسن بعد ورود النهي عن تلك الوجوه **وثانيا** النقض فلو كان مجرد وجود الصفة في الشيء سببا للصحة وان لم يتعلق به امر لزم صحة الصلوة المبتدأة في المكان المغصوب وان انحصر المكان فيه لوجود الحسن على الصفة الذاتية كما هو لازم من يقول فيما نحن فيه بوجود الحسن مع وجود جهة المفسدة فان ذلك لازم القول بالذاتية او الوصف اللازم مع اجماعهم حال الانحصار على سقوط الامر وعلى عدم الصحة مستندا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي لا يقال وعلى ما يقول المجيب لا يلزم من سقوط الامر عدم الصحة لوجود الحسن فلا معنى لاستنادهم في عدم بقاء الصحة على عدم بقاء الامر معللين ايا بعدم جواز اجتماع الامر بل لازم هذا المجيب صحة الفريضة في الدار المغصوبة ايضا لوجود الصفة فلا معنى للامر بالاعادة لحصول الغرض وهو حصول الصفة فان قيل ان ما نحن فيه من العبادات لا المعاملات حتى يسقط الامر بحصول الغرض قلنا على ما يقوله هذا المجيب يكون تلك العبادات مثل المعاملات فيلزمه ما ذكرنا **وثالثا**

وبعضها مستحب

في العبادات المكروهة

المقدمة

تخصيص الامر

فيه اشكال

فيه منع الفعل النهي بان دلالة النهي التنزيهي على الصحة

العبادات

فيه منع العموم على الحسن بعد ورود النهي

نه وارادمن المرجوحية حصول منقصة فيها لاجل كون فعلها موجبا لترك الارجح لورد عليه مضافا الى ما ذكر ان متعلق الامر والنهي التنزيهي اما الطبيعة او الفرد او متعلق الامر الطبيعة و متعلق النهي الفرد او العكس ولا يتصور الا الثالث وهو المطلوب تتايج

١٠٤

فى النواهى

ان تلك العبادات فلمتعلق النهي التنزيهي بها لذاتها كتعلق النهي التحريمي بصلوة الحائض فكما ان الحائض حال الحيض منهية عن هيئة الصلوة فكذا الشخص في الاوقات منهي عن هيئة العبادات والعرف يفهم تعلق النهي بالهيئة في المقامين واذا تعلق بذات العبادات المكروهة التي لا بدل لها نكشف نقصها بالحسن بحيث انها من حيث هي حتى تكون صحيحة بمعنى موافقة المحبوبية **ورابعا** انه بعد عدم وجود الامر في تلك العبادات كما يدعيه المجيب لا معنى للاستدلال على جواز اجتماع الامر والنهي بالنقض بالعبادات المكروهة التي لا بدل لها لانها ليست من محل النزاع لعدم كون النهي فيها الزاميا ولست ايضا نظير المحل النزاع لان نظيره ما اجتمع فيه الامر والنهي وان لم يكونا الزاميين ومنهما الا ان حقه يكون من اجتماع الامر والنهي فلا وجه للنقض بها اصلا **فان قلت** لعل نقض المجيب بما اجتمع فيه الاطاعة وضدها وان لم يكن امر في تلك العبادات اجتمع الاطاعة وضدها وان لم يكن امر فالنقض بمحله قلنا الكلام ليس في مطلق اجتماع الاطاعة والعصيان بل في الاطاعة والعصيان المسببين من الامر والنهي الا ان يقال ان النقض انما هو بالعبادات المكروهة لا بخصوص ما لا بدل له ويكفي في صحة النقض كون المكروهات التي لا بدل لها مما اجتمع فيه الامر والنهي اذ يكفي للنقض مورد واحد فاصل الاستدلال بالنقض في العبادات المكروهة صحيح مضافا الى انه لا يمكن ان يقال من جانب المجيب ان محط نظر منكر جواز الاجتماع هو تعلق الحكم بالفرد لكون الحسن والقبح بالاعتبار وعدم اتصاف الذات من حيث هي بصفة الحسن والقبح فنوقض بما لا بدل له من مكروه العبادات لما تخيله الخصم وجه المنع من عدم اتصاف الذات من حيث هي بالصفات فانا نرى في تلك العبادات التي لا بدل لها انها منهية عنها لاجل شخصها مع كونها ذا صفات بالذات وان لم يكن فيها امر فلو كان الحسن والقبح بالاعتبار لما اتصف هذه بالحسن الذاتي مع انها متصفة به ولذا يحصل الاطاعة بها عند اتيان المامور بقصد انها محبوبة عند المولى **وخامسا** ان الظاهر من صحة العبادات المكروهة في كلام الاصحاب هو موافقة الامر لا المحبوبية فهذا الجواب مخالف لظاهر كلماتهم فظهر بطلان هذا الجواب بكل تلك الوجوه او بعضها الخالي عن الايراد **والحاصل** انا نقول لا معنى لصحة تلك العبادات مع كراهتها للزوم التكليف بالمحال بل لا بد اما من القول بالكراهة والفساد واما بالصحة مع عدم الكراهة او جعل الكراهة بمعنى قلة الثواب ثم ان المانعين لو اجابوا عن اصل النقض بالعبادات المكروهة بان مناط النهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج عن العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فان النهي عن الصلوة في الحمام انما هو نهي عن التعرض للرشاش وفي مواطن الابل عن نفارها وفي البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الامر والنهي في متعلق واحد ذي جهتين بل تعدد المتعلق وخرج عما نحن فيه لاجتماعه اولا بالنقض بالعبادة المكروهة التي لا بدل لها التي تعلق فيها بها لذاتها كما مر فان الامر الخارج الذي تعلق النهي به وان حملوا الكراهة بمعنى قلة الثواب فخرجوا عن هذا الجواب رجعوا الى الجواب الاول وثانيا انا استقرينا ووجدنا النواهي المتعلقة بالعبادات كلها او جلها متعلقة بها نفسها كقوله لا تصل في الحمام ولا تصل في مبارك الابل وفي البطائح وهكذا بخلاف التحريمية التي نحن فيها اذ المفروض هو تعلق النهي فيها بشيء خارج كصل ولا تغصب فالامر بعكس ما ذكرتموه وثالثا انه لا فرق بين تعلق النهي بشيء خارج من العبادة وبين تعلقه بالعبادة لامر خارج عنها وما نحن فيه من الاخير وكذا النواهي التنزيهية حيث تعلق النهي فيها بالعبادة لامر خارج فلا فرق بين التحريمي والتنزيهي ورابعا انا سلمنا تعلق النهي التنزيهي بامر خارج كتعلقه بتعرض الرشاش لكن يكون النسبة بين المامور به والمنهي عنه تنزيها عموما من وجه ويكون مثل ما نحن فيه فما الرافع لتجويز الاجتماع في احدهما دون الاخر **وخامسا** انا سلمنا عدم تعلق النهي بذات العبادة لكن نقول ان متعلق النهي التنزيهي اما هو الامر الخارجي اي الكون في معرض الرشاش مط وان لم يكن في ضمن الصلوة فهو مستلزم لمحذورين احدهما كون الصلوة في الحمام اذا لم يكن في معرض الرشاش غير مكروه والاخر كراهة الكون في معرض الرشاش وان لم يكن مصليا واما الكون في معرض الرشاش الحاصل في ضمن الصلوة فهو مستلزم للمحذور الاول ان هو اختصاص الكراهة بصورة معرضية الرشاش لا مط وما يقال انه لا يلزم الاطراد في العلل الشرعية كما هو مشاهد فلا يلزم المحذور الاول يدفعه انا قد برهنا بتبعية الاحكام للصفات بالبرهان العقلي فالقابل بعدم لزوم الاطراد في العلل ان اراد ان هذا الشيء علة للحكم ومع ذلك يبقى الحكم بعد انتفائه فهو محال اذ المحال بقاء المعلول بعد ارتفاع العلة فبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء كاشف عن عدم كونه علة له ومن عدم كون الصفة الكامنة والا لزم وجود الحكم بغير الصفة الكامنة وان اراد ان العلل المنصوصة شرعا معرفة لا علل حقيقية كتشريع العدة لبراءة الرحم حتى علم بالبراءة وتحريم الخمر للاسكار مع حرمة القطرة الغير المسكرة فهو حق لكن المثال الذي نحن فيه ليس منه قلنا بلزوم المحذورين والمحذور الواحد ليس علة منصوصة من الشرع بل مستنبط فما معنى التفوه بهذا الكلام كما صدر عن بعض الاعلام **ثم انهم** لو اجابوا عن اصل النقض بان الكراهة في العبادات المكروهة عبارة عن مرجوحيتها بالاضافة الى غيرها فكل عبادة راجحة بذاتها الا ان بعضها ارجح من بعض والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول ان المرجوحية بهذا المعنى ملزوم لقلة الثواب وقلة الثواب لازم لها لكن المجيب في الجواب كان نظره الى التدرج في مراتب اللازم وهو الثواب وهنا الى التدرج في مراتب الملزوم اي المرجوحية بالمعنى المذكور فالجواب ان مقارن بالاجتماع عنه بما اجبنا في الجواب الاول من ان المراد من الغير اما الغير على الاطلاق واما في الجملة واما الغير المعين الى اخر ما مر هذا اذا كان مراد المجيب من المرجوحية عدم حصول منقصة اصلا في نفس العبادة بل مجرد كونها ارجح كما قلنا ولو اراد من المرجوحية بالاضافة حصول منقصة فيها لاجل كون فعلها موجبا لترك الارجح وبذلك يحصل فيها منقصة قلنا مضافا الى ما مر من ان متعلق الامر والنهي التنزيهي الكاشف عن وجود المفسدة اما الطبيعة واما

فى انا لا معنى لصحة العبادات مع كراهتها

فى ان النواهي المتعلقة بالعبادات متعلقة بها نفسها

الفرد

ولو قيل انه يلزم مخالفة الغرض في ترخيص الشارع في اتيان الواجب في ضمن المحرم وهو قبيح ولا يلزم ذلك في العبادات المكروهة قلنا غرض كل شيء بحسبه ومنها العبادات المباحة اباحة بالمعنى الاخص والواجبة المستحبة بعد ضم تنقيح المناط

صح

وقوع اجتماع الامر والنهي منها العبادات المكروهة

ومنها العبادات المباحة بالمعنى الاخص

منها العبادات المستحبة الواجبة

الفرد واما متعلق الامر الكلي ومتعلق النهي الفرد واما العكس والاخير غير معقول ولو كان معقولا لم يضرنا والاولان مستلزمان للاجتماع الامرين واجتماع الضدين والثالث يثبت به المط اعني الجواز في الاولين ايضا لاتحاد المناط باجتماع الحكمين المتضادين مع تعدد الجهة فان قلت الكراهة في العبادات المكروهة بالمعنى المصطلح لكن فرق بينها وبين ما نحن فيه وهو انه لو تعلق الطبيعة السارية في الافراد وفيما نحن فيه لزم ان يكون الكلي الموجود في ضمن الفرد المحرم ايضا مطلوبا ويكون العبد باتيانه ممتثلا ومرخصا في اتيان الطبيعة من حيث هي مط وان لم يرخص في الفرد المحرم من حيث الخصوصية وذلك مناف للغرض لو وهو عدم ارتكاب العبد الفرد المحرم بخلاف فيما لو اراد الطبيعة في ضمن الفرد المباح خاصة فلا منافاة للغرض ولا يجوز معه اجتماع الامر والنهي واما في العبادات المكروهة فلما لم يكن الترك غرضا للامر لانه قد اخذ في مفهوم الكراهة الرخصة في الارتكاب فلا يلزم منافاة الغرض في ارادة الطبيعة السارية من الامر حتى في الفرد المكروه قلنا ان غرض كل شيء بحسبه فان الغرض في المكروه المصطلح ايضا تعلق بعدم وجود المفسدة في الخارج وعدم صدوره من المكلف وان لم يكن ذلك بطريق البت والجزم فمن تجويز الاتيان بالكلي في ضمن المكروه ينتفي الغرض الذي صار سببا للطلب التنزيهي فمنافاة الغرض حاصلة في المقامين على ما زعمه مع انه لا منافاة للغرض قطعا بعد الوقوع من الحكيم فثبت جواز الاجتماع الامر والنهي فيما نحن فيه لانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة ومنها العبادة المباحة بالاباحة بالمعنى الاخص كصلوة البيت فان متعلق الوجوب والاباحة اما الطبيعة واما الفرد واما متعلق الوجوب الطبيعة ومتعلق الاباحة الفرد واما العكس والاخير غير منصور والاولان لاجتماع الضدين والثالث مثبت المط بنحو ما مر من المناط وجعل الاباحة بمعنى قلة الثواب مستلزم الجواب عنها بما يمكن استخراجه هنا مع انه لاح ان لا يكون مباحا بل مكروهة بناء على هذا الجواب في العبادة المكروهة وكذا القول بلزوم منافاة الغرض قد مر جوابه فان اللزوم ممنوع والالزام في المكروهة ومنها العبادات المستحبة بنفسها مع اتيانها بوجه مستحب كالصلوة المستحبة في المسجد فان متعلق الامر الاستحبابي اما الكلي واما الفرد واما متعلق احدهما الكلي ومتعلق الآخر الفرد والاولان مستلزمان لاجتماع المثلين وهو قبيح وفي الاخير المط فنقول ان كفى تعدد الجهة في اجتماع المثلين كفى مط حتى في اجتماع الضدين لمشاركتهما مع الضدين في امتناع الاجتماع في محل واحد وان لم يكف لم يكف مط ومنها العبادات الواجبة المستحبة كالفريضة في المسجد فانها مشتملة على واجب ومستحب فان متعلق الامر الاستحبابي وهو طلب الفعل لا على سبيل الحتم والالزام اما هو نفس الصلوة واما مطلق الكون في المسجد مثلا واما الكون في المسجد حال كونه في ضمن الصلوة فان قلت بالاول قلنا ان متعلق الامر الوجوبي والندبي اما الكلي او الفرد او متعلق الامر الايجابي الفرد ومتعلق الامر الندبي هو الكلي او العكس والاول مستلزم لاجتماع الضدين في الكلي وهما الاذن في الترك والمنع عن الترك وهو قبيح ومستلزم لكون الصلوة في غير تلك الكل المستحب والزاما مستحبة ايضا لسريان الكلي المستحب من حيث هو كما هو المفروض في جميع الافراد فيكون الصلوة في البيت ايضا مستحبة والثاني موجب لاجتماع الضدين في الفرد ولعدم كون الصلوة في غير المسجد مثلا واجبة لفرض تعلق الامر الوجوبي بخصوص الفرد المستحب الا ان يقول بتعلق الاحكام بالافراد تخييرا فالفرد الواقع في المسجد واجب تخييرا كالواقع في غيره ولكنه مستحب ايضا بخلاف غيره من الافراد فيندفع المحذور بين الاخيرين على من هيئة يبقى الاول وهو اجتماع الضدين في الفرد والثالث مستلزم لعدم كون افراد الصلوة ما عدا هذه واجبة ولكون خصوص الصلوة في المسجد واجبة وكلاهما بديهي الفساد والرابع موجب لاجتماع الضدين في محل واحد مع تعدد الجهة فيكون مثبتا للمط من كفاية تعدد الجهة في اجتماع المتضادين فلازمه جواز اجتماع الامر والنهي وان كان الثاني ففيه اولا انه لا يتم في المستحبات الزمانية كالصلوة الصلوة الواجبة في اوقات الفضيلة فلا يمكن ان يقال ان الامر الاستحبابي متعلق بمطلق الكون في هذا الزمان وان لم يكن في ضمن الصلوة لان الكون في ذلك الزمان من القهريات ولا يمكن استحبابه وثانيا سلمنا كون مطلق الكون في المسجد من حيث هو مستحبا لكن الاستحباب الحاصل انما هو استحباب خاص للصلوة لا لاجل حصول الكون المطلق فيه فهنا حقيقة استحبابان احدهما الكون في المسجد من حيث هو والاخر الكون فيه ونقضنا انما هو باجتماع الاستحباب الصلواتي مع الوجوب فيعود لك الشق الاول ويجيء فيه الترديد الاتي بعين ما مر وثالثا سلمنا تعلق الاستحباب بمطلق الكون في المسجد الا ان الكون ليس من النسبة بين الواجب والمستحب المتضادين عموما من وجه ففي مادة الاجتماع لابد من كفاية تعدد الجهة فيثبت به المط وان كان الثالث فظهر جوابه مما مر في الثاني لجريان الجواب الاخير هنا ان لم نقل بجريان الاولين ايضا فان قلت ان الامر الاستحبابي في الصلوة الواجبة في المسجد مثلا ليس باقيا على المعنى المصطلح بل هو كناية عن مطلق الرجحان الحاصل في العبادة الغير الموجب للمنع عن الترك قلنا اولا ان حمل الامر الاستحبابي على ذلك خلاف الظ لا دليل عليه وثانيا سلمنا لكن نقول ان مورد الصفتين اللتين احدهما الرجحان الموجب للمنع من الترك وثانيهما الرجحان الغير المستلزم لذلك اما الكلي او الفرد او مورد الصفة الوجوبية الفرد ومورد الاستحبابية الكلي واما العكس والاولان مستلزمان لاجتماع الضدين في شيء واحد لتنافي الصفتين اعني الرجحانين من حيث اللازم اعني استلزام المنع عن الترك والاذن فيه فتنافيا الوصفان والملزومان بالعرض ولا يجوز الاجتماع والثالث مستلزم لاستحباب الكلي حيثما وجد حتى في البيت كما انه يلزم ذلك ايضا في صورة توارد هما معا على الكلي والاخير موجب لاجتماع الضدين بتعدد الجهتين فيثبت المط ومع ذلك يكون الارتكاب خلاف الظ في الامر الاستحبابي خال باعث العائدة **الدليل الثاني** على جواز اجتماع الامر والنهي فيما نحن فيه ان بناء العقلاء طرا قديما وحديثا سلفا وخلفا ممن لا يكون نهمه مسبوقا بشبهة على جواز الاجتماع فلو امر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن التصرف في ملك الغير فخاطه في

ثم بناء العقلاء ... فيه

وهو فاسد

ومن ادلة الجواز بناء العقلاء في مثل مثال الخياطة او الخطوات وانه لو لم يجز الاجتماع لما جاز التصريح بمع انه جائز عقلا مضافا الى وجود المقتضي وهو تعدد الجهة
حقيقة وانتفاء المانع اذ المانع ان كان اجتماع الحكمين المتضادين او اجتماع المحبوبية والمبغوضية في محل واحد فقد عرفت تعدد المحل او التكليف بالمحال فقد عرفت ان محل النزاع
ما تمكن المكلف فيه من الامتثال ومنافاة الغرض فقد ظهر عدم المنافاة اذ الشارع لم يجوز الاتيان بالفرد المحرم بل حكم بحصول الامتثال بالكلي الموجود في ضمنه مضافا الى فهم
العرف وان قام الدليل على خلافه كما مر نظيره في مسئلة تعلق الاحكام بالكليات فتأمل

ملك الغير عد ممتثلا ومطيعا من جهة الامر ومعاقبا وغاصبا من جهة النهي ولا يؤمر بالخياطة مرة ثانية ومن المقطوع ان كل اهل العقول الذين اذهانهم غير
محفوفة بالشبهات اذا كان بناؤهم في كل زمان على الجواز لم يكن ذلك خطاء بل يكون ثوابا وحقا **فان قلت** ان وجوب الخياطة توصلي والواجب التوصلي لو
اجتمع مع الحرام سقط الامر عند العقلاء لا لمجرد سقوط الامر حتى يخرج عن محل النزاع **فان قلت** سلمنا جواز الاجتماع في التوصليات لكن كلامنا في
الواجبات التعبدية **قلنا** المناط واحد لانه اذا كفى عقلا تعدد الجهة في اجتماع المتنافيين وهما الاطاعة والعصيان في مورد كفى وان لم يكف لم يكف مط
فان قلت محل النزاع في الاجتماع المصداقي وفي المثال المذكور المورد لا المصداق اذ الكون المنهي عنه من لوازم الجسم لا من اجزاء الخياطة المامور بها
فالمثال خارج عما نحن فيه **قلنا** اولا انا لا نسلم ان الكون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجها جزء للخياطة والفرق بينه وبين حركات الغناء ولو مع
التبعية مكابرة ولعله حمل الكون على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا ولا
ريب ان المنهي عنه كل التصرف في مال الغير بحيث يشمل الكون الذي هو جزء الخياطة وثانيا ان ذلك مناقشة في المثال فنمثل بامر المولى عبده بمشي
خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن التصرف في ملك الغير فمشى الخمسين في ملك الغير فانه مطيع عاص لجهتي الامر والنهي عند العقلاء **فان قلت** في الجواب
الاول نظر لان قول المولى خط هذا الثوب محتمل لوجهين معا ولا يتم الجواب الاول الا على الوجه الاول **قلنا** اولا ان ظاهر الخطاب ارادة الوجه
الاول **وثانيا** سلمنا ارادة الوجه الاخير لكن ربما يأتي العبد بالخياطة بنفسه **وثالثا** ان هذا مناقشة في المثال ويكفينا المثال الذي
مثلنا اخيرا **اذا عرفت ذلك فاعلم** انهم مثلوا بامر المولى عبده بخياطة الثوب ونهيه اياه عن الكون في المكان المخصوص فخاط العبد في ذلك
المكان وفي ذلك المثال نظر من وجهين **الاول** ان ظاهر النهي هو النهي عن الكون الذي هو من لوازم الجسم فان العرف لا يفهم من قول المولى لعبده لا
تكن في دار زيد الا حرمة قيامه وجلوسه ونحوهما في داره لا حرمة مثل ادخال يده في دار زيد وهو خارج وهو واقف في خارج الدار فمثل
هذا الكون لا يفهم حرمته من النهي عن الكون في المكان المخصوص والكون الذي هو جزء الخياطة من قبيل الاخير فلعل المناقش في المثال المذكور
من جهة ان الكون ليس من اجزاء الخياطة كان نظره الى ظاهر المثال ويكون الحق معه **الثاني** ان الخياطة عبارة حقيقة عن وصل بعض قطعات
الثوب مثلا ببعض بالكيفيات الخاصة بحيث لا ينفصل بعضها عن بعض والاسباب خارجية وحركة اليد وادخال الابرة واخراجها انما هي اسباب
حصول الخياطة لا انها عينها او اجزاؤها فاذن متعلق النهي لسبب فصار اجتماع الامر والنهي في مثال الخياطة موردياً لا مصداقيا فخرج عن محل
النزاع الا ان يقال ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب او مستلزم له ففي الاول يجتمع في سبب الخياطة الامر والنهي الاصليين وفي الثاني النهي
الاصلي والامر المقدمي ويكون من محل النزاع لكن لا يتم التمثيل على القول بان الامر بالسبب ليس عين الامر بالمسبب ولا مستلزما فاعلى المانع يكون مذهبه
ذلك فلا يتم المثال على جميع الاقوال بل بعضها فالاحسن التمثيل بما ذكرنا من الخطوة في ملك الغير **الثالث** انه لو لم يجز الاجتماع لما جاز التصريح به مع
انه جائز عقلا اذ لا قبح عند العقلاء في تصريح الآمر بانى اطلب مهية الصلوة لا بشرط وانهى عن الفرد المخصوص ولكن لو عصيتني واتيت بالمهية في ضمنه
بل انت ممتثل بها مطيع فاعطيتك من جهة واعاقبك من جهة اخرى **الرابع** من الادلة ان المقتضي للجواز موجود لتعدد مطلق الامر والنهي وكون كل من
الكليين متعلقا لاحد الخطابين فكون الامر متعلقا بكلي الصلوة وكون النهي متعلقا بالفرد فاختلف المتعلقان واما المانع ففقود لانه ان كان
لزوم اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد **وقد عرفت** ان المحل متعدد وان كان لزوم اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد فقد عرفت
ان ههنا شيئان لا شيء واحد وان كان عدم امكان الامتثال فقد عرفت ان محل الكلام فيما امكن الامتثال وايجاد المهية في ضمن الفرد المباح وان
كان لزوم منافاة الغرض فقد عرفت عدم المنافاة اذ الامر لم يجوز الاتيان بالفرد المحرم بمجرد حكمه بحصول الامتثال بالكلي في ضمنه **الخامس**
انا سلمنا عدم وجود الدليل على الجواز لكن لا دليل ايضا على عدم الجواز فيرجع الى الاصل وهو الجواز الاصالة الامكان المؤيدة باصالة عدم التخصيص والتقييد
في اللفظ **السادس** انا سلمنا وجود الدليل على عدم الجواز بعد الدقة الفلسفية لكن قد عرفنا ان فهم العرف والعقلاء وبناءهم على الجواز وان كان ذلك
خطاء منهم وهذا يكفينا في الحكم بالجواز لانا مكلفون على مفاهيم العرف كما قلنا ذلك في وجود الكلي الطبيعي بعد تسليم حكم العقل بالدقة الفلسفية
على عدم وجوده فيما نحن فيه فلاحظ **فان قلت** ان مقدمة الواجب واجبة لازمة عدم جواز اجتماع الامر والنهي لان الفرد الواجب مقدمة للكلي الواجب
بالاصالة اما فرد معين عند الآمر والمامور او عند الآمر فقط فهو بديهي البطلان واما فرد ما فهو ايضا كلي يحتاج في الوجود الخارجي المقدمة
له فيتعلق الوجوب بالفرد الخارجي ولو بواسطة ونحن نتكلم في الفرد الخارجي الواجب من باب المقدمة اما بلا واسطة او مع الواسطة فيرجع الى احد الاحتمالات
الباقية واما جميع الافراد من الواجبة والمحرمة فان كان الوجوب عينيا لزم التكليف بما لا يطاق ولزم الجمع الامري في الافراد المخيرة فيها الامر والنهي
ولزم اجتماع الضدين ولزم مخالفة الاتفاق او تخييريا لزم اجتماع المتضادين والاجتماع الامري في الافراد المحرمة والكل فاسد واما خصوص الافراد
المحرمة فان كان عينيا لزم التكليف بما لا يطاق او تخييريا فهو المطلوب المصطلح فيكون نوع الفرد المباح وجوبه عينيا من باب المقدمة وخصوصيات افراده
تخييريا كذلك ولازم ذلك عدم جواز اجتماع الامر والنهي اذ المفروض عدم كون الفرد المحرم مامورا به فلو اتى به لم يكن ممتثلا اذ حيث لا امر لا امتثال

ولو قيل ان مقدمة الواجب واجبة والفرد المحرم لا يصير واجبا فانحصر الامر المقدمي في الفرد المباح فلا يجري الكلي الموجود في ضمن المحرم فلا يجتمع الامر والنهي قلنا تخصيص الامر المقدمي بالمباح لا يوجب تخصيص الامر الاصلي به والمفروض تعلق الحكم بالطبيعة مع ان المانع الاجتماع كيف يقول ان الفرد المباح واجب مقدمي مع ان رخصة العقل بايتان الفرد انما هي من جهة ايجاد الكلي في ضمنه لا الرخصة المطلقة حتى تنافي الحرمة من جهة اخرى ولو قيل يلزم على المجوز انعقاد الصلوة في الدار المغصوبة صحيحة وبعد انعقادها وجب الاتمام فيلزم التكليف بالمحال تدرج

قلنا اولا انك قد خصصت كون الامر المقدمي بالافراد المباحة فهل تخصيص الامر المقدمي بالفرد المباح يوجب تخصيص الامر بذي المقدمة ايضا بالفرد المباح بان يكون المطلوب الاصلي هو الكلي الموجود في ضمن الفرد المباح خاصة ام لا يوجب ذلك **فان قلت** بالاول فقد رجعت عن قولك بتعلق الاحكام بالطبايع لتعلق الحكم بالفرد كما يقوله القائل بتعلق الحكم بالافراد فان مراده اعم من الاصناف والطبيعة المقيدة بوجودها في ضمن الفرد المباح ايضا صنف فان قلت بالثاني اي بان المطلوب هو الكلي من حيث هو حيثما وجد من غير تخصيص فيه فلا بد من حصول الامتثال بالكلي الذي في ضمن الفرد المحرم وانكار كا للامتثال بالامر المقدمي المتعلق بالمباح وهذا عين تجويز اجتماع الامر والنهي **وثانيا** انك لا تجوز اجتماع الامر والنهي فكيف تقول بان الافراد المباحة واجبة من باب المقدمة وكيف يكون الفرد مباحا وواجبا فيجتمع الوجوب العيني مع الاباحة اذ لا خلاف في سنخ المباح والوجوب التخييري مع المباح ان لا خطاب تشخيصا صنف المباح فيلزم اجتماع المتضادين في الافراد المباحة فان اعتبرت تعدد الجهة فاعتبره في جميع المقامات لوحدة المناط وان لم تعتبره فلا بد لك من رفع المحذور واجتماع المتضادين في الفرد من رفع الاباحة او الحكم برفع الوجوب المقدمي او الحكم برفعهما معا فان دفعت الوجوب فقد خالفت الاتفاق اذ الوجوب موجود ولو تنزلنا مع ان ذلك ملازم لتجويز اجتماع الامر والنهي اذ المانع عن الجواز نظره الى الامر هو المقدمي وقد رفعته فلا مانع عن الجواز وان رفعت الاباحة لزم خلو الواقعة عن الحكم ولا يكفي وجوب المقدمي اذ كل شيء لا بد له من حكم بذاته وبحيال نفسه مع قطع النظر عن كونه مقدمة لشيء اما مساواة طرفاه او احد طرفيه ارجح وقد قرر في محله عدم خلو الواقعة عن الحكم وههنا وجوب فرد المباح ليس بنفسه بل هو توصلي فنوع الفرد المباح من حيث هو لا يكون له حكم بنفسه بل يلزم عدم وجود حكم بنفسه حذرا من اجتماع المتضادين فيجب ان لا يكون حكم اخر سوى الوجوب التوصلي للافراد المباحة فيلزم خلو الواقعة عن الحكم بمعنى انه لزم الخلو ووجب عقلا لا انه حصل الخلو من باب الاتفاق مع ان العقل لو لم يحكم بلزوم عدم الخلو فلا اقل من الشك عند العقل وان دفعت الامرين معا فاشد اشكالا فلا مفر لك من اعتبار تعدد الجهة والقول بان الاباحة ذاتية والوجوب عرضية باختلاف الجهة بل اتصاف افراد الصلوة بالاحكام وانقسامها بالنسبة الى افرادها الى الواجبة والمستحبة والمباحة والمكروهة والمحرمة اتفاقي فلا مفر من اعتبار تعدد الجهة والمراد بالمباح هنا ما يقابل غيره **وثالثا** انه لا ريب في دلالة الامر على حسن المامور به ولا في دلالته على الصحة والاجزاء الذي هو من لوازمه ولا في دلالته على الرخصة في اتيان الافراد لايجاد الطبيعة والدلالتان الاخيرتان عقليتان وفهمها العقل بواسطة خطاب الشرع باتيان المامور به ولا ريب ان حكم العقل باتيان الفرد انما هو على سبيل التخيير لا الاستغراق والفرد المعين ولا ريب ان رخصة العقل باتيان الفرد يتصور على قسمين احدهما الرخصة المطلقة بان يرخص في اتيان الفرد من جميع الجهات ويحكم بانه لا عقاب في الفرد المأتي لا لايجاد الكلي اصلا ومن جهة من الجهات وثانيهما الرخصة في الجملة بمعنى انه يحكم بان الفرد مرخص فيه من جهة ايجاد الكلي ومن تلك الحيثية وان كان يمكن عدم الصحة من جهة اخرى اذا ظهر لك ذلك **قلنا** ان الرخصة بالمعنى الاول لا يجامع وجود الحرمة في الفرد من الجهات وبالمعنى الثاني يجامع وجود الحرمة من جهة اخرى ولا ريب ان الرخصة المستفادة من العقل في ايجاد الفرد انما هي بالمعنى الثاني لا الاول فان القدر المستفاد من العقل انه لا عقاب في الفرد من جهة ايجاد الكلي المطلوب كما هو لازم عقلي لكل امر صدر من المولى ولا يحكم بالرخصة من كل جهة ولا يدل على عدم وجود العقاب على الفرد من جهة اخرى بل يحكم بعدم العقاب من جهة على الفرد من تلك الجهة المحصلة للطبيعة وان كان يمكنه عقابه من جهة اخرى نعم لو كان الدليل على الرخصة باتيان الفرد لفظا لكان ظاهره الرخصة المطلقة لكن العقل ليس كذلك لا ظاهر له حتى نقول على الخصم اولا انه زعم ان الفرد اذا كان واجبا تخييريا يحكم العقل فكيف يجوز العقل الاتيان بالفرد المحرم وقد قلنا ان الذي يجوزه العقل هو الرخصة في الجملة اي من حيث الاتيان بالمهية وان ذلك يمكن مجامعته مع الحرام فلم لا يجوز اجتماع الامر والنهي **وثانيا** انك قد عرفت بالرخصة العقلية في الفرد المباح ونحن نقول ان رخصة العقل باتيان الفرد المباح اما مطلقة واما رخصة في الجملة فان ادعيت الاول منعنا حكم العقل لانه لا يدرك الا الرخصة في الجملة ومن تلك الجهة وان ادعيت الثاني قلنا ان نحو تلك الرخصة موجودة في الفرد المحرم ايضا فما وجه تخصيص الامر المقدمي بالافراد المباحة **وثالثا** سلمنا انحصار الامر المقدمي والحكم التكليفي بالفرد المباح ولكن عموم الوضع اعني الصحة والاجزاء الذي هو من اللوازم العقلية للاتيان بالمامور به بحاله غاية ما في الباب عدم وجود الحكم التكليفي في الفرد المحرم والوضع موجود وهو يجامع الحرام ومقتضاه ما يتخيل عدم حصول الامتثال بالامر الاصلي فالفرد حرام مسقط عن الواجب وانحصار الامر المقدمي بالمباح لا يوجب انحصار المقدمة به بل نحن نقول لا عقاب ايضا على ترك الامر المقدمي بعد حصول الامتثال بالامر الاصلي لان ترك المقدمة على القول بوجوبها انما يوجب العقاب حيث افضى الى ترك ذي المقدمة وليس هنا كذلك سلمنا وجود العقاب على ترك المقدمة ولا نضايقه اذ الغرض من الاجتماع اثبات حصول الامتثال بالامر الاصلي **فان قلت** تخصيص الامر المقدمي بالمباح يوجب تخصيص الامر الاصلي به لفهم العرف **قلنا** اولا فهم العرف من احد التخصيصين الاخر وثانيا نقول على فرض تسليم ذلك انما نسلمه حيث كان الامر لفظيا واما اذا كان لبيا ففهم العرف ممنوع مضافا الى ان هذا القول منا للقول بتعلق الاحكام بالطبايع كما مر **ومحصل المقام** ان الخصم المانع لجواز اجتماع الامر والنهي اما يقول بعدم جواز اجتماعهما مطلقا اي لا في الامر والنهي الاصليين ولا في الامر والنهي المقدميين فيخصص الامر المقدمي ايضا بالافراد المباحة او يقول بعدم جواز اجتماعهما في الامر والنهي المقدميين ويجوز اجتماعهما

عن الشيخ ... (marginal gloss)

من جهة

الرخصة

بتلك الرخصة

الحكم

التخصيص

ومحصل كلامه ... المانع عن ... (marginal gloss)

قلنا ان هذا لو تم لكان بالعرض لا من جهة اصل المسئلة من حيث هي بل هو خارج عن محل النزاع نعم يبقى الاعتراض بالتكليف بما لا يطاق فيما لا بدل له من العبادات مشتركا بين المجوزين والمانعين ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرناه في الصورة المفروضة قدرت على استخراج الحكم في الوصف اللازم وفي الاعم والاخص المطلقين وفي الجواز وعدمه من حيث اللفظ وان شئت البسط والتفصيل فلاحظ كتابنا الكبير فانا قد استوفينا الكلام فيه اكمل الاستيفاء وبلغنا فيه اقصى الغايات

في الامر والنهي الاصليين كما هو مذهب الفاضل القمي ره حيث سلم تعلق الامر المقدمي بالفرد ومنع من شموله للافراد المحرمة فمنع من اجتماع الامر والنهي في الامر المقدمي وحكم بان المقدمة حرام صرف سقط عن الواجب وجوز اجتماعهما في الامر الاصلي المتعلق بالصغرى اعني تعلق الاحكام الاصلية بالافراد وقال انها متعلقة بالطبايع فيجوز الاجتماع في الاصليين على مذهبه لا في المقدميين ونحن نقول ان الحق هو جواز الاجتماع في الاصليين والمقدميين ونقول ان الذي يرد على الطائفة الاولى المخالفة معنا من وجوه خمسة نشير اليها الاشارة **اولها** انك ايها الخصم خصصت الامر المقدمي بالفرد المباح ان وجب عندك تخصيص الامر الاصلي ايضا بالكلي الموجود في ضمن المباح فهو خروج عن القول بتعلق الحكم بالطبيعة مع انك تقول بتعلق الاحكام بالطبايع وتمنع من الاجتماع لاجل الامر المقدمي وان لم يوجب لك فلم لا تجوز اجتماع الامر والنهي الاصليين وهذا الايراد انما يرد على جزء مطلوب الخصم اعني منع جواز الاجتماع في الاصليين **وثانيها** انك ايها الخصم لا تجوز اجتماع الامر المقدمي مع النهي فكيف تجوز اجتماعه مع الاباحة فان الامر كما انه مضاد للنهي فكذا مع الاباحة فان اعتبرت تعدد الجهة فاعتبره في المقامين وان لم تعتبر تعدد الجهة فلا بد لك اما من رفع الامر من الفرد او من رفع الاباحة او من رفعهما معا حذرا من اجتماع الضدين وقد عرفت فساد الكل وهذا الايراد انما يرد على جزء مطلوبه وهو عدم اجتماع الامر المقدمي مع الحرام **وثالثها** ... **ورابعها** ان التخيير المستفاد من العقل لاجل الامر المقدمي بالنسبة الى الافراد المباحة انما هو التخيير في الجملة والرخصة وهذا لا مانع من اجتماعه مع الحرام فلم لا تقول باجتماع الامر والنهي الاصليين **اولا** ولم لا تقول باجتماع الامر والنهي المقدميين **ثانيا** وهذا الايراد ان كل واحد منهما يرد على جزء مطلوبه **وخامسها** ان الامر التكليفي المقدمي وان كان مختصا بالفرد المباح بعد التسليم لكن الحكم الوضعي المستفاد من الامر اي الصحة والاجزاء باق بعمومه كما سنفصله فلم لا تجوز الاجتماع الامر والنهي الاصليين وهذا الايراد ايضا على جزء مطلوبه ويرد على الطائفة الثانية المخالفة معنا من جهة واحدة ما سوى الاول والخامس من تلك الخمسة فالحق جواز الاجتماع مطلقا في الاصليين والمقدميين **فان قلت** انا نمنع من جواز اجتماع الامر والنهي اما لعدم وجود الكلي الطبيعي واما لان المقدور مع الواسطة ليس بمقدور واما لان المقدور مع الواسطة ليس بمقدور واما لان حسن الاشياء وقبحها بالوجوه والاعتبارات ولازم الجميع تعلق الاحكام بالافراد ولازمه امتناع اجتماع الامر والنهي لزوم الجمع الاثري **قلنا** اولا انا نمنع تعلق الاحكام بالافراد وقد ابطلنا جميع هذه المدارك واثبتنا تعلق الاحكام بالطبايع **وثانيا** ان النقض بافراد الصلوة حاصل لانقسامها بالانفاق الى الكراهة والاستحباب والاباحة وذلك كاشف عن كفاية تعدد الجهة **وثالثا** انه لو لم يجز الاجتماع في الاصليين على تقدير كون متعلق الاحكام الافراد لما جاز الاجتماع في المقدميين على تقدير الامر المقدمي بالفرد وقد اثبتنا جواز الاجتماع في المقدميين على تقدير تعلق الامر المقدمي بالفرد وقد اثبتنا جواز الاجتماع في المقدميين على هذا التقدير ولازمه جواز الاجتماع في الاصليين على ذلك التقدير لوحدة المناط **ورابعا** انه لا مانع عند العقل من الامر بايتان الفرد المخصوص من جهة انه فرد الصلوة والنهي عنه مع ذلك من جهة انه فرد الغصب فيهما اذن تعددتان لا تعليليتان حتى يتحد المتعلق **فان قلت** ان ذلك مستلزم للتكليف بما لا يطاق لعدم امكان الامتثال بالخطابين معا **قلنا** لا يمكن الامتثال اذا كان الامر بالفرد المخصوص عينيا اما اذا فرض انه تخييري فيمكنه الامتثال بالامر في ضمن الفرد الاخر مع ترك المنهي عنه والامتثال به **فان قلت** ان الامر بايتان الفرد الخاص المحرم لغو **قلنا** لا لغوية فيه اذ الفائدة انما هي حصول الامتثال والثواب لو ترك الفرد المباح واتى بالمحرم من جهة حصول المامور به التخييري وان كان معاقبا من جهة اخرى **فان قلت** يلزم اجتماع الحكمين المتنافيين في شيء واحد شخصي وكذا اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد شخصي **قلنا** بعد تعدد الجهة تعدد المتعلق لصيرورتهما تقييدية لا تعليلية فلا يلزم الاجتماع حقيقة **فان قلت** لعل الشخص يقول بعدم وجود الكلي الطبيعي فلا جهة حقيقة لكثرة الموضوع **قلنا** انتفاء الكلي الطبيعي على فرض تسليمه لا يوجب انتفاء تعدد الجهة **ثم انك** اذا علمت جواز الاجتماع في الامر والنهي الالزاميين علمت جواز اجتماع ساير الخمسة كل واحد مع مثله ومع الاخر بالاجماع المركب والاولوية القطعية واتحاد المناط هذا تمام الكلام في العامين من وجه **واما في الاعم والاخص**

الكلام في اجتماع الامر والنهي في الاعم والاخص المطلق

المطلق كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فيمكن ان يقال بعدم جواز الاجتماع عقلا كما انه لا يجوز لفظا بيانه ان متعلق النهي في مثل لا تصل في الدار المغصوبة انما هو مطلق الغصب ولكن كان النهي عن الصلوة ظاهرا لاجل انها مقدمة لحصول الغصب المنهي عنه الذي هو الغصب في ضمن الصلوة واما متعلق النهي الاصلي هو الصلوة وان كان العلة الغصب فالقسمان الاولان فحالهما كحال العامين من وجه لتعلق النهي حقيقة بالامر الخارج الكلام في العام المطلق انما هو في القسم الاخير **فنقول** في هذا القسم ان تعلق النهي بالاخص المطلق فهو كاشف عن قبح الاتيان بالكلي في ضمن هذا الاخص وعن ان المحبوب هو الكلي الموجود في ضمن غير هذا الفرد فلا يكون الاخص متعلقا للامر اصلا لانه لو تعلق به الامر فاما ان لا يكون حسن في الكلي اصلا ولا في الفرد فهو منا في التبعية الاحكام للصفات الكامنة واما ان يكون الحسن في الاخص فقط فهو مستلزم لاجتماع المتضادين فيه لفرض قبحه وتعلق النهي به واما ان يكون الحسن في غير الاخص فقط اي في الفرد المباح لا غير فهو مستلزم لعدم تعلق الامر بالاخص وعدم حصول الامتثال ذاتا به وهو المط واما ان يكون الحسن في القدر المشترك بين الاخص وغير الاخص من حيث هو فهو غير معقول اذ الكلي من حيث هو كلي لو كان حسنا لكان جميع افراده حسنا لوجوده

في ضمن

تذنيب في ان الامتناع بالاختيار اذا تسبب المكلف لاجتماع الامر والنهي بحيث لا يمكنه الامتثال بهما معا كما لو دخل المكان المغصوب فهو مامور بالخروج ومنهي عنه ففي وجوه التكليفين معا ام يبقى الاهم ويرتفع الاخر حذرا من التكليف بالمحال وجهان وعلى الاخير فهل الاهم هو الامر او النهي احتمالان والاصح ان الامتناع بالاختيار مع عدم بقاء الاختيار ينافي الاختيار خطابا لا عقابا بحكم العقل ولازمه ارتفاع احد الخطابين هنا نتايج

في ضمن كل الافراد ولا يمكن انتزاع الكلي الا من الافراد ولا يمكن انتزاع المحبوب الصرف عن المحبوب والمبغوض فتعين البطلان في ضمن الاخص وهو المط **واذا ثبت** عدم جواز الاجتماع في الاخص المطلق اذا كان الوصف مفارقا ثبت فيما اذا كان الوصف لازما كقوله اغتسل ولا تغتسل ارتماسا في نهار رمضان بالاجماع المركب والاولوية القطعية واتحاد المناط وهذا كما يجري في الاعم والاخص المط الالزاميين كذلك يجري فيما اذا كان النهي تنزيهيا كما في العبادة المكروهة لمنافاة المحبوبية والمبغوضية وعدم امكان انتزاع المحبوب الصرف عن المحبوب والمبغوض الصرفين فلا بد من القول بعدم الكراهة في تلك العبادات واما جعل الكراهة بمعنى قلة الثواب **فالايراد** بان قليل الثواب كثيره فلم ينه الشارع عنها مع فوع بان ذلك لعله لكون ما نهي عنه ممكنا من القلة فلذا لنهي عنه لا عن غيره فان لقلة الثواب مراتب **والايراد** بان المراد من الغير اما الغير في الجملة او على الاطلاق او غير معين في الخارج والكل باطل كما مر يدفع بان المراد بالغير غير ما نهي عنه تنزيها من العبادات ولا نعرفه حتى ينتقض طردا وعكسا ثم هذا الدليل كما يجري في الاعم والاخص المط يجري في العامين من وجه ايضا مضافا الى ان الامر بالصلوة مثلا بكل فرد منها لانه مقدمة لها والامر المقدمي من اللوازم العقلية كما مر والنهي عن الغصب نهي عن جميع الافراد فاصل الامر والنهي وان تعلق كل منهما بكلي سوى الاخر الا انه يلزم اتحاد المتعلق في الامر والنهي المقدميين وهو مستلزم لاجتماع الضدين في شيء واحد شخصي هذا والحق فساد هذا الدليل وجواز الاجتماع في الاعم والاخص المط كما يجوز في العامين من وجه وبيان فساده يحتاج الى ذكر امور **الاول** ان الاعمال لا دخل لها لاختلاف الاحوال والكيفية والزمان والمكان في قوامها وتشخصها فزيد هو زيد سمي او هزل صح او مرض في اي زمان ومكان كان واما الافعال فلا ريب في مدخلية الكيفية في الجملة في قوامها فتختلف باختلافها وانما الشك في مدخلية الزمان والمكان في قوام الافعال وتشخصها والاظهر عدم المدخلية اذ نحكم بالوجدان بانه لو فعل زيد فعلا في زمان او مكان وفرضنا انه فعل ذلك الفعل بعينه لا في هذا المكان والزمان بل في زمان ومكان اخر لم يكن ذلك سببا لتعدد الفعل واختلافه ومغايرته فلو صلى ركعتين في مكان فرضا انه لم يصل في هذا بل اتى بهاتين الركعتين بعينهما في مكان اخر لم يكن ذلك الفعل مغايرا له ولا متعددا بل هو فعل واحد في اي مكان حصل فذات هذا الفعل لا يختلف باختلاف مكانه وزمانه كما ان ذات زيد لا يختلف باختلاف المكان والزمان **الثاني** ان النهي في مثل لا تصل في الدار المغصوبة اما ان يكون من كيفية ذلك الفرد بحيث لم يكن لخصوصية المكان مدخلية في النهي ولم يكن تلك الخصوصية علة للنهي بل تلك الكيفية منهية عنها وان فرضنا وجود هذه في غير ذلك المكان ولكن اتفق وقوعها في ذلك المكان لا غير واما ان يكون من الكيفية ايضا لكن مع مدخلية خصوصية المكان في النهي بمعنى ان النهي انما هو لاجل خصوصية المكان وان له دخلا فيه وعلى التقديرين اما ان لا يكون المكان من مقومات الكيفية والفرد او لا يكون بمعنى انه هل يكون للمكان دخل في قوام الفرد كما ان له دخلا في النهي ام لا وعلى التقدير الاول فلا يجوز اجتماع الامر والنهي اي لا يجوز تعلق الامر بذلك الفرد وتلك الكيفية لفرض مبغوضيتهما بذاتهما سواء قلنا بان المكان من المقومات ام لم نقل به واما على التقدير الثاني اعني مدخلية المكان في النهي فان قلنا بمدخلية المكان في القوام كما ان له مدخلية في النهي لم يجز الاجتماع لنفس المامور والاجتماع المامور به ذات الكيفية مع قطع النظر عن جهة الاضافة وعن كونها في هذا المكان فان المفروض ان المكان ليس من المقومات والمنهي عنه انما هو من جهة الاضافة اعني الكون في المكان المخصوص فهنا في الحقيقة فردان احدهما مامور به والاخر منهي عنه فلا مانع من الاجتماع وهذا هو المراد من تعدد الجهة **الثالث** في بيان ان قولنا لا تصل في الدار المغصوبة المراد اي من الاحتمالات المذكورة في الامر الثاني **فاعلم** ان الاحتمال الاول اي تعلق النهي بالصلوة كيفية من دون مدخلية للمكان فاسد عقلا لان كيفية الصلوة من حيث هي غير منهية وغير موجودة في الخارج حتى ينهى عنها ثم بعد هذا التميز يكون التكليف تكليفا بما لا يطاق واغراء بالجهل لان نظار اهل العرف ليست بالكيفيات المتعددة المتصورة بل الذي يحصل في اذهانهم عند الخطاب والتكليف اولا انما هو المكشوفات بعض خصوصيات تميز بها عن الغير فهنا ما لم يكن للمكان مدخلية وكانت الكيفيات بانفسها ممنوعا عنها فهي غير معلومة عندهم **فان قلت** ان الشارع لما علم ان تلك الكيفيات الفاسدة الممنوع عنها لا تقع الا في المكان المغصوب مثلا وان لم يكن للمكان دخل جعل المكان الخاص مميزا لتلك الكيفيات المنهي عنها عن غيرها فلا تكليف بما لا يطاق ولا اغراء بالجهل **قلنا** الامر كما ذكرت من فقد الاغراء بالجهل ولكن لازم كلامك انه تكون كيفيات الصلوة من حيث هي بعضها محبوبة وبعضها مبغوضة لفرض عدم مدخلية المكان وهذا غير معقول لان الكيفيات من حيث هي كلها في مرتبة سواء فلم لم يكن جميع الكيفيات منهيا ولا يتصور كون الشيء من حيث هو منهيا عنه **فان قلت** لعل تلك الكيفيات المنهي عنها صفات مفسدة لها غير موجودة في غيرها من الافراد ولذا خص النهي بها **قلنا** اولا الوجدان القطعي حاكم بعدم الفرق بين كيفيات الصلوة من حيث هي مع قطع النظر عن المكان او عن امر خارجي وثانيا انه لم يتفق واحد من تلك الكيفيات الفاسدة في غير ذلك المكان مع عدم مدخلية المكان اصلا بالفرض بل وقع كل كيفية فاسدة في هذا المكان وكل كيفية صحيحة في غيره من باب القضية الاتفاقية وهذا مما هو مستبعد عند العقل جدا بل تعلق النهي بالكيفية مع قطع النظر عن الخارج فمقطوع بالفساد واذا تحقق بطلان الاحتمال الاول بقي احتمالان اخران وقد قلنا في المقام الاول ان المكان ليس من مقومات شخص الفعل فبقي الاخر وهو تعلق النهي بالصلوة في الدار المغصوبة لاجل خصوصية المكان الذي ليس هو من مقومات الشخص بل علة للنهي وقد عرفت انه لا مانع من جواز اجتماع الامر والنهي عقلا لصيرورة متعلق الامر والنهي مختلفا بل حصل هنا اي في الوصف المفارق فردان احدهما الصلوة

الدليل ٥

وفي اي مكان كان

القوام ح

المبين ل

دخل ٥

عنها ٥

الفعل ل

انما من حيث الوقوع وترتب الاثر وعدمه فالمدار على انصراف الادلة الشرعية وعدمه اذ الامكان العقلي لا يلازم الوقوع الشرعي واما الاهم من الامر والنهي فيختلف بحسب العرف والمقامات فلاحظ نتايج

وهو الكيفية مع قطع النظر عن جهة الاضافة الى المكان وهو حسن دائما فحينئذ فلا بد ان الكلي من حيث هو ليس محبوبا لان فرده مبغوض صرف والاخر فرد منهي عنه وهو جهة الاضافة الى المكان الخارجة من حقيقة الفرد فظهر جواز الاجتماع في الاعم والاخص المطلق بطريق اولى في العامين من وجه كقولك صل ولا تغصب مضافا في الاخير الى انا لو سلمنا ان المكان من المقومات لم يجر البيان اذ غايته في الباب كون المكان مقوما ولكن النهي انما هو لاجل عدم رضا المالك وهو ليس من المقومات الفعل والمكان ليس ماخوذا في النهي عن الصلوة في الدار المغصوبة بل الماخوذ في النهي عن الغصب جهة عدم رضا المالك واما الدليل الذي ذكره في العامين من وجه مضافا الى الدليل الاول اعني لزوم الاجتماع الشخصي في الامر والنهي المقدمين ففيه **اولا** النقض باجتماع الامر المقدمي اي الوجوب الغيري مع الندب في غسل الجنابة عند من يقول بالاستحباب النفسي والوجوب الغيري وثانيا بما مر من بعد الجهة بل الفرد حقيقة وثالثا بان الوجوب المقدمي خارج عن الوجوب بل المراد مجرد التوصل الى الغير ولا مانع من اجتماعه مع الحرام فتدبر **فان قلت** يلزم على المجوز اجتماع الامر والنهي انعقاد الصلوة في الدار المغصوبة صحيحة فمتى انعقدت صحيحة اجتمع الامر والنهي الامر بالصلوة والامر بالاتمام لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم والنهي عن الغصب في الحقيقة بحوله بعد الشروع والدخول على وجه الصحة القطع لاعدم القطع اذ لو قطع عوقب على عدم الاتمام ولو لم يقطع عوقب على الغصب وهذا تكليف بما لا يطاق فالقول بجواز الاجتماع فاسد وتوهم ان هذا الايراد يتم في العبادات لا المعاملات لا بد فيه ان المراد اثبات عدم الجواز في الجملة وتوهم ان هذا مسبب من سوء اختيار المكلف والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فهو مكلف بالتكليفات الثلثة وان لزم التكليف بما لا يطاق لدفعه ان الامتناع بالاختيار في الاختيار خطاب او لم ينافيه عقابا كما سيجيء انشاء الله فلا بد من ترفع كل التكليفات او بعضها بحيث لا يلزم الاجتماع وهو المطلوب **قلنا** ان محل النزاع انما هو العامان من وجه والنسبة بين الامر بالاتمام والنهي عن الغصب ايضا عموم من وجه ولكن نزاعنا ليس في كل عامين من وجه بل في العامين من وجه الذي يمكن الامتثال فيهما بالماموريه منهما بعد استقرار الوجوب في الذمة يمكن الامتثال بالصلوة في ضمن المباح والحرام واما الامتثال بالامر بالاتمام والنهي عن الغصب فليس من هذا القبيل اذ بعد تعلق الامر بالاتمام بالذمة وهو ما بعد الشروع في الصلوة لا يمكنه الامتثال بالامر بالاتمام في ضمن الفرد المباح والمحرم فهو خارج عن محل النزاع وانما لزوم التكليف بما لا يطاق هنا من جهة الامر بالاتمام فلو فرض انتفاؤه لم يكن مانعا من اجتماع الامر بالصلوة والنهي عن الغصب هذا كله في الوصف المفارق واما في الوصف اللازم في العامين من وجه في الاعم والاخص المطلق فتفصيل الكلام فيه ان الوصف اللازم قسمان وصف لازم للشخص ووصف لازم للماهية كما مر ذلك في المقدمات **اما القسم الاول** فلم يعهد وروده في الشرع بل لا يصح عقلا لعدم الحسن في الاشخاص الجزئية الخارجية بل انما في الذات او في الاصناف حتى على مذهب الاعتباريين كما عرفت سابقا **والحاصل** ان الظاهر انه لم نقل بالقطع عدم جواز اجتماع الامر والنهي فيه اذا كانت النسبة عموما وخصوصا مطلقا اذ المفروض كون ذات الغسل الارتماسي منهيا عنه في الارتماس في الغسل الارتماسي وحيث صار هذا الفرد من الغسل فتجا بالذات لم يتعلق به الامر لانه فرع الحسن والحسن اما في هذا الفرد المنهي عنه واما في ضده واما في الفرد المشترك والاول مستلزم لاجتماع الضدين والثاني لعدم صحة الفرد المنهي عنه لعدم الامر وهو المطلوب والثالث غير متصور لان كون الكلي من حيث هو محبوبا فرع كون كل افراده محبوبة صرفة من حيث انها افراده والمفروض ان بعض الافراد مبغوض بذاته فكيف يكون القدر المشترك بين المحبوب الصرف والمبغوض الصرف محبوبا صرفا الا ترى انه لا يمكن انتزاع البياض الصرف من الابيض والاسود وهذا الدليل يجري في العامين من وجه ايضا اذا كان النهي متعلقا بالوصف اللازم فلا يجوز الاجتماع فيهما ايضا في الوصف اللازم **فان قلت** الجواب المذكور من هذا الايراد في الوصف المفارق جار هنا ايضا **قلنا** ليس كذلك لما عرفت من ان الوصف جعل الماموريه فردا والمنهي عنه فردا اخر لا دخل لذات احدهما في الاخر بخلاف اللازم فانه الاظهر من بيان الجواب السابق هنا ايضا اذ كما يمكن اعتبار تعدد في فرد واحد فيما اذا قلنا بتعلق الاحكام بالافراد اصالة كذلك هنا ولا فرق بين كون الوصف لازما او مفارقا فلا بعد عند العقل في كون الجنس من حيث هو محبوبا وفصله مبغوضا فالمحبوبية موجودة في الفرد المحرم من حيث جنسه وليس مبغوضا حتى لا يمكن كون القدر المشترك محبوبا صرفا فالحق الجواز على الاطلاق **المقام الثاني** في جواز اجتماع الامر والنهي في العامين من وجه من حيث الدلالة اللفظية واما المطلق فموكول الى البحث الاتي انشاء الله **فاعلم** ان كل موضع حكم فيه بعدم الجواز عقلا فلا ثمرة لعدم الجواز لفظا فيهم لعدم التقييد واما اذا حكم بالجواز عقلا فان كان النهي متعلقا بالوصف اللازم لم يجز لفظا وان كان متعلقا بالوصف المفارق فان كان في التوصليات لم يفهم عرفا منه التقييد فيجوز الاجتماع لفظا وان كان في التعبديات ففي الجواز اللفظي اشكال **المقام الثالث** في انه هل يجوز اجتماع الامر والنهي من جانب الامر بحيث لم يمكن الامتثال بهما معا ولكن كان سبب الاجتماع هو المامور كما لو دخل دار غيره غصبا اختيارا فهو منهي من الغصب ضرورة ومامور بالخروج لانه سبب التخلص من الغصب سبب الواجب واجب مع ان الخروج ايضا غصب فمنهي عنه من جهة كونه غصبا ام ليس على ذلك الشخص الا تكليف واحد لما الامر واما النهي ونحوهما او لجج في بحر في فرح محرم عمدا فهو مامور بالخروج ايضا عنها ومحرم ومن شرع في الصلوة في مكان مغصوب فهو مامور بالاتمام ومنهي عن الغصب ولا يمكن الامتثال بهما فهل هو مكلف في تلك الامثلة ونحوها بالتكليفين ام باحدهما خاصة قيل بوجود التكليفين معا فهو معا فعل او ترك بقي واحد في الجمع وقيل ببقاء الاهم من الامر والنهي وارتفاع غير الاهم مع ارتفاع اثره معه ايضا وقيل بالثاني مع بقاء الاثر فيهما

في الحقيقة

كما في الامر والنهي عن الغصب فانه بعد استقرار الوجوب في الذمة

وجوده

وجود الحسن في الجزئيات الحقيقية واما القسم

جمها

ولو قيل ان الكافر لما اسلم بعد الوقت سقط عنه القضاء وان لم يسلم بقي الامر بالقضاء وهو غير قادر عليه اسلم ام لم يسلم فكيف تقول ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا

قلنا ان الكافر اذا بلغ تعلق به الاحكام الكلية ولما فوت الاداء فقد فوت التكليفين فيستحق العقاب لذلك **اصل** في دلالة النهي على الفساد

ام في العبادات دون المعاملات ام فيهما شرعا الا لغة ام في العبادات شرعا دون المعاملات مطلقا ام يدل على الصحة وجوه ثم يجيء

جهات من الكلام **الاولى** في انه هل يبقى كلا الطرفين التكليفين من الامر والنهي ام يبقى الاهم **الثانية** في انه على الاخير هل الاهم هو الامر او النهي **الثالثة** في انه بعد ارتفاع غير الاهم هل يبقى اثره عقلا ام لا **الرابعة** في انه على فرض الجواز عقلا هل هو واقع شرعا ام لا ولا بد قبل بيان الجهات من تقديم مقدمة وهي ان الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا **فاعلم** ان الامتناع بالاختيار اما مع بقاء الاختيار كامتناع الامتثال بالصلوة من الكافر لاختيار الكفر لكنه قادر على الاسلام والامتثال بعد واما مع سلب الاختيار كمن قطع يده اختيارا فلا يمكنه الوضوء الصحيح التام ابدا او كمن اخر الخروج الى الحج مع القافلة حتى ضاق الوقت بحيث لا يمكنه الوصول الى الميقات **اما القسم الاول** فلا يتوقف على عدم المنافاة الا على بعض العامة غير الجبرية فلا ينبغي ان يذهب الى ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار **واما القسم الثاني** كما مثلنا بالحج فالحق فيه ان المكلف مستحق للعقاب على ترك المقدمة وهو الحج بمجرد ترك المقدمة وهي المبادرة الى طي المسافة ونظيره يتمرة في الفسق والعدالة وقد مر مفصلا في بحث مقدمة الواجب فلاحظ اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان المعظم قالوا ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار وقيل بعدم المنافاة وظاهر كلمات الاولين المنافاة خطابا وعقابا لكن هل القول الثالث في المقام الثالث الذي نحن فيه ببقاء الامر والنهي يوهم اطلاق كلمات الطرفين في مسئلة منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار وعدمه فيحتمل ان يكون مراد القائل بالمنافاة خطابا لا عقابا ومراد القائل بعدم المنافاة عقابا لا خطابا الا ان القول الثالث الى شرذمة قليلة وليس فبالتحري كلمات القوم في هذا المقام وكيف كان فالحق المنافاة خطابا وعدم المنافاة عقابا اما المنافاة خطابا فلما مر في بحث مقدمة الواجب ان ارتفاع التكليف بذي المقدمة حين ترك المقدمة ويدل عليه لغوية الغافلة وبناء العقلاء والادلة الشرعية واما عدم المنافاة عقابا فللاصل ولوقوعه كما في الحج الذي اتفقوا ظاهرا على وجود العقاب عليه بترك المقدمة وسلب الاختيار مع عدم توجه الخطاب بعد ذلك كما عرفت وكتكليف الكفار بالقضاء واستحقاقهم العقاب على تركه مع انه لا يمكنهم القضاء لا في زمن الكفر لعدم وجود شرط الصحة ولا بعد الاسلام لانه يجب ما قبله فلا يمكنه الامتثال العبد ثم صيرورته مكلفا بالقضاء ابدا والعجب من المشهور كيف قالوا بالمنافاة خطابا وعقابا كما هو ظاهر اطلاقهم وقالوا مع ذلك بان الكفار مكلفون بالقضاء فهما متناقضان لما عرفت من عدم امكان امتثال الخطاب بالقضاء اسلم **فان قيل** الايراد بالقضاء يرد عليكم ايضا لانكم سلمتم المنافاة خطابا فكيف تقولون بانه مكلف بالقضاء مع انه يعد تعلق تكليف القضاء غير قادر عليه ابدا فهو تكليف بما لا يطاق وان كان مسببا من سوء اختياره واثم لا يجوز توجه الخطاب التكليفي في هذه الصورة ثم لو كان له تمكن ما يتمكن من القضاء صح خطابه وليس فهذا الايراد مشترك الورود بينكم وبين المشهور **قلنا** بعد البلوغ وحصول شرائط التكليف قد تعلق التكليف باجمعها على المكلف لكن في كل وقت يتعلق التكليف بالفرائض الخمسة مثلا ما دام العمر لكن بعد دخول وقتها فبعد دخول الوقت وتضيقه لما فوت المكلف يفوت الكافر الاداء فقد فوت التكليفين الاداء والقضاء فنقول باستحقاق العقاب حين التفويت لاجل التكليف السابق التعليقي الذي تعلق بالمكلف كلية ثم ان كل ما مر في مسئلة الامتناع بالاختيار انما هو في حكم العقل واما من حيث الوقوع فنحن فيه تابع للشرع وانصراف الادلة فان مجرد جواز ترتب الاثر عقلا بعد ارتفاع الخطاب لا يلزم ان يكون في الشرع واقعا كل فحيثما وجد دليل على ترتب الاثر اخذنا به والا حكمنا بعدم ترتب الاثر بمقتضى الاصل البرائة وان جاز الترتب عقلا فظهر من المقدمة ان بقاء التكليفين معا لا وجه له عقلا لان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا فلا بد من بقاء الاهم فقط والاهم من الامر والنهي يختلف بحسب المقامات ولا معيار له ظاهرا ففي مثال الخروج من الغصب والاخراج من الفرج المحرم الظاهر ان الاهم بقاء الامر بالخروج والاخراج ورفع النهي وفي الصلوة في الدار المغصوبة يحتمل قويا كون الاهم حق الناس لا حق الله الذي هو الاتمام فلا بد على هذا من رفع الامر وبقاء النهي واما بعد رفع غير الاهم فهل يبقى اثره عقلا ام لا فقد عرفت بما مر ان العقل لا يابى عن بقاء الاثر واما انه بعد الجواز العقلي واقع ام لا فهو يختلف بالنسبة الى المقامات كالاهم ففي مثال الاخراج او الخروج بناء العقلاء والعرف على عدم العقاب على التخلص واما في مثل اتمام الصلوة فبناؤهم على بقاء الاثر ووقوعه فلو قال المولى لعبده امش كل يوم خمسين خطوة ولكن بعد الشروع في التخطي يجب عليك تمامه لا يجوز لك القطع ويحرم عليك الغصب والتخطي في المكان المغصوب ثم تخطى العبد بعض الخطوة في المكان المغصوب ثم قطعها قبل الاتمام فهو يعاقب على الاثر من الغصب وقطع التخطي **ضابطة** اختلفوا في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال ثالثها التفصيل فيدل في العبادات دون المعاملات مطلقا ورابعها انه يدل عليه فيهما شرعا لا لغة وخامسها انه يدل عليه شرعا في العبادات مطلقا وسادسها انه يدل على الصحة وفي المقام اقوال متشتتة اخر ولا بد في تنقيح المسئلة من رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في بيان معنى العبادة والمعاملة والتمييز بين الموارد وفي تلك المقدمة نتكلم في جهات ثلثة **الاولى** اعلم ان العبادة قد يطلق ويراد بها ما يشترط في ترتب ثوابه نية القربة من حيث انه شرط بها فالذي يتوقف ترتب الاثر على نية التقرب فهو من هذه الحيثية عبادة والمعاملة ضد ذلك وهي ما لا يشترط في ترتب اثره نية القربة من حيث انه غير مشروط بها والمثال على هذا الاطلاق قولهم في باب المعاملات كالنكاح والبيع ان فيهما يكون عبادة على بعض الوجوه ومرادهم صورة الاتيان به على قصد التقرب في الامتثال بالامر الوجوبي والندبي الواردين فيه والنسبة بين المعنيين عموم من وجه فان في مثل النكاح المأتي به بقصد الامتثال افتراقا وفي الصلوة والبيع المباح وقد يطلق العبادة على الفعل المعد للاطاعة والانقياد محضا فهي اخص مما اعد للاطاعة والتعبد والمعاملة تقابلها وهي ما لم تعد للاطاعة والتعبد

في الامتناع بالاختيار

في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات

بيان معنى العبادة

من حيث ذاته وان امكن كونه عبادة على بعض الاعتبارات كما لو قصد به التقرب فمرجع الاطلاق الاول على ملاحظة الوصف الخارج عن الفعل
وهو الاشتراط بقصد التقرب وعدمه وفي الثاني الى ملاحظة ذات الفعل من حيث هو والشاهد على الاطلاق الثاني في كلماتهم انهم نقلوا في بحث الحقيقة
الشرعية اقوالا منها التفصيل بين العبادات والمعاملات ومرادهم من العبادات هنا الماهيات المخترعة للاطاعة كالصلوة والحج لا مثل النكاح
ومن المعاملة ما يقابل ذلك والنسبة بين المعنيين الاخيرين تباين كلي وبين المعنى الاول للعبادة والاخير لها عموم وخصوص مطلقا لان الثاني اخص
مطلقا من الاول لشمول الاول مثل النكاح المأتي به بقصد القربة دون الاخير وبين المعنى الاول للمعاملة ومعناها الاخير ايضا عموم وخصوص مطلقا لكن
الاول هنا اخص من الثاني عكس العبادة ثم **الجهة الثانية** الحق ان لفظ العبادة حقيقة في الاتيان بالمحبوب على وجه المحبوبية فعلا كان
او تركا كلف به امرا ونهيا فهو مشترك بين ما اعد للاطاعة وما لم يعد لها ولكن له جهة انقياد كالنكاح وهذا المعنى مرادف للمعنى الاول للعبادة فلفظ العبادة
حقيقة في المعنى الاول واطلاقها على الثاني من باب اطلاق الكلي على الفرد **فان قلت** المتبادر عند الاطلاق هو المعنى الاخير **قلنا** انه تبادر اطلاقي
يشهد عليه عدم صحة سلب العبادة عن النكاح المأتي به تقربا **فان قلت** يصح في النكاح بقول مطلق انه عبادة لكن بعد التقييد بالوجه الخاص يصح انه عبادة
فيصح النكاح لوجه الله عبادة لا يصح سلب العبادة عنه بعد التقييد بهذا القيد فان قلت عدم صحة السلب مع التقييد لا يدل على الحقيقة الا ترى عدم صحة سلب الاسد
عن الرجل الشجاع مع ان الاسد ليس حقيقة فيه **قلنا** القيد انما هو للمحمول كما في المثال الذي ذكرت فعدم صحة السلب لا يدل على الحقيقة وان كان قيدا
للموضوع فهو لا يضر بدلالته على الحقيقة كما في عدم صحة سلب الانسان عن الرجل البليد فلا يخرج كونه حقيقة في القدر المشترك غاية ما في الباب ان ما لم يعد
للانقياد لا يطلق عليه بقول مطلق انه عبادة مطلقا بخلاف ما اعد له وفيما اعد للانقياد لا يسقط الا بقصد التقرب وفيما لم يعد للانقياد يمكن سقوط الامر بدون
قصد التقرب والمشهور ذكروا تعريفا اخر للعبادة والمعاملة فقالوا ان العبادة ما يشترط فيه النية وفيه انهم ان ارادوا من اشتراط التقرب في العبادة الاشتراط
ولو في الجملة ليشمل التعريف مثل ما ذكرنا فهو حق لكنه خلاف ظاهرهم لان ظاهر التعريف اشتراط التقرب على الاطلاق في العبادة وفي عدم الاشتراط
على الاطلاق في المعاملة وهو مستلزم لعدم انعكاس تعريف العبادة لانه لا يشمل الا ما كان معدا للاطاعة كالماهيات المخترعة لا مثل النكاح المأتي
بقصد التقرب نفسها مع انك عرفت ان العبادة حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وكذا يخرج مثل النكاح عن تعريف المعاملة للاحتياج فيه الى قصد التقرب من جهة
واحدة وليس يجب فيه النية على الاطلاق ومن جميع الجهات فلا ينعكس تعريفها ايضا الا ان يريدوا من قولهم المعاملة ما لا يحتاج الى قصد التقرب سلب
العموم لا عموم السلب بان كان غرضهم ان العبادة ما يحتاج اليه من جميع الجهات لا مع من ان لا يحتاج اليه اصلا او يحتاج اليه من جهة دون جهة اخرى فيدخل
مثل النكاح في تعريف المعاملة وينحصر الايراد بعدم الانعكاس تعريفها للعبادة لاحتياجها الى قصد القربة اما ان صحتها يحتاج اليه فهو حق لكنه لا
يظهر من اللفظ واما ان وجودها يحتاج اليه فهو باطل لتحقق ماهية العبادة بدون النية الا ان يقال ان الفاظ العبادة اسام للصحيحة لا اعم ثم ان الشهيد في القواعد
قسم الحكم الشرعي الى العبادة والمعاملة فقال ما حاصله ان الحكم الشرعي اما يشترط فيه النية او لا يشترط والاول عبادة والثاني معاملة ثم الاخير اما
ان لا يحتاج الى صيغة فهو من التبعات الشرعية كالحدود او يحتاج اليها من الطرفين فهو العقد والا فالايقاع وفيه ان الحكم الشرعي بنفسه لا ينقسم
الى العبادة والمعاملة بل المنقسم اليهما انما هو متعلق الحكم لا نفسه الا ان يريد من الحكم متعلقه وهو كما ترى وايضا مثل احكام الاطعمة والاشربة خارجة
عن هذا التقسيم فهو غير حاصر للمقسم **الجهة الثالثة** لا شك في توقف حصول الامتثال بالامر سواء كان تعبديا صرفا ام توصليا صرفا ام تعبديا وتوصليا
او ارتباطيا ام استقلاليا على قصد التقرب واما سقوط الامر ففي الاول والثالث يتوقف على نية التقرب ايضا بحيث لو اتى بالفعل من دون التقرب لزم
الاعادة وفي الثاني والرابع يسقط الامر بمجرد ايجاد الفعل في الخارج على اي نحو اتفق لكن في الاول منهما لا يعاقب على ترك قصد التقرب وفي الاخير منهما
يعاقب على تركه وان سقط الامر في الصورتين وحيث اختلف الاحكام في تلك الاقسام الاربعة فان علمنا بان الامر الوارد من الشرع من اي قسم منها عملنا بمقتضاها
وان ورد امر وشككنا في انه من اي قسم من تلك الاقسام الاربعة فلا بد لنا من ميزان نرجع اليه **فنقول** ان للشك صورا منها ما لو دار الامر الوارد في الشرع
بين الاقسام الاربعة بان علمنا بوجوب الامر بالوضوء مثلا وشككنا في انه من اي قسم من تلك الاقسام الاربعة وتحقيقها يحتاج الى بيان مقدمات **الاول**
اعلم ان مقتضى الاصل الاولي في هذه الصورة ان لا يكون الامر تعبديا صرفا ولا مركبا استقلاليا الا ان لوازمها سقوط الامر بمجرد ايجاد الفعل وان لم
يقصد التقرب ولازم التعبدي الصرف والمركب الارتباطي عدم سقوط الامر الا بقصد التقرب ومقتضى اصالة الاشتغال واستصحاب الامر عدم سقوط الامر
الا بقصد التقرب فاصالة نفي المركب الاستقلالي الى اصالة البرائة فان مرجعه الى تكليفين بخلاف القسمين الاخيرين فان مرجع كل منهما الى تكليف
واحد فيحكم بترجيح كون هذا الامر من القسمين الاخيرين اللذين لازمهما اشتراط قصد التقرب في سقوط الامر ولا بد حينئذ من الترجيح بين التعبدي الصرف
والمركب الارتباطي **فنقول** لا بد من ملاحظة الشيء الذي يحتمل كون هذا الامر مقدمة له حتى يكون مركبا ارتباطيا ويحتمل عدم كونه مقدمة له
بل واجبا مستقلا حتى يكون تعبديا صرفا فان كان ذلك الشيء مما امر به ايضا كما لو امر بالصلوة ثم بالوضوء وشككنا في ان الوضوء مقدمة للصلوة حتى يكون
مركبا ارتباطيا ام واجب تعبدي مستقل فلا بد من ملاحظة دليل ذلك الشيء اي الصلوة فان كان دليله لفظيا تعارض قاعدة الاشتغال بالصلوة المقتضية

فصل في ان توقف حصول الامتثال بالامر على قصد التقرب

يكون

لكون الوضوء مقدمة لها فيكون الوضوء مركبا ارتباطيا مع اطلاق الدليل اللفظي المقتضي لعدم كون الوضوء مقدمة لها وعدم اشتراطها فيكون تعبدا صرفا فيقدم الاطلاق على اصالة الاشتغال فنحكم بعدم كون الوضوء مقدمة للصلوة وانه واجب تعبدي وتوصلي ارتباطي وانكار ذلك الشيء مما لم يوجد اصلا بل كان وجوبه بمجرد احتمال فلا اصل في البين يرجح احد الطرفين فلا بد من التوقف **فان قلت** الاصل في البين موجود لان امر الوضوء وان كان مركبا ارتباطيا احتاج الى التفات الامر الى جهتي التعبد والتوصل معا بخلاف ما لو كان تعبديا صرفا فانه لا يحتاج الا الى الالتفات الى جهة واحدة هي التعبد فاصالة عدم الالتفات من الامر يوجب الحكم بانه تعبدي صرف **قلنا** هذا الاصل ليس بمعتبر عندنا هذا كله من حيث لزوم قصد التقرب وكل ما ذكرنا في جانب قصد التقربات هنا ايضا **فان قلت** بعد ثبوت اشتراط قصد التقرب لا يحتمل عدم اشتراط المباشرة اذ لا معنى لوجوب قصد التقرب الصوري مع عدم لزوم المباشرة فاشتراط قصد التقرب ملازم لاشتراط المباشرة النفسية **قلنا** لا ملازمة في البين اذ يمكن عقلا ان يامر المولى عبده بشيء ويقول لا يلزم عليك فيه قصد القربة والمباشرة النفسية وان يامر له ويقول مقصودي حصول ذلك الشيء فان اتى به بعض عبيدي سقط عنك ولكن كل من ياتي به من العبيد عوضا عنك لا بد له من قصد القربة وانت ان اتيت به لزم عليك ايضا قصد القربة والمباشرة النفسية وان يامره ويقول له ان اتى الغير به سقط عنك مطلقا ولكن ان اتيت به لزم عليك قصد القربة والحال الى الفسمين الاخيرين انفكاك المباشرة عن لزوم قصد التقرب كما ترى انه لو امر عبده بسقيه سقط عنه بفعل غيره مطلقا ولكنه ان اتى به وجب عليه قصد القربة وعدم الاشتراط بالمباشرة **المقام الثاني** في بيان مقتضى اللفظ في هذه الصورة من الشك **فاعلم** ان لصيغة الامر وضعين مادي وهو الوضع الاسمي المصدري اعني وضعه للمهية من حيث هي هي وهو وضع المهية لطلب ايجاد المهية وهذا الوضع الهيئي من حيث لزوم قصد القربة وعدمه مطلق فاللفظ لغة مدلوله ايجاد المهية سواء كان بقصد التقرب ام لا فاطلاق اللفظ بمقتضى الوضع اللغوي ينفي اشتراط القربة ويقتضي حصول الامتثال وسقوط الامر بمجرد حصول المهية لانه يدل على طلب المهية مطلقا من دون تقييد بالقربة فالحكم باشتراط القربة تقييد في اطلاق اللفظ واما من حيث المباشرة النفسية فمقتضى اطلاق اللفظ لزوم المباشرة النفسية اذ اللفظ بوضعه يدل على لزوم ايجاد المهية على المخاطب سواء اوجدها غيره ام لا فالحكم بسقوط الامر اذا اوجد المهية غير المخاطب تقييد في اطلاق اللفظ فظهر ان مقتضى الاطلاق اللفظي ومقتضى الوضع اللغوي عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة فاختلف جهة الوضع اللفظي لغة مع الاصل الاعتباري في جهة اشتراط القربة واما الوضع العرفي فالحق مطابقته مع الوضع اللغوي في الدلالة على عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة لاجل التبادر عرفا واصالة عدم النقل لكن بناء العرف والعقلاء على ان قصد القربة واجب مستقل عليحدة لا انه شرط للامتثال وسقوط الامر فهو معاقب على ترك قصد القربة وان سقط الامر وذلك لان شان العبد اطاعة مولاه فلا فرق بين الوضع اللغوي العرفي من جهة الدلالة اللفظية فحكم العرف لفظا كاللغة بلزوم المباشرة واشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط الامر وان حكم العرف والعقلاء من الخارج بوجوب قصد الطاعة وجوبا مستقلا فالعقلاء مطابقون مع الاصل الاعتباري في وجوب قصد القربة لكن الاصل الاعتباري يقتضي الوجوب الشرطي بمعنى عدم حصول الامتثال وسقوط الامر الا بقصد القربة والعقلاء واهل العرف انما يحكمون بوجوبه مستقلا لا بكونه شرطا في حصول الامتثال وسقوط الامر فالعرف مطابق لفظا مع الوضع اللفظي لغة من حيث عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة وحكم العرف مع ذلك بوجوب قصد القربة لا بناء على اشتراطه في حصول الامتثال فالوضع العرفي مثل الوضع اللغوي في تعارضه مع الاصل الاعتباري في اشتراط القربة وعدمه وحيث كان مقتضى القواعد اللفظية مخالفا للاصل الاعتباري كان المدار على اللفظ ما لم يرد دليل شرعي عام على خلاف ما اقتضاه اللفظ وهو لزوم المباشرة وعدم لزوم المباشرة وعدم لزوم قصد التقرب ام لم يرد على خلافه دليل فيحكم بمقتضى اللفظ حتى يثبت خلافه من الشرع والحق انه لم يرد من الشرع دليل على خلاف اللفظ بان تكون قاعدة كلية نعمل بها بمجرد ورود امر لفظي من الشارع وعلى من يدعي ذلك الاثبات **فان قلت** لم نجد في الشريعة ما لزم فيه المباشرة لا قصد القربة بل كل ما لزم فيه المباشرة لزم قصد القربة وكل ما لزم فيه قصد القربة لم يلزم فيه المباشرة فالمنفكيات ينفي بتلك القاعدة الكلية المستفادة من الاستقراء وبعد ملاحظة هذه الكلية حصل التعارض بين الاطلاقين المقتضي احدهما اللزوم قصد القربة والاخر لعدم لزوم المباشرة فلا بد من اخذ احد الاطلاقين وطرح الاخر او طرحهما معا فان طرحناهما معا رجعنا الى الاصل الاعتباري ومقتضاه لزوم قصد القربة والمباشرة معا كما مر في المقام الاول فان رجحنا الاطلاق المقتضي للزوم المباشرة النفسية بالنسبة الى الاطلاق المقتضي لعدم لزوم قصد القربة لاجل اشتهار ضمير الخطاب في افعل الدال على لزوم اتيان المخاطب بنفسه فلا بد لنا من طرح الاطلاق الاخر والحكم بلزوم القربة للكلية المذكورة فما معنى القول بالصحة وسقوط الامر بلا تقرب **قلنا** الاستقراء المذكور ممنوع على مذهبنا اكثر الواجبات التعبدية من هذا الباب لعدم ورود الدليل الخاص فيها على لزوم قصد القربة **والحاصل** ان الدليل على لزوم قصد القربة في الاوامر عند الشك بحيث يكون ذلك اما العقل فلا دلالة له فيه اصلا واما الاجماع فهو ممنوع واما الاية الكريمة اطيعوا الله واطيعوا الرسول بناء على عدم صدق الاطاعة عرفا الا مع قصد القربة اذ لا يسمى مجرد الاتيان بالشيء وان لم يكن لاجل امر المولى اطاعة **ففيها** اولا لزوم الدور لان للاطاعة معنيين احدهما الاتيان بالمامور به بقصد الامتثال بامر المولى وثانيهما ان يراد بالاطاعة عدم المخالفة بان ياتي المامور به كما امر به كيفية وكمية فان امره وجوبا اتى به وجوبا وان ندبه فندبا وان نهاه انتهى ان نهاه تحريما فتحريما وان نزهه فتنزيها

الاستدلال بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والجواب عنه

ومن لوازم هذا المعنى انه لو امره بشيء فان تركه راسا تحقق عدم الاطاعة وان اتى به بقصد الامتثال والتقرب فهو قابل لصدق المخالفة ولصدق عدم المخالفة ولا تناقض اذ لا بد من ملاحظة امر الامر بهذا الشيء فان امره به على وجه التقرب بان وجب عليه القربة في الاتيان وشرطها في الامتثال صدق المخالفة وعدم الاطاعة وان امره وما بنائه بايّ وجه اتفق صدق عدم المخالفة فصدق المخالفة موقوف على ملاحظة امر الامر في انه هل شرط القربة في الاتيان بالمامور به ام لا فوجوب امر اطيعوا لهذا المعنى موقوف على وجود جهة القربة وشرط الامر اياها في الاتيان والمراد من الاطاعة في الاية الشريفة هو المعنى الاخير الذي يصدق في بعض الصور مع عدم قصد القربة ايضا وذلك لان امر اطيعوا شامل لكل الاحكام التي منها النواهي ولا ريب ان المراد من النواهي في اكثرها مجرد حصول الترك ونفس ان لا يفعل الذي يحصل بغير قصد التقرب ايضا واذا كان المراد من امر اطيعوا اعم من النواهي لا خصوص الاوامر فقط حتى يلزم تخصيص الاكثر فلا بد من حمله على المعنى الثاني حتى يصدق في النواهي التي لا يلاحظ فيها الا نفس ان لا يفعل واذا ثبت ان المراد من الاية المعنى الثاني وان توجه الامر بالمعنى الثاني موقوف على جهة التقرب واشتراطه في المامور به فلو توقف وجود التقرب في المامور به على توجه امر اطيعوا لزم الدور وسلمنا كون المراد المعنى الاول لكن غاية ما في الباب كون قصد القربة واجبا نفسيا ولا يلزم من ذلك توقف سقوط الامر عليه الا ان يجعل وجوب الاطاعة وجوبا غيريا او شرطيا بان يجعل الاية الكريمة مبينة لاشتراط قصد القربة وهما خلاف الاصل اذ الامر حقيقة في الوجوب النفسي سلمنا ولكن النسبة بين قولنا صل واطيعوا عموم وخصوص مطلق لان اطيعوا يشمل الصلوة وغيرها وصل فلا بد من ترجيح الاخص وهو صل الدال باطلاقه على عدم اشتراط القربة ولكن في الجواب الاخير كلام اذ النسبة عموم من وجه من وجهين **الاول** ان اطلاق صل شامل بالنسبة الى نية التقرب وعدمها وستر العورة وعدمه واستقبال القبلة وعدمه واطيعوا شامل للصلوة وغيرها من الصوم وغيره فاطلاق صل لا معارض له من جهة الاية في اقتضاء عدم اشتراط ستر العورة في الصلوة واطلاق اطيعوا لا معارض له بالنسبة الى اشتراط الاطاعة في الصوم واما اشتراط القربة في الصلوة فقد تعارض فيه صل واطيعوا **الثاني** ان الصلوة يتصف بالقربة بحكم باجزائه ولا دخل لصل فيه واذا كانت النسبة عموما من وجه فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية ونحن نقول ان العرف يفهم ورود اطيعوا عند التعارض بل لو سلمنا كون صل اخص مطلقا قلنا العرف يقدم اطيعوا الفهم العرف **واما قوله تعالى** وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والدين بمعنى القصد باتفاق المفسرين **فنقول** كل ما يشك فيه في كونه تعبديا صرفا فلم قلنا ان هذا الامر من الاوامر وكل امر من الاوامر يجب خلوص القصد فيه لتلك الاية الشريفة فيه ولا ان ضمير لغائب في امروا يحتمل رجوعه الى الامم السابقة بل في سابق الاية اهل الكتاب مذكور ولا دليل على اشتراكنا معهم في التكليف **فان قلت** الدليل الاستصحاب **قلنا** لا يجري الاستصحاب هنا للقطع بنسخ العبادات المامور بها على الامم السالفة وبعد ذهاب الامر به ذهب لزوم قصد القربة اذ ذلك لتكليف فرع بقاء المامور به وايضا سلمنا جريان الاستصحاب للشك في النسخ لكن غلبة وجود النسخ في العبادات المشكوك فيها لزوم التقرب يوهن حجية هذا الاستصحاب في مثل ما نحن فيه ولا تم حجية هنا وثانيا سلمنا تعلق الخطاب بالامم السابقة لكن يحتمل تعلقه بطائفة خاصة منا كالمعصومين ولا يلزم من ذلك التجوز في الضمير نظرا الى وضعه للمبهمات وفي اي فرد استعمل من الجمع كان حقيقة **فان قلت** اذا كان كذلك يثبت هذا التكليف لنا ايضا بالاجماع على الاشتراك في التكليف **قلنا** القدر المسلم من الاجماع على الاشتراك هو صورة تعلق التكليف بالخاصة ولا اجماع على الاشتراك مع المعصومين واما غلبة الاشتراك مع المعصومين في التكاليف فلا يفيد الظن في اللفظ الدال على عدم لزوم قصد القربة ومنشا هذا الايراد من الاجمال في الاية الشريفة وثالثا سلمنا عدم الاجمال وتعلق الخطاب بالحاضرين لكنه يحتمل كون الامر اللازم فيه الاخلاص امرا واحدا معهودا اذ لم يقل في الاية وما امروا بامر الا بشيء وهو ان يعبدوا الله مخلصين له الدين وانما الدال على عموم الامر حذف المتعلق وهو انما يفيد العموم حيث لا عهد ولا شبهة للعهدية وههنا الشبهة موجودة وهي ظهور الاية الكريمة في الامر المعهود سيما بملاحظة قوله تعالى بعد ذلك يقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة تبيينا للمامور به ورابعا سلمنا التعلق بالجميع وعدم المعهودية لكن ظاهر الاية الشريفة خلاف الاجماع اذ ظاهرها انحصار الغرض في الاوامر في مجرد التعبد وذلك يوجب انحصار الاوامر الشرعية في التعبدي الصرف وهو خلاف الاجماع فلا بد من صرفها عن ظاهرها وحملها على المعنى المجازي ولا قرينة معينة لاحد المجازات المتصورة فهي مجملة وخامسا ان الدليل اخص من المدعى اذ غاية ما ثبت من الاية الشريفة القربة في الواجبات من الاوامر لان الوجوب لازم الحصر كونها في الاية واما الاوامر الندبية فلا دلالة في الاية على اثبات اشتراط القربة فيها مع ان المدعى اثبات الشرطية في مطلق الاوامر الوجوبية والندبية **فان قلت** نتم المطلب بالاجماع المركب **قلنا** ان وجود الاجماع المركب ممنوع وعلى فرض وجوده يمكن قلبه **فنقول** لا يشترط القربة في الندب باطلاق اللفظ فكذا في الوجوب للاجماع المركب الا ان يقال بان الاية الشريفة اقوى لكونها نصا بالنسبة الى ظاهر اللفظ فتقدم فيتم بذلك الاجماع المركب فلا يمكن القلب **واما السنة** كقوله انما الاعمال بالنيات ونحوه مما في معناه من النص الحاكم بانه لا عمل الا بنية وجه الدلالة ان مدلول قولنا لا عمل ... نفي الجنس الذات ولا ريب ان الحمل على المعنى الحقيقي اعني نفي الذات بالنسبة الى العمل الغير المقرون بالنية غير صحيح فلا بد من ارتكاب المجاز وهو متعدد لامكان الحمل على نفي الصحة وعلى نفي الثواب وعلى نفي الكمال ولا ريب ان الاول اقرب الى المعنى الحقيقي لمشاركته معه في انتفاء الصحة والثواب والكمال واما نفي الكمال فلا يلازم نفي الصحة والثواب ونفي الثواب لا يلازم نفي الصحة وان يستلزم نفي الكمال فيكون الاول اقرب الى نفي الذات لمشاركته معه في نفي جميع الفوائد ومنها الصحة فذلك الرواية على عدم الصحة بغير قصد القربة ويقولون وجه الدلالة انه بعد حمله تساوي المجازات انهم اختلفوا فيما اذا ورد نفي الجنس على فعل ...

الوجه الثاني قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين

الاستدلال بالسنة

في استدلالهم بالسنة

هو مبين مطلقا ام مجمل مطلقا او التفصيل بين الشرع واللغة بالتفصيل الذي سيجيء انشاء الله **فنقول** في تلك المسئلة بعد عدم امكان الحمل على الحقيقة بالبناء على
الاطلاق حتى في صورة تعدد المجازات وتساويها بالنظر الى دليل الحكمة الحاكم بان المراد نفي كل الفوايد اذا تساوت وتحذرا من لزوم الاغراء بالجهل واذا حملنا
على كل الفوائد لدليل الحكمة فلازمه نفي الصحة فيما نحن فيه **والحاصل** ان النص محمول على نفي الصحة بعد التنبيه سواء جعلنا من باب الحمل على اقرب المجازات
او حملنا اللفظ على نفي جميع المجازات المساوية لدليل الحكمة **وفيه** ان الاقرب الاعتباري بين المجازات وان كان هو نفي الصحة لكن الاقرب العرفي فيما هو
نفي الثواب فانه يتسبق الى الاذهان من تلك التراكيب بعد العلم بارادة المعنى الحقيقي واذا تعارض الاقرب العرفي مع الاعتباري فالعرفي مقدم بل لا اعتبار عندنا
بالاقرب الاعتباري اصلا وان خلا عن المعارض سلمنا عدم قرينية نفي الثواب فلا اقل من التساوي فيتوقف فيصير الرواية مجملة ودليل الحكمة ليس تاما اذ المقصود من
الكلام قد يكون هو الاجمال نحو جائني رجل فلا يمكن مع التساوي الحمل على الجميع لدليل الحكمة سلمنا اقربية نفي الصحة عرفا واعتبارا بالذات لكن الحمل
عليه مستلزم لتخصيص الاكثر بالنسبة الى لفظ العمل في مثل قولنا لا عمل الا بنية لان صحة المعاملات غير مشروطة بالنية فلا بد من اخراجها من لفظ العمل وتخصيصه
بالعبادات وهو مجاز اخر زايد على ارتكاب المجاز في نفي الجنس ويكون الحمل على نفي الثواب ارجح لعدم استلزامه هذا المحذور الزايد فهو وان كان مرجوحا بالذات
لكنه في المقام ارجح بالعرض فالحمل عليه اولى من الحمل على نفي الصحة سلمنا عدم صيرورة نفي الثواب بسبب ذلك ارجح من نفي الصحة فلا اقل من التساوي
فيجيء الاجمال سلمنا كل ذلك لكن مدلول النص هو عدم صحة العمل بلا نية والنية هي مطلق القصد لا خصوصية القربة فالمستفاد من النص بطلان العمل
اذا كان بغير قصد وشعور ولا دخل لذلك فيما نحن فيه وهو اشتراط قصد القربة الا ان يدعى انصراف لفظ النية الى نية التقرب وهو الحق فظهر ان الحق
عدم وجود قاعدة كلية شرعية موجبة للحكم باشتراط القربة عند الشك بل المرجع ظاهر اللفظ الخالي عن المعارض وهي اشتراط المباشرة دون القربة
الا ان يقال ان الحق هو الاشتراط بقصد القربة عند الشك لا لتلك الادلة بل لذهاب الاكثر والاجماعات المنقولة في هذا الباب المؤيدة بما مر
من الكتاب والسنة وان امكن المناقشة في دلالتهما كما مر ولو سلمنا عدم استقلال ذهاب الاكثر والاجماعات المنقولة لاثبات المطلب فلا اقل من تعارضهما
مع الاصل اللفظي المقتضي لعدم اشتراط القربة وتساقطهما من البين فيرجع الى الاصل الاعتباري وقد مر في المقام الاول ان مقتضاه لزوم المباشرة والقربة
معا فهو الحق والمتبع ومنها ما لو علم بعد ورود الامر من الشارع بوجود مصلحة ماوراء التعبد وشك في وجود جهة التعبد فيه بان علمنا بوجود جهة التوصل
وشككنا في وجود جهة التعبد **فاعلم** ان التوصل الذي فرضنا العلم بوجوده في تلك الصورة قسمان احدهما ان يوجد المصلحة لا في نفس المامور به بل في
شيء اخر يكون هذا الامر لاجل التوصل اليه كالغسل المامور به للتوصل الى الصلوة هي المطلوب بالذات وثانيهما ان يكون المصلحة في نفس ذلك المامور
به لكن لا يكون هيهنا شيء اخر مامور به يكون الامر بهذا للتوصل اليه بل المصلحة المطلوبة موجودة فيه كالسقي المامور به فان له جهة توصلية لانا
لو اتي به غير المخاطب او هو اتي به لا بقصد التقرب سقط الامر ومع ذلك ليس الامر به مقدمة للوصول الى شيء اخر مامور به ومطلوب بالذات كالمثال الاول
فلا تتوهم ان المراد بالتوصل هو المقدمية ليس الا بل التوصل قسمان مقدمي غيري وغير مقدمي نفسي اذا ظهر لك ذلك فاعلم ان تلك الصورة من الشك على
اقسام **القسم الاول** ان يعلم كون التوصل مقدميا **والثاني** ان يعلم كونه نفسيا **والثالث** ان يشك في كونه مقدميا ام نفسيا وفي كل
تلك الاقسام الثلثة حصل الشك في وجود جهة التعبد بعد العلم بوجود جهة التوصل اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان القسم الاول على اقسام اربعة من
الامر المتعلق بهذا الشيء مع الامر المتعلق بذي المقدمة اما لفظيان او لبيان او مختلفان ومقتضى الاصل في المسئلة مع قطع النظر عن الادلة الواردة
اللفظية والشرعية في كل تلك الاقسام الاربعة هو وجود جهة التعبد في تلك المقدمة المامور بها فيكون عبادة كالوضوء لا معاملة كغسل الثوب
وذلك لاصالة بقاء الامر المقدمي والامر الذي هو ذو المقدمة واصالة الاشتغال بهما حتى ياتي المكلف بتلك المقدمة بقصد القربة فتلك الاصول الاربعة في
الصور الاربع يقتضي وجود جهة التعبد في الواجب التوصلي المقدمي واما من حيث الدليل اللفظي الوارد وعدمه اما في اللبيين من الاربعة فلا معارض
للاصل فيحكم بلزوم المباشرة وقصد القربة واما فيما اذا كان الامر المقدمي لبيا والامر بذي المقدمة لفظيا فيطرح في جانب المقدمة مقتضى الاصل
وهو المباشرة وقصد القربة فلا يلزم شيء من الامرين فيها وذلك لان قاعدة الاشتغال واستصحاب الامر في كل من الامر المقدمي وذي المقدمة وان كانا يقتضيان
وجود الامرين اعني المباشرة والقربة الا ان الاطلاق الامر اللفظي في جانب ذي المقدمة كما ينفي مقدمية هذا المامور به التوصلي ولزوم المباشرة على فرض
مقدميته ولزوم قصد القربة على فرض لزوم المباشرة لكن قطعنا باصل المقدمية وبتوقف وجود ذي المقدمة على وجوده من الخارج بالفرض
بقي عدم لزوم المباشرة وقصد القربة بعد اصل المقدمية بحالهما واما في عكس المذكور فمقتضى اطلاق اللفظ الموجود في المقدمي لزوم المباشرة وعدم
لزوم قصد القربة ولا معارض لاطلاق اللفظ الا استصحاب الامر بذي المقدمة واصالة الاشتغال به وهما لا يعارضان وجود الاطلاق اللفظي واما فيما اذا كانا
اللفظيين كما لو قال توضأ وصل فمقتضى اطلاق صل المباشرة بها وعدم لزوم القربة فيها ومقتضى توضأ لزوم المباشرة وعدم لزوم القربة فيه فمقتضى
الاطلاقين معا عدم لزوم قصد القربة ولا تعارض للفظين من تلك الجهة ومقتضى اطلاق توضأ لزوم المباشرة بالوضوء ومقتضى اطلاق صل عدم
لزوم المباشرة بالوضوء فتعارضا من تلك الجهة اعني لزوم المباشرة بالمقدمية وعدمه فان وجد مرجح عملنا به والا اطرحنا اللفظين ورجعنا الى الاصل الاعتباري

فيكون الامر على بعض وراء المصلحة في جهة التعبد

مغلوبان بعد وجود
الاطلاق م

في الامر التوصلي

المقتضي للزوم المباشرة ولا يبعد عند ترجيح اطلاق توضأ بالنسبة الى اطلاق الصلوة في لزوم المباشرة بالوضوء بنفسه كما في صورة التساقط والرجوع الى الاصل

واما القسم الثاني من الاقسام الثلثة وهو ما علم فيه بكون التوصل نفسيا فالاصل فيه هو ما مر في القسم الاول من لزوم المباشرة وقصد القربة من حيث الدليل الوارد بلا لحاظ فان كان الدليل الوارد لبيا فالاصل بحاله لسلامته عن المعارض ولفظيا ارتفع لزوم قصد القربة لاطلاق اللفظ وبقي لزوم المباشرة بحاله **واما القسم الثالث** المشكوك فيه كون التوصل مقدميا او نفسيا مع الشك في وجود جهة التعبد فالشان فيه اثبات ان المحتوح الحاق هذا القسم بالمقدمي بالنفسي بعد ثبوت ذلك فالحكم ظ مما مر **فنقول** ان ما يحتمل كون المامور به مقدمة له اما ان يكون هو لفظيا مع ذلك الامر التوصلي او يكون كلاهما لبيين او يكونا مختلفين فان كانا لبيين فالحق الحاق الامر المشكوك بالتوصلي المقدمي لاصالة الاشتغال بما يحتمل كون ذلك المامور به التوصلي توصليا نفسيا الخارج تركه بنفسه عقابا كما في زمان ما يحتمل كون هذا مقدمة له فيكون عنده كلهما عقابا ان يختلف ما اذا كان مقدميا بحيث ثبت بالدليل لفظي كون هذا الواجب التوصلي مقدميا فحكمه حكم ما لو علم بالمقدمية بدليل اجتهادي فما ذكرنا سابقا في البيان ات هنا بعينه وان كانا لفظيين او مختلفين فالحق الحاقه بالتوصلي النفسي واما اذا كان الامر التوصلي لفظيا سواء كان الاخر لفظيا ام لبيا فوجه الحكم بالنفسية ظهور الامر اللفظي فيها واما اذا كان الامر التوصلي لبيا والاخر لفظيا فوجه الحكم بالنفسية ان اطلاق لفظ الامر في الاخر ينفي مقدمية ذلك الواجب له واذا لم تكن مقدمة له يكون وجوبه نفسيا واذا ثبت النفسية فالتميز بين كونه عبادة او معاملة يعلم مما سبق في حكم الامر التوصلي المعلوم نفسيته اجتهادا **هذا كله** من اول تلك الصور الى هنا انما كان من حيث الاصل الاصيل والدليل اللفظي فهل فيما كان اللفظ معارضا للاصل من جهة لزوم التقرب دليل شرعي يقتضي لزوم قصد القربة كلية عند الشك ام لا وقد عرفت عدم دلالة اية الاخلاص والاخبار عليه وان منصرفها انما هو نفي الثواب ما تواه من انصراف مثل قوله لا صلوة الا بطهور الى نفي الصحة فانما هو لاجل انصراف المامور به المنفي من حيث هو الى الصحيح بخلاف مثل لا عمل ونحوه من الافعال للتعويض ولكن الانصاف في مقام التفصيل بان يقال ان كان المشكوك من الافعال الغير العادية سواء كان من الماهيات المخترعة ام لا لزوم قصد القربة وطرح مقتضى اللفظ لظهور عبائر الاصحاب والاجماعات المنقولة وفهم العرف من هذا التكليف كون المقصود جهة التعبد والانقياد بل الذي قلنا في الصورة الاولى من ورود الدليل الشرعي على خلاف مقتضى اللفظ انما هو لبعض في غير العباديات واما في العباديات فلا دليل هنا وفي الصورة الاولى على نفي مقتضى اللفظ فيعمل بمقتضى اللفظ من عدم لزوم القربة نعم في غير العباديات الدليل موجود كما عرفت ولو سلمنا عدم مقاومته لما مر لطرح الدليل اللفظي لقلنا غايته في الباب تعارض المذكورات مع الاصل اللفظي وتساقطهما فيرجع الى الاصل الاصيل وهو حاكم بلزوم القربة ومنها ما لو علم بوجود جهة التعبد ولزوم قصد القربة والمباشرة وشك في وجود جهة اخرى وهو على اقسام اما ان نعلم كون الواجب نفسيا كالصلوة وليس مقدمة لواجب اخر ولكن الشك مع ذلك في كونه توصليا بمعنى انه لا نعلم ان هذا الواجب لا داعي الا الاطاعة والانقياد ام له حسن ذاتي ومصلحة سوى تلك الجهة كان يكون حسنا بالذات كالصدق والحاصل ان الاطاعة من حيث هي حسنة فقد يكون الامر بالشيء لاجل مجرد الاطاعة والانقياد ولا حسن ذاتيا له لكنه لما كان تم في الانقياد اختص الاطاعة من بين الافعال بالامر به دون غيره وقد يكون للشيء مضافا الى تلك الجهة حسن ذاتي والشك فيما نحن فيه انما هو في ان هذا الواجب المعلوم نفسيته وعدم مقدميته هل له مصلحة سوى جهة الاطاعة ام هو محض في تلك الجهة الثاني ان لا يعلم كون الواجب نفسيا بل احتمل كونه مقدمة لواجب اخر كان يكون مثل الوضوء وهذا قسمان احدهما ان يكون الشك في كونه مقدميا لاجل الشك في وجود المصلحة سوى جهة التعبد بحيث لو علمنا بوجودها لعلمنا بمقدمية الواجب وثانيهما ان يكون لنا علم بكونه مقدميا بعد العلم بوجود المصلحة لنهم مفقودا فيكون الشك من جهتين الشك في اصل وجود المصلحة سوى جهة التعبد وعلى فرضه الشك في كونه مقدميا ام نفسيا اذا عرفت تلك الاقسام **ففي القسم الاول** لا اصل يقتضي الحكم باحد الطرفين ولا ثمرة عملا للبحث في البين وفي القسمين الاخيرين مقتضى اصل البرائة بل واصالة الاشتغال واستصحاب الامر الموجود في جانب الامر الذي يحتمل كونه ذا المقدمة ان يكون هذا الواجب مقدميا لا نفسيا فان لم يكن معارض لتلك الاصول من جانب اللفظ علمنا بها بالامر المقدمي المعلوم مقدميته وان وجد دليل لفظي في الطرفين او في احدهما فمقتضى اطلاق اللفظ وظاهره النفسية فيعمل بمقتضى اللفظ ويطرح مقتضى الاصول فان كان الامر لفظيا ام لبيا فوجه الحكم بكون الواجب المشكوك نفسيا لا مقدميا ظهور اللفظ في ذلك وان كان لبيا والاخر لفظيا فوجه كونه نفسيا نفي لفظ الاخر مقدمية هذا الواجب له فيكون نفسيا لكن بعد الحكم بالنفسية في القسمين الاخيرين عند وجود اللفظ يختلف الحكم فيهما ففي القسم الاول منهما اذا حكم بالنفسية حكم بعدم وجود مصلحة سوى جهة التعبد اذ المفروض انها لو وجدت لكانت مقدمية وقد قلنا انه ليس بمقدمي بل هو نفسي بخلاف القسم الاخير فلا يحكم فيه بعدم وجود المصلحة بعد الحكم بالنفسية اذ لعله نفسي والمصلحة الزائدة موجودة فيه وان لم يكن مقدميا واذا ثبت الحاق المشكوك بالمقدمي او النفسي فاجر فيه حكمهما فانظر انه كان الواجب المشكوك لبيا فانوا القربة وباشره بنفسك وان كان لفظيا فيلزم عليك الاخذ منهما دون الاول **واما المقدمة الثانية** ففيها مقامان **الاول** في بيان معنى الصحة والفساد عند الفقهاء والمتكلمين فعن المتكلمين ان الصحة في العبادات هي موافقة الامتثال للشريعة والصحيح عندهم ما وافق الامر وعن الفقهاء ان صحيح العبادة ما اسقط القضاء وفرقوا بين المعنيين بان من صلى بظن الطهارة ثم انكشف خلافه على عدم الصحيح

في ان الامر التوصلي لفظي ام لبي

في معنى الصحة والفساد

في معنى الصحة والفساد

في بيان النسبة بين الصحيح عند المتكلمين والفقهاء

عند المتكلم دون الفقيه لان صلوته موافقة للامر الشرعي وغير مسقط القضاء **واعلم** ان كون النسبة اعم مطلقا كما قالوا انما يتم اذا اريد بالامر الشرعي في تعريف
المتكلمين مطلق الامر ولو ظاهرا او اريد من اسقاط القضاء في تعريف الفقهاء اسقاطه ولو شأنا حتى يتحد الصحيح عند المتكلم على المثال المذكور دون الصحيح عند الفقهاء العضا
الفقهاء واما لو اريد في الاول عن موافقة الامر موافقة الامر الواقعي ومن الاخر اسقاط القضاء فعلا فالنسبة بينهما التساوي وكذا لو اريد من موافقة
الامر في الجملة اعم من الواقعي والظاهري ومن اسقاط القضاء اسقاطه في الجملة اعم من اسقاط القضاء المامور به الواقعي والظاهري فلو اريد من موافقة الامر خصوص
الامر الواقعي ومن اسقاط القضاء اسقاطه في الجملة صارت النسبة بالعكس فيصدق في المثال المذكور الصحيح عند الفقهاء دون المتكلمين فتعين الاحتمال الاول
والحاصل ان الاحتمالات بعد ارادة الواقعي في المقامين وارادة الظاهري بمعنى في الجملة فيهما وارادة الواقعي في تعريف المتكلم والاعم في تعريف
الفقهاء وعكس ذلك ولا يتم ما ذكروه من النسبة الا في الاخير **ثم المراد** مما اسقط القضاء اما ما لم يجب معه القضاء الشامل لما لم يكن معه قضاء اصلا
فيشمل صحيح العبد واما ما يسقط معه القضاء بالفعل اي ماله قضاء شرعا وسقط باتيانه صحيحا واما من شأنه اسقاط القضاء والفاسد كل من التعاريف
مقابل للصحيح لا سبيل الى الاول لانتقاض طرده بفاسد العبد وانتقاض الفاسد بمقابله بفاسد العبد نعم لكن عكسا ولا الى الثاني اذ المراد من
اسقاط القضاء الفعلي اما اسقاط لزوم القضاء او اسقاط ندب القضاء او اسقاط القضاء الاعم منهما بحيث لا يلزم معه قضاء ندبا ولا لزوما بان يسقط لزوم
القضاء وندبه معا بالفعل او اسقاط احد الامرين والكل فاسد **اما الاول** فلانتقاضه عكسا بصحيح النوافل اليومية فانه مسقط لندب القضاء
لا للزومه **واما الثاني** فلانتقاضه عكسا بصحيح الفرائض فانه مسقط للزوم القضاء لا ندبه **واما الثالث** فلانتقاضه عكسا بصحيح الفرائض
النوافل معا اذ كل منهما انما يسقط احد الامرين ولا يسقط كل منهما كلا من الامرين معا **واما الرابع** فلانتقاضه بصحيح العبد عكسا في تعريف الصحيح
وطردا في تعريف الفاسد مقابله فانها لا يسقط شيئا من الامرين اذ لا قضاء لها اصلا فعلا حتى يحصل الاسقاط الفعلي لاحد الامرين فتعين الاخير
من الثلثة وهو ما من شأنه سقوطه فيشمل صحيح العبد ولا نقض فيه طردا وعكسا ثم ان ههنا تنبيهات **الاول** هل النزاع بين الفقهاء والمتكلمين في
العبادات في بيان لفظ الصحة في اصطلاحهم فكل اصطلح الصحة في العبادة على معنى اذ كل منهما يريد بيان مصطلح المتشرعة في لفظ صحة العبادة ام النزاع ليس في معنى
اللفظ حتى يصير النزاع في الموضوع المستنبط بل في امر معنوي احتمالان **الاول** ان يكون النزاع في معنى لفظ صحة العبادة **والثاني** ان يكون الطرفان متفقين
على ان الصحة هي ترتب الاثر لكن المتكلم يقول ان اثر العبادة موافقة الامتثال للشريعة لان الحسن والقبح بالاعتبارات مع مدخلية العلم والجهل ولازم
ذلك التصوب فلا يكون حكم واقعي الا ما اعتقده المكلف حكما فلا حكم غيره حتى يمكن موافقة اعتقاد المكلف اياه او مخالفته معه حتى يمكن الاسئلة
بعد كشف مخالفة ما اتى به مع التكليف الواقعي فلا اثر للعبادة الا موافقة الامر وليس اسقاط القضاء اثر الصحة العبادة اذ لا يتصور للامر قضاء بان يكون
الامر الفائت في القضاء اسئلة كالمافات اذ لا فوت حتى يستدرك بل الامر الاخر امر جديد مستقل والفقهاء يقولون ان الحسن والقبح ذاتيان او بالوجوه
الاعتبارات من غير مدخلية العلم والجهل فيكون لنا تكليف واقعي وظاهري واذا اتى المكلف بالظاهري وانكشف مخالفة الواقع لزم عليه سدة
الواقع فاثر العبادة وصحتها اسقاط القضاء اساسا فيرجع النزاع الى مسئلة اعتبارية حسن الاشياء وعدمها **الثالث** ان يريد المتكلم من موافقة الامتثال
كون العبادة مقبولة ومراد الفقهاء من اسقاط القضاء عدم لزوم المقبولية في صدق الصحة فيكون نزاعهم حقيقة في اللفظ ايضا فالمتكلم على ان الصحة في العبادة
مقبولية العبادة وهي موقوفة على وجود مرتبة كمال للعبادة زائدة عن اسقاط القضاء والفقهاء على ان الصحة في العبادة يكفي في صدقها مجرد كون الفعل مسقطا
للقضاء وان لم يكن معه كمال موجب للمقبولية **الرابع** ان الطائفتين متفقتان على ان صحة العبادة ترتب الاثر لكن المتكلم يقول ان الاثر حصول الاطاعة
وانه لا اثر للعبادة بدون حصول الامتثال الموقوف على قصد القربة لاشتراط صحة العبادة بقصد القربة والفقهاء يقولون اثر العبادة مجرد سقوط القضاء
حصول الاطاعة نظرا الى عدم اشتراط صحة العبادة بقصد القربة فيرجع النزاع الى اشتراط قصد القربة في صحة العبادة وعدمه فالمتكلم على الاشتراط و
الفقهاء اذا ظهرت لك ذلك **فالثمرة** التي ذكروها في الصلوة بظن الطهارة انما تصح على الاحتمالين الاولين دون الاخيرين اذ على الثالث ان الصحيح هو ما يطلق النزاع في
على المقبول او على مطلق ما اسقط القضاء وان لم يكن مقبولا فلا معنى لجعل الصلوة بظن الطهارة مع كشف الفساد ثمرة اذ هذه الصلوة يمكن ان يكون مقبولة
كما اذا كانت مع الخضوع والخشوع ويمكن ان يكون غير مقبولة فالمقبولية وعدمها يجتمع مع كل من القولين فلا يصير ثمرة للنزاع وكذا على الاحتمال
الرابع بل على الثالث يصدق الصحيح على صلوة مسقطة للقضاء وغير مقبولة دون الصحيح عند المتكلم مع انهم جعلوا الصحيح عند الفقهاء اخص مطلقا وكذا على الرابع عند الفقهاء
يصدق الصحيح عند الفقهاء وعلى صلوة خالية عن قصد القربة مسقطة للقضاء لعدم اشتراطهم القربة في الصحة على فرض دون الصحيح عند المتكلم فيكون صحيح الفقهاء
اعم مع انهم جعلوا اخص مطلقا **واعلم** انه على الاحتمالات الثلثة الاول في تحرير محل النزاع في بيان الصحة في العبادة الحق مع الفقهاء واما على الاخير فالحق مع المتكلم مسئلة
ولكن الكلام في ان النزاع في اي من الاحتمالات **فاعلم** ان الحق عدم كون الاخير محلا للنزاع اذ لا نزاع بين العلماء في عدم اشتراط القربة في صحة العبادة
وقد مر ان الاكثر على الاشتراط وايضا يلزم على عدم صحة الثمرة التي ذكروها وايضا يلزم اعمية الصحيح للفقهاء مطلقا مع انهم جعلوا اخص مطلقا وكذا الثالث انعكاس النسبة
الاخيرين يبقى الاولان ولكل جهة ترجيح ومرجوحية فظاهر كلمات الاصحاب ان النزاع في معنى لفظ الصحة والفساد ومن البعيد نزاع المتكلم في اللفظ فالوجها اي يلزم

متعارضًا لكن الحق كون النزاع في المعنى الاول لا استلزام كون المتكلمين قائلين بان حسن الاشياء وقبحها كلاهما بين المتكلمين فكيف يكون قول كلهم
واحدا من تلك الاقوال سيما اردئها **الثاني** هل النزاع في معنى صحة العبادة بالمعنى الاخص او في العبادة بالمعنى الاعم وعلى الاخير فصحيح النكاح عند الفقهاء
ما اسقط التدارك بعد اتيانها والا فلا قضاء مصطلحا لما له جهة معاملة ظاهر الحق الاول لوجوه **الاول** ظواهر كلمات الاصحاب والثاني لزوم كون
النكاح الواجب لو اوقع لا بقصد القربة صحيحا بالمعنى المصطلح عند الفقهاء لان النكاح له جهة عبادة فتلك العبادة يصدق عليها انها مسقطة للتدارك
مع انه لا امتثال فلا يصدق الصحيح عند المتكلم فيكون النسبة بين المعنيين عموما من وجه مع انهم جعلوا الصحيح للفقهاء اخص مطلقا فتدبر **الثالث**
ان الصحيح يحمل على مثل النكاح الذي ذاته معاملة فيتحقق النكاح على الوجه المخصوص اعني قصد القربة صحيح مع ان المتبادر من الصحيح هنا ليس الا جهة
المعاملة اي الصحة المعاملية اي ترتب الاثر لا اسقاط التدارك فلو كان الصحيح موضوعا للمطلق العبادة الصحيحة حتى غير المعدة للعبادة لتبادر
من الصحيح اذا حمل على النكاح بذلك الوجه الصحة العبادية مع انه لا يتبادر الا جهة الذات والمعاملية فتعين ان يكون النزاع فيما اعد للعبادة وقول الفقهاء
بان الصحة في العبادة معناها اسقاط القضاء فيما اعدها لا المطلق منه ومن غيره **الثالث** الامر اما واقعي واما ظاهري والواقعي اما اختياري واما
اضطراري والظاهري الاختياري كالصلوة مع ظن الطهارة المائية والظاهري الاضطراري كالصلوة على استصحاب الطهارة الترابية لا يصدق عليهما
الصحيح بعد انكشاف مخالفة الواقع والواقعي الاختياري كالصلوة مع يقين الطهارة المائية يصدق عليه الصحيح قطعا وفي صدقه على الواقعي الاضطراري
كالصلوة مع يقين الطهارة وجهان مقتضى ما ذكرنا سابقا من ان المراد من قولهم ما اسقط القضاء ما من شأنه اسقاط القضاء عدم الصدق على ذلك اذ ليس من شأن
ذلك الفعل الاضطراري اسقاط القضاء اذ يمكن عقلا ان يكون الشيء بدلا اضطراريا ما دام الاضطرار بحيث اذا زال الاضطرار وجب الاتيان بالمبدل
فلا يكون مسقطا للقضاء ويمكن ان يكون بدلا اضطراريا مسقطا عن المبدل مطلقا حتى عند التمكن منه ثانيا واذا امكن في حقه الامران فليس من شأنه
اسقاط القضاء بان يكون كالواقعي الاختياري اللازم فيه سقوط القضاء عقلا لكن لا ينافي صدق الصحيح عليه عندهم وان كان سعه قضاء ولم يكن من شأنه
اسقاط لان هذا التعبير مسامحة في عباراتهم نظرا الى ان الغالب من الصحيح في العبادة انما يكون من شأنه الاسقاط لان الغالب كون الواجبات واقعيا اختياريا
اوليات والاضطراريات نادرة والا فالصحيح عندهم حقيقة ما لم يكن فيه خلل ولا ينافي المراعية عدم الخلل وصدق الصحيح عليه فالصحيح عندهم اعم من الواقعي
الاختياري والاضطراري سواء كان الاخير مراعى ام لا **الرابع** الامر الظاهري قسمان ظاهري شرعي كالصلوة بظن الطهارة المنكشف فسادها وظاهري
عقلي وهو ما اخذ حكمه لا من لسان الشرع بل من العقل كما لو اتي مثلا بركعة من الصلوة فليس تكليفه عقلا الا ما اتى به وكذا عمل المجتهد بالظن
من باب انسداد باب العلم فلو اجتهد وظن عدم وجوب السورة ثم انكشف الوجوب فهل المتكلم القائل بان الصحيح ما وافق الامر اعم من الظاهري بل القاطع
بقسميه الاول فقط ظاهر عباراتهم وعنوان الصحة موافقة الامتثال للشريعة هو الاختصاص بالاول وظاهر مرادهم التعميم نظرا الى جعلهم الصحة من اللوازم
المساوية للاجزاء موجود في الظاهري بقسميه فلازمه وجود الصحة اللازمة له عندهم في المقامين ليس **الخامس** قول الفقهاء الصحيح ما اسقط القضاء ان اراد
من لفظ القضاء الواقع في التعريف معناه اللغوي اعني مطلق الفعل تداركا ام ابتداء في الوقت المعين ام غيره انتقض عكسا بكثير من الصلوة كالفرائض
اليومية اذ صلوة ظهر هذا اليوم لا تسقط فعل الصلوة بعد هذا من الايام والاوقات فتخرج تلك الصلوة الصحيحة عن تعريف الصحيح ويدخل في الفاسد
وان ارادوا من القضاء معناه المصطلح وهو الاتيان بالفعل في خارج وقته تداركا لما فات في الوقت انتقض الصحيح طردا بواجب مسقط للقضاء دون
الاعادة فهو فاسد لاستلزامه الاعادة في الوقت ويشمله التعريف فلا يطرد تعريف الصحيح ولا ينعكس تعريف الفاسد فلا بد اذن من ان يراد من
القضاء مطلق الاتيان بالعبادة ثانيا استدراكا كالمبدل في الوقت ام في خارجه فيصح التعريف **السادس** قول المتكلم بان الصحة موافقة الامر والقضا
الشريعة فينتقض عكسا ببعض العبادات الامر فيها من الشارع ولا من العقل بل كان صحته لاجل محبوبية ذاتها عند المولى كالصلوة في الاوقات المكروهة
فان القول بالصحة مع الكراهة كما عليه بعض ظاهر اذ لا يمكن ان يكون المراد فيه اجتماع الامر والنهي لعدم امكان الامتثال فيكون الامر منتفيا عقلا
وتتبع المحبوبية الذاتية مع النهي التنزيهي وتصح لاجل المحبوبية ويكره للنهي **والحاصل** ان تعريف المتكلم لا يشمل ما لا امر فيه فلا يشمل ذلك فلا بد
اما من القول بان اطلاق الصحيح مجاز واما من حمل التعريف على الغالب وبجعل الامر في التعريف كناية عن مطابقة المحبوبية لكن الاول غير مرضي
فتعين احد الاخيرين وسيظهر وجه كون الاول مرجحا في المقام الخامس فقد ظهر من كلها ما مر ان كل صحيح عند الفقيه صحيح عند المتكلم ولا عكس وان
كل فاسد عند المتكلم فاسد عند الفقيه ولا عكس هذا في العبادات واما في المعاملات فاتفق الفريقان على ان الصحة عبارة عن ترتب الاثر الواقع
وان الصحيح في المعاملة ما خلا عن الخلل الواقعي حتى لو باع بزعم المالكية وانكشف انه مالك اثر اثاره واما في الظاهر ولا يطلق عليه الصحيح بل حقيقة
المقام الثاني في ثمرة النزاع فقالوا بحصول الثمرة فيما لو نذر ان يعطي درهما لمن صلى صلوة صحيحة فرأى من صلى بظن الطهارة ثم علم الناذر
بعد ذلك ببطلان طهارته فعلى قول المتكلم بر نذره باعطائه الدرهم وعلى قول الفقهاء لا وفيه ان الصحيح في كلام الناذر ينصرف
الى الصحيح الخالي عن الخلل الموجب لاسقاط القضاء فلا يبر نذره على القولين **فان قلت** على الانصراف لا ينصرف اذ فرض الكلام فيما لو اتى الناذر

فيما هل النزاع في العبادة بالمعنى الاعم او بمعنى الاخص

الرابعة

الامر الظاهري قسمان

المقام الثالث في ثمرة النزاع

بلفظ

في الصحة والفساد

بلفظ عام كان يقول على اعطاء درهم لمن صلى صلوة صحيحة اي تستتم من الصحيح قلنا صحيح المتكلم مبين لعدم فلا يشمل المطلق وان دخله لفظ مفيد للعموم نعم بعض افراد مبين لعدم يدخل في الاطلاق فاذا اتى بلفظ عام لكن ما نحن فيه ليس من ذلك نقيد عرفي فلا يدخل وان اتى بلفظ عام نعم لو صرح بدخول صحيح المتكلم في نذره بر نذره باعطائه اياه الا انه لا يتم بعد تصريح بحصول البراءة عند الفقهاء البعض كالمتكلم اذ الفقهاء لا يقولون ان من نذر ان يعطي درهما لمن يصلي صلوة صحيحة عند المتكلم كان نذره فاسدا فلا ثمرة علمية للنزاع بين الفريقين الا ان للتفريق بين القولين ثمرة ومن جملتها ان من ذكر يقول بدلالة النهي على الفساد هو الفساد عند الفقهاء او المتكلم وان مراد من يقول بدلالة النهي على الصحة اي من المعنيين وان نزاعهم في بحث الصحيح والاعم براي من المعنيين **المقام الثالث** في بيان الخارج فاعلم ان نزاعهم ان كان في بيان ما هو المصطلح عند كل من الفريقين فلا مشاحة لنا معهم او عند المتشرعة مثلا او اللغة فالحق مع الفقهاء للتبادر ولا نصرف الذهن بمجرد سماع الصحيح الى الخالي عن الخلل والاصل في التبادر ان يكون وضعيا **فان قلت** مرجع هذا الاصل الى اصالة عدم القرينة وهي هنا موجودة قطعا وهي شهرة خصوص الخالي عن الخلل في لفظ الصحيح استعمالا قلنا لا نسلم انحصار كون التبادر وضعيا في رجوعها الى نفي القرينة بل ربما يكون لاجل نفي الالتفات التفصيلي الى القرينة اللازمة في المجاز المشهور فان الالتفات الاجمالي الى الشهرة لا ينافي الحقيقة فاذن نقول بعد وجود القرينة اللازمة الاصل عدم الالتفات التفصيلي فيكون التبادر ايضا وضعيا مضافا الى صحة السلب فانه يقال بعد كشف الفساد ان الصلوة التي كانت فاسدة ولانا اثبتنا الاتفاق على ان الصحة في المعاملة حقيقة في الخالي عن الخلل الواقعي ولو كان الصحة في العبادة ايضا ذلك فهو المطلوب والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل **المقام الرابع** في ان لفظ الصحة او الفساد الذي لكل منهما معنى في العبادة والمعاملة مشترك لفظي بين معنييهما العبادة والمعاملة ام معنوي الحق الاخير لاصالة عدم تعدد الوضع ولا غلبة الاشتراك المعنوي من اللفظي والقدر المشترك بين معنيي الصحة هو المطابقة لما قرر اعم من الظاهري والواقعي والقدر المشترك بين معنيي الفساد ضد ذلك **فان قلت** هذا مستلزم لكون المعاملة الصحيحة في الظاهر لا الواقع صحيحة ليس انه ان جعل المطابقة اعم من الظاهري والواقعي كما فعل لزم ذلك ان جعل المطابقة واقعية فقط لزم كون العبادة الظاهرية صحيحة حقيقة مع انها صحيحة حقيقة **قلنا** هذا يرد على المتكلمين فلا بد على مذهبهم من الاشتراك اللفظي واما على مذهب الفقهاء فالمطابقة واقعية وظ **المقام الخامس** في ان اللفظين هل هما منقولان عن المعنى اللغوي ام باقيان عليه بكون اطلاقهما على المعنيين المذكورين من باب اطلاق الكلي على الفرد والحق الاخير لاصالة عدم الوضع اللاحق وعدم انتفاء المؤانسة الحاصلة بالنسبة الى المعنى الاصلي وعدم حصول المؤانسة بالنسبة الى المعنى المنقول اليه على فرض النقل فهما باقيان على المعنى اللغوي فالصحة في اللغة عبارة عن موافقة الطبيعة في الاعيان وعن موافقة المجعول في الافعال ولذا لا يتعين معنى الصحيح عند التجرد عن ذكر المتعلقات بل يتبادر القدر المشترك فلو قيل الصحيح لم يظهر احد المعنيين بخصوصه نعم لو قيل هذا شيء صحيح يتبادر منه انه موافق لمقتضى طبيعته او صلوة صحيحة يتبادر انها موافقة لما قرره الجاعل له ويدل على كون ذلك معنى اللغوي التبادر العرفي بضميمة اصالة عدم النقل ثم ان معنى اللغوي ليس كليا واحدا بين المعنيين المذكورين للصحة بالنسبة الى الاعيان والافعال بل لهما ذلك من باب الدالين ومدلولين وبالمقايسة يعرف حال الفساد **المقام السادس** في ان الصلوة المنكشف فسادها هل تتصف قبل الانكشاف بالصحة ام هي مراعى فيه احتمالات الاول كونها مراعى فان لم ينكشف الفساد حكم بالصحة والا فالفساد الثاني الحكم بالصحة ما لم ينكشف الفساد وبعده يحكم به من حين الانكشاف فيختلف الصحة والفساد بالنسبة الى الزمانين الثالث هو الثاني لكن هنا بعد كشف الفساد يحكم بالفساد راسا والحق من الاصل والاخير اوجه اما الحكم بالصحة قبل انكشاف الفساد فلان الالفاظ وان كانت اسامي للمعاني النفس الامرية الا ان المتكلم والفاعل لما اعتقد الصحة الواقعية فهو نظر الى اعتقاده يحكم بالصحة الواقعية واما الحكم بالفساد من راس بعد الانكشاف فلصحة سلب الصحة عنها فيصح ان يقال ان تلك الصلوة لم تكن صحيحة اوقات ومن ثمرة تلك الاحتمالات النظر في النذر **المقدمة الثالثة** في بيان ان الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد ام الصحة والتفصيل وفيها مقامان **الاول** في تاسيس الاصل فيهما من حيث الحكم التكليفي اعني الجواز وعدمه **والثاني** من حيث الحكم الوضعي اعني الصحة والفساد اما **المقام الاول** فاعلم ان الاصل في المعاملة هو الجواز اما لم تظهر امارة الفساد فيها سواء ظهر امارة النفع ام لا لان المنع تكليف وهو بلا بيان قبيح فيحكم بعدم المنع الى ان يدل على المنع دليل نعم ما ظهر فيه امارة الفساد يحكم العقل بلزوم التحرز عنه **واما الاصل** في العبادة من حيث الحكم التكليفي فعن بعض ان الاصل عدم الجواز وما ظهر مراده من الاصل فان اراد منه الدليل كما في قولهم الاصل في المسئلة الاجماع فالحمل غير صحيح اذ الدليل ليس هو نفس عدم الجواز الا ان يضمر لفظ المقتضي ليكون المعنى ان مقتضى الدليل عدم الجواز **وفيه** ان دينهم جرى على اضمار لفظ المقتضي في الاصل بمعنى القاعدة والاستصحاب واما الاصل بمعنى الدليل فلم يعهد منهم اضمار لفظ المقتضي مع انا نطالبه بالدليل المقتضي لعدم الجواز والظاهر ان مراده من الاصل القاعدة وان لم يكن له منشأ صحيح للتحقيق ان العبادة اما ان يعلم فيها بالاذن كالنوافل او بعدم الاذن كصوم الوصال او يشك في الاخير قسمان اما ان يعلم بوجود امر ويشك في الدخول المشكوك فيه للشك في كونه من افراده واما ان لا يعلم بوجود الامر اصلا فيشك في اصل ورود امر بتلك العبادة كالوتيرة في السفر ام لا والاخير قسمان اما ان يكون الشك مسببا عن احتمال معتبر عقلا في قول فقيه او خبر ضعيف كان يحتمل عند العقل كون العبادة الفلانية مشروعة لحتمل الاجر دائما اوغير معتبرة خاليا عن امارة ولو غير معتبرة فهذا القائل ان اراد ان الاصل عدم الجواز في القسم الاول او في الشك بمعنى انه لا يتعبد من الامتثال على الفرد المتيقن كالصلوة

في بيان الخارج المتعلق

في بيان ان الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد ام الصحة

مع السورة لا بدونها ففيه ان هذا صحيح على من هبنا من العمل بقاعدة الشغل فيما شك في شرطيته وجزئيته للعبادة لا على من هب القائل باصل البرائة في الشك في الشرطية والجزئية فان لازم مذهبه الحكم بان الفرد المشكوك فيه ايضا عبادة وصحيحة مندرجة تحت الخطاب المعلوم وجوده الوارد على ان من بلغه ثواب على عمل فعله التماس ذلك الثواب وتيسروان لم يكن كما بلغه ولا ريب في صدق بلوغ الخبر عند وجود قول الفقيه والخبر الضعيف مضافا الى بناء العقلاء فانهم لا يزالون ياتون بما يحتمل مطلوبيته عند المولى وان اراد ان الاصل عدم الجواز في القسم الثالث من الشك لقاعدة التشريع فهو حق لكنه اطلق الحكم با الاصل في العبادة عدم الجواز والاطلاق ليس بمحله لانصرافه الى القسمين الاولين ولا اقل من التساوي في الجميع معنى الاطلاق فتفصيل الكلام في المقام ان الحق في القسم الاول من الشك عدم الجواز الا بعد الاستصحاب الامر الوارد بعد نسخ الشيء فلا يحكم بالامتثال الا اذا اتى بالفرد المتيقن لا المشكوك مضافا الى قاعدة الاشتغال فيكون الاتيان بالمشكوك فيه لاجل الامتثال تشريعا ومحرما **واما القسم** الذي شك فيه في نسخ وروده الامر فالشك فيه اما مسبب عن ارادة اولا وعلى التقدير من اما لم يتطرق في المشكوك كونه عبادة احتمل التحريم المسبب عن وجود امارة المفسدة سوى احتمال كونه تشريعا ام لا يتطرق وعلى التقادير اما ان يكون المشكوك كونه عبادة عن المجهول كصلوة الوتيرة في السفر واما ان لا يكون من العاديات وهذه الاحتمالات بالنسبة الى ذات المشكوك فيه واما بالنسبة الى قصد الفاعل فاما ان يقصد ان ذلك مطلوب منه في الواقع ونفس الامر او يقصد انه مطلوب في ظاهر الشرع سواء كان مطلوبا في الواقع ام لا ويكون الداعي الى اتيانه احتمال المحبوبية محضا او يأتي به غالبا عن القصود المذكورة فيأتي به لانه فعل من الافعال اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان الاتيان بالفعل المشكوك فيه ورود الامر به وعدمه بقصد المطلوبية الواقعية يكون الاصل فيه عدم الجواز مطلقا في جميع صوره لانه قول بما لا يعلم واما بقصد المطلوبية الظاهرية فان احتمل المشكوك الحرمة المسببة عن امارة المفسدة سوى جهة التشريع فالاصل عدم الجواز ايضا مطلقا اذ لم يقل بجواز التسامح هنا احد مضافا فيما اذا لم يكن السبب الموجب لاحتمال المطلوبية عقلائيا الى ان البلوغ لا يصدق وصدق ادلة التسامح يتوقف على انصرافها البلوغ وليس هيهنا وان لم يحتمل المشكوك الحرمة سوى جهة التشريع فان كان سبب الشك غير عقلائي فالاصل ايضا عدم الجواز لعدم صدق البلوغ وان كان عقلائيا فيأتي بجميع ادلة التسامح ويكون الاصل الجواز الجنس الظاهر واما الاتيان بقصد احتمال المحبوبية فالاصل فيه الجواز احتمل الحرمة سوى جهة التشريع ام لا عقلائيا كان الشك ام لا لان احتمال الحرمة الذاتية منفي بالبرائة وجهة التشريع منتفية بانتفاء قصد المطلوبية فاذا انتفى الجهتان بقي الجواز وكذا الحكم لو اتى بالفعل بلا قصد شيء من المذكورات فالمحصل انه عند الاتيان بقصد المطلوبية الواقعية او الظاهرية ولكن في الاخير عند احتمال الحرمة او كون السبب مما لا يعتني به العقلاء يكون الاصل عدم الجواز والا فالاصل الجواز **المقصد الثاني** في تاسيس الاصل من حيث الحكم الوضعي **فاعلم** ان الكلام فيه يقع في مقامين الاول في الشبهة الموضوعية والثاني في الشبهة الحكمية وفي الاول ايضا مقامان **الاول** في الشبهة الموضوعية بالنسبة الى فعل المكلف نفسه **والثاني** فيها بالنسبة الى فعل الغير اما الكلام في الشبهة الموضوعية بالنسبة الى فعل الغير كان فعل المكلف المسلم فعلا وشككنا في دخول فعله تحت القسم الصحيح او الفاسد كما لو ذبح الغير حيوانا وشككنا في انه على الوجه الصحيح او الفاسد **فاعلم** ان المتصور فيه صور **الاولى** ان يعلم بموافقة مذهب المسلم لمذهب الشخص ولكن الشك في انه هل اتى بالوجه المعتبر ام سهى كان ذبح بغير الحديد في غير الضرورة سهوا او عمدا لداع خارجي **الثانية** ان يعلم بمخالفة مذهبه مع كون مذهب الشاك اعلى واوفق بالاحتياط وعكس ذلك ايضا يتصور لكنه كالقسم الاول **الثالثة** ان لا يعلم مذهب الفاعل على وجه التعيين بعد ان علم اجمالا ان له مذهبا اما اجتهادا او تقليدا **الرابعة** ان المسلم لا مذهب له لا اجتهادا ولا تقليدا اما تقصيرا او قصورا ومع ذلك لا يعلم كيفية الفعل الواقع في الخارج اذا عرفت تلك الصور الاربعة فيمكن ان يقال الاصل في الكل الفساد اذ هذا الفعل ان كان عبادة فالاصل عدم حصول الامتثال وان كان معاملة فالاصل عدم ترتب الاثر ولكن الحق في الصورة الاولى الصحة اذ بعد العلم بموافقة مذهب الفاعل لمذهب الحامل وكون مذهب الفاعل اعلى نقول ان الاسباب الموجبة للخلل اما السهو او النسيان او التعمد في اتيانه بخلاف مذهبه او الاتيان لا عن قصد وشعور والكل خلاف الاصل اما السهو فلانه على ما نقل عن ائمة اللغة غروب المعنى عن الذهن بلا استمرار والنسيان هو ذلك مع الاستمرار ولا ريب انهما امران وجوديان والاصل عدمهما مضافا على ان الغالب هو الالتفات واما التعمد فهو خلاف ظاهر حال المسلم المؤمن **واما الرابع** فهو خلاف الغالب فكل خلاف الاصل فيحكم بصحة الفعل **فان قلت** ان الكلام في الاصل الاولي والغلبة دليل وارد على ان الغلبة لا تفيد الا الظن ولا دليل على اعتبار مثله في الاصول فان في اعتبار الظن فيه كلام **قلنا** اما اغمضنا عن اصالة اصل العدم فيما نحن فيه فلا خروج عن محل الكلام وهذا الظن ليس من الظنون الخاصة وهي حجة في علم الاصول سلمنا انه خروج عن مقتضى المقام لكن نقول اما ان يعلم عدم التعمد من المسلم لكن يحتمل السهو والنسيان او يعلم عدم السهو والنسيان لكن يحتمل التعمد او يحتمل كل الاحتمالات الاربعة وفي الصورة الاولى من تلك الثلثة نعلم بعدم التعمد وندفع السهو والنسيان بالاصل ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب **فان قلت** التمسك بالاجماع المركب الذي هو دليل اجتهادي خروج عن مقتضى المقام ايضا قلنا النتيجة تابعة لاخس المقدمات وبعد تاسيس احد الطرفين بالاصل لم يكن ذلك خروجا عن مقتضى المقام لان الاجماع حينئذ ليس دليلا فقاهتيا لا اجتهاديا لكونه احد شطريه دليلا فقاهتيا وهو الاصل **فان قلت** يمكن قلب الاجماع المركب ففي صورة لا يحتمل السهو والنسيان بل يحتمل التعمد نحكم بالفساد فيما لو نذر ان يعطي درهما فعل هذا يكون الفعل صحيحا كالصلوة ونحكم باصالة الاشتغال باعطاء الدرهم بغير هذا الفاعل حتى يحصل البرائة اليقينية

كونه

في أصالة الصحة في أفعال الغير

وفي الباقي بتم الامر بالاجماع المركب قلنا اجماعنا المركب اقوى لكون سنده قاعدة السهو والنسيان موضوعيا واستصحاب الاشتغال حكميا وبقيد اجماعنا ونحكم بصحة فعل المسلم في هذه الصور لما عرفت مع اجماع قاطبة المسلمين عليه ولزوم العسر والحرج العظيم لولاه مع ان بناء العقلاء عليه والحق في الصورة الثانية من الاربع وهي ما علم فيه بمخالفة مذهب الفاعل للحامل مع كون مذهب الفاعل الذي من مذهب الحامل كان يجوز الفاعل الذبح بغير الحديد بدا بمعنى في غير الضرورة ولم يجوز الحامل الا الذبح بالحديد فيحمل على الصحة ايضا للاجماع ودليل العقل والحق في الصورة الثالثة وهي ما شك فيه في الموافقة والمخالفة الحمل على الصحة ايضا للامرين المذكورين واما الصورة الرابعة فخارجة عن مسئلتنا داخلة في مسئلة الجهل بالعبادة فلا بد من ملاحظة المذهب المختار فيه من الاطلاق او التفصيل ولو علمنا بالمخالفة وبوقوع الفعل موافقا لمذهب الفاعل دون الحامل فالحق الحكم بالصحة ايضا في بعض المقامات فانكان مذهب الفاعل جواز بيع المعاطاة ومذهب الفاعل الجواز ففعل ذلك التصرف في الثمن والمثمن في مهر او نحوه بعد الارتفاع بعشر ضعفا وكان مذهبها الجواز ومذهب الحامل الحرمة حمل على الصحة واما اذا كان مذهب ان العصير الزبيبي بعد الغليان قبل ذهاب الثلثين حرام وكان مذهب الفاعل الحلية فلا يجوز ذلك التصرف في العصير الذي لم يذهب ثلثاه وكذا المذبوح الذي يحل على مذهب الفاعل دون الحامل لا يجوز الاكل منه للحامل وهكذا وهذه الصورة ايضا خارجة عن محل نزاعنا اذ نزاعنا في الشبهة الموضوعية وههنا نعلم الفساد والحاصل انه اما نعلم الموافقة في المذهب او كون مذهب الفاعل وفق بالاحتياط او يعلم ان له مذهبا ولا يعلم الموافقة والمخالفة وفي كل الصور يحمل على الصحة حتى عند الشك للاجماع ولزوم العسر مضافا في الصورة الاولى الى الاصل والعجب من بعض حيث خص الحمل على الصحة عند الفاعل فقط حيث ذكر في بحث الصحيح والاعم انه لو نذر اعطاء درهم لمن صلى ركعتين فان قلنا بالاعمية بر نذره باعطاء الدرهم لمن راه يصلي وان لم يعلم بصحة صلوته لصدق اسم الصلوة وعدم اخذ الصحة في معناها وان قلنا بالصحيح فلا يبر نذره باعطاء الدرهم الا اذا علم ان صلوة المصلي في الواقع صحيحة لان الصحيح ماخوذة في معنى الصلوة فلا نعلم بصدق الصلوة على فعله الا اذا علم بصحته ثم قال ولا يمكن ان يقال انه على الصحيح ايضا يبر نذره باعطائه وان لم يعلم بصحة فعله حملا لفعل المسلم على الصحة اذ غاية ما يقتضيه حمل فعل المسلم على الصحة حمل فعله على الصحيح عند الفاعل لا الحامل فلعل الفاعل يصح عنده الصلوة بلا سورة او لعله صلى بلا وضوء سهوا او لعله يقول بعدم نجاسة ما يقول الحامل بنجاسته فصلى معه وهكذا ولا دليل على حمل فعل المسلم على الصحة الواقعية حتى ينفع للشاك وفيه اولا انه لو لم يحمل فعل المسلم على الصحة الواقعية لانسد باب المعاشرة مع المسلمين في معاملاتهم ولما جاز المعاملة معهم بالرطوبة ولا اكل ذبيحتهم لاحتمال قولهم بما لا يقول به الحامل وثانيا سلمنا انه لا يحمل الا على الصحة عند الفاعل لكن لا فرق بين الصحيحي والاعمي اذ نذر النادر ينصرف الى الصلوة الصحيحة سواء كان اعميا ام صحيحيا فالحق الحمل على الصحة الواقعية لا الصحة عند الفاعل فقط نعم في بعض الموارد لا يحمل الا على الصحة عند الفاعل لعدم مدخلية الفعل لغيره مثل انه اذا ذهب الى موضع التهمة ولم ندر انه عامدا ام ساهيا ام مضطر قلنا انه ساهيا او مضطر وحملنا على وجه صدر منه صحيحا عنده ديانة واما الشبهة الموضوعية بالنسبة الى فعل نفسه كما صدر فعل منه قبل ذلك بكثير ام قليل ثم شك انه اتى به صحيحا ام فاسدا فمقتضى الاصل الفساد لعدم حصول الامتثال وترتب الاثر بالعمل لكن بناء العلماء والعقلاء على الصحة ولعل منشأه اصالة عدم السهو والنسيان او ما التعمد او عدم الشعور بخلاف لطف واما الشبهة الحكمية الوضعية سواء كان الشك في النسخ كان يشك في اصل مشروعية القضية او في مشروعية القمار اي حصول النقل والانتقال به او كان الشك في الكيفية بعد القطع بورود الامر كان يشك في اجزاء الصلوة بلا سورة او في صحة الذبح بغير الحديد في حالة الاختيار فالاصل الاصيل فيهما هو الفساد سواء العبادة او المعاملة اما في المعاملات فلاصالة عدم ترتب الاثر واما في العبادات فلاصالة عدم ورود الامر ان كان الشك في النسخ ولاصالة الاشتغال واستصحابه الامر ان كان الشك في الكيفية والعجب من بعض حيث اطلق هنا القول بان الاصل في العبادة والمعاملة الفساد مع انه في بحث اصالة البرائة اذا كان الشك في الكيفية كالشك في شرطية شيء او جزئيته للعبادة حكم باصالة البرائة على الصحة فحكم بحصول الامتثال اذا اتى بغير الفرد المتيقن وهذا تناقض الا ان يكون مراده من الشك هنا الشك في نسخ ورود الامر لكن كيفية ثم لما كان هذا الاصل الذي ذكرناه باق بحاله لا دليل على انقلابه الى اصل اخر في العبادات اذ قاعدة التسامح لا تعمل بها في المهيات المخترعة لوجود احتمال الحرمة فيها من جهة البدعة واما في المعاملات فلم نجد ايضا دليلا على انقلاب الاصل وما يتمسك به بعض في المعاملات عند الشك في الصحة والفساد من اصالة الصحة لم نعرف مراده فان اراد من الاصل اصالة جواز الاتكاب بان يريد من الصحة الجواز التكليفي فهو وان قلنا بصحته معنى الا انه لا يناسب تسميته في مقام الشك بالصحة المقابلة للفساد فطالبه بالدليل الحاكم بالصحة بهذا المعنى المقلب للاصل الاولي فان كان ذلك الدليل هو فعل المسلم ففيه ان فعل المسلم ليس دليلا شرعا عند الشك في الحكم الشرعي كما هو المفروض وان كان الدليل قوله تعالى اوفوا بالعقود لان العقود شامل لكل عقد فيجب الوفاء بكل عقد الا ما خرج فيه مع انه لا يتم الا في خصوص العقود لا مطلقا ففيه لان المستفاد من الاية الشريفة مطابقة هو لزوم الوفاء بالعقد واعطاء المثمن واخذ الثمن لا مملوكية المثمن ولا الثمن بالعقد ولا دلالة فيها ايضا على حصول الملك تضمنا فلم يبق الا دعوى دلالتها على حصول النقل والانتقال التزاما اما عرفيا ام عقليا واما الالتزام العقلي ففقود اذ العقل لا يابى عن لزوم اعطاء الثمن واخذ المثمن مع عدم حصول النقل من الطرفين واما الالتزام العرفي فممنوع الا ترى انهم لا يفهمون من قوله اوفوا بالنذر الا وجوب الوفاء به لا صيرورة المنذور بمجرد النذر ملكا للمنذور له وكذا لا يفهم العبد من قول مولاه ف بعهدك الا لزوم الاخذ والاعطاء لا انتقال المال منه اليه فلعله لا الثلث كلها منتفية لا ان يقال ان المتبادر من الامر

بالوفاء بالعقد ثبوته في كل شيء بحسبه لان اثره انما هو مجرد لزوم الاعطاء لا النقل بخلاف البيع الذي شانه النقل والانتقال لا الالتزام لبقي حاصل منشا
الى ان كل من قال بلزوم الوفاء قال بالصحة وترتب الاثر **واما ثانيا** فلان الاية الشريفة مجملة لان الخطاب شفاها هي مختص بالحاضرين **فنقول** ان الحاضرين
اما كلهم ممن صدر عنهم عقد من العقود في الجملة اي قبل الخطاب او بعده او فيهما واما كلهم ممن لم يصدر عنه عقد ولو في الجملة واما بعضهم صدر عنه عقد في الجملة و
بعضهم لم يصدر منه عقد اصلا لا سبيل الى الاول لبطلان الثاني بان التكليف بالوفاء مع عدم الصدور اما ان يكون منجزا فهو خلاف الاتفاق اذ
لازمه وجوب ايجاد العقد عليهم للوفاء به او معلقا فهو محال على الحكيم العالم بانه لا يصدر منه عقد اصلا مطلقا ولا صدر قبل ذلك مضافا الى ان التكليف
الحاضر بالوفاء اما حقيقي او ابتلائي سازج او توطيني مشوب او ابتلائي ذو جهتين والكل باطل مضافا الى كون كلهم ممن لم يصدر عقدا اصلا مادام عمره في غاية
البعد واما بطلان الثالث فلان الخطاب بالنسبة الى الذي لم يصدر ولا صدر منهم عقد اصلا اما تنجيزي او تعليقي الى اخر ما مر في القسم الثاني فانحصر
الامر في كون الحاضرين كلهم ممن صدر منهم عقد اصلا او كون المخاطبين منهم هكذا واذا ثبت ذلك **قلنا** ان الماموريه بالوفاء انما هو العقود الصادرة عنهم
اما العقود السابقة على زمن الخطاب او اللاحقة او الاعم واياما كان فهو صحيح لان الاستدلال بالاية كيف سقط عن درجة الاعتبار اذ العقود الصادرة منهم غير معلومة
لنا حتى نحكم بصحتها وبصحة المشكوك نعم لو علمنا باندراج المشكوك في العقود الصادرة لحكمنا بالصحة واين هذا من تاسيس الاصل وابن العلم باندراج
فصارت الاية مجملة **فان قلت** المراد هو العقود الممكنة ولا دليل على بطلان مثل هذا التعليق عن الحكيم العالم بالعواقب وقد مر في بحث الامر
مع العلم بانتفاء الشرط جوازه اذا حصلت الفائدة وهي موجودة هنا وهي توطين المكلف وعزمه على الوفاء بكل عقد يصدر اذ هو لا يعلم ان اي عقد
يصدر واي عقد لا يصدر **قلنا** الامر كما ذكرت من صحة التعليق لكن هذا لا ينفعنا اذ صحة هذا الاحتمال يزيد في الاجمال فيصح جميع الاحتمالات
من المبدا الى الختم فيحتمل ارادة الصادرة خاصة او الممكنة فزاد الاجمال لكثرة الاحتمال **فان قلت** وان زاد الاحتمال لكن مع ذلك لا اجمال لان نا خذ
بالاظهر وهو العموم لان اخراج الممكنة الغير الصادرة تخصيص بلا دليل فلا بد من حمله على الممكنة الاعم من الصادرة فالمشكوك من الممكنة محكوم
بالصحة ولزوم الوفاء **قلنا** الامر كما ذكرت من ظهور العموم لكن لا دليل على حجية هذا الظهور بيانه ان الظاهر ان ظاهر لو اريد خلافه من اللفظ بلا نصب
قرينة صار اغراء بالجهل موقعا في خلاف المقصود ولو اريد خلافه من اللفظ لم يكن موقعا في خلاف المقصود وما نحن فيه من هذا الباب لان الله تعالى
كان يعلم عدم صدور عقد فاسد من المخاطبين في الواقع فقال له يجب عليك الوفاء بكل عقودك وكان مراده الصادرة خاصة لا ما امكن صدوره لكون غير
العقود والممكنة الغير الصادرة فاسدة في الواقع الا ترى انه لو قال المولى لعبيده اكرم كل رجل واراد من اللفظ العام بعضا معينا ولم ينبه المخاطب على
ذلك لعلمه بان المخاطب لا يمكنه اكرام غير هذا البعض كان ذلك اغراء بالجهل لظهور اللفظ في العموم لكنه غير قبيح لعدم ايقاعه المخاطب في خلاف المقصود ولعل
ما نحن فيه من هذا الباب **فنقول** ان الدليل على العمل بالظاهر ان كان هو الاجماع فيما نحن فيه على حجية ظواهر الكتاب فهو اول لم يثبت في هذا
القسم الذي لا يوقع ارادة خلافه في خلاف المقصود وان كان هو العقل فيمنع حكمه بقبح ارادة خلاف الظاهر هنا بلا قرينة وان كان هو قوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فهو موجب للمساعدة على المطلوب واذا لم يكن الظهور حجة كان كما اذا لم يكن ظاهر في البين فصار الاية مجملة **فان قلت**
بارادة خلاف الظاهر هنا بلا قرينة وان لم يوقع في خلاف المقصود لكنها موقعة للمشاركين معهم في التكليف في خلاف المقصود لانهم انما يعرفون
تكليف المشافهين بخطاباتهم وعند ارادة خلاف الظاهر بلا قرينة يقعون في خلاف المقصود فلا بد من ارادة الظاهر **قلنا** نعم ولكن ظهور العقود في العموم
معارض بظهور اقوى فكيف يحمل على العموم بيانه ان حمل العقود على العموم يوجب تعلق التكليف بالوفاء بالافراد الممكنة الغير الصادرة ولا محيص
يكون التكليف بالنسبة الى تلك الافراد تعليقيا وتوطينيا وكلاهما بالنسبة الى الامر مجاز بخلاف ما اذا حملنا العقود على الصادرة فلا يكون الامر مجازا وان ارتكبنا
تخصيصا في العقود ولكن فيما اذا دار الامر بين تخصيص ومجاز بن فلا ريب في تقديم التخصيص على المجاز وبعد التخصيص يصير الاية مجملة لكن الانصاف عدم لزوم
مجاز اصلا على تقدير حمل العقود على معناها الحقيقي اي العموم وذلك لان الامر بالنسبة الى الافراد الممكنة الغير الصادرة يصير توطينيا وهو مجاز بناء ان التوطين
كما مر قسمان قسم يراد منه من اللفظ التوطين وهو مجاز وقسم يراد من اللفظ معناه الاصلي الحقيقي ولكن الداعي هو التوطين وهذا وان كان خلاف الظاهر لكنه
حقيقة وما نحن فيه من هذا الباب وتوضيح ذلك ان الامر يصير تعليقيا وهو مجاز وهو جهة اخرى من المجاز غير جهة التوطين فان كلا من التعليقية والتوطينية جهة
مستقلة في المجازية تفارق كل منهما الاخرى كما تجامعها فيه ان نحو هذا التقييد لا يوجب مجازا في الامر بيانه ان المسلم من اطلاق الامر انما هو اطلاقه بالنسبة
الى المواد الواردة عليها الهيئات واما اطلاقه بالنسبة الى متعلقات المادة كالعقود ههنا فممنوع الا ترى انه لو قال اكرم العلماء ما كان تخصيص وجوب الاكرام وتقييده بصورة
وجود العالم مجازا اذ لا اطلاق بوجوب الاكرام بالنسبة الى العلماء بل هو مطلق بالنسبة الى الاكرام فلو قال اكرم العلماء ولم يكن عالم موجود لم يجب على المخاطب
تحصيل العالم بالتعليم ثم اكرامه لا يفهم ذلك من ذلك فلا محالة الامر مقيد بوجود متعلق المادة وليس مطلق بالنسبة اليه حتى يكون التقييد به مجازا
وما نحن فيه من هذا الباب اذ وجوب الوفاء مقيد بوجود العقد كما ان وجوب الاكرام متعلق بوجود العالم نعم لو تقيد نفس وجوب الوفاء بشيء لكان ذلك مجازا كما لو
قيده بمجيء زيد او عمرو فان ذلك يضر بالاطلاق ويوجب التجوز سلمنا المجازية لكن هذا تقييد ولا نم تقديم الصحة التخصيص عليه فالحق عدم الاجمال من ذلك

بيان معنى قوله اوفوا بالعقود

المجاز **واما ثالثا** فان العقد معناه العرفي تعبير بالفارسية بكره وهو هيهنا ليس بمراد جزما واما اذا تعذرت الحقيقة فلا بد من الحمل على المجاز من اللغوية وفيما نحن فيه المجاز متعدد اذ يمكن ان يراد من العقود مطلق العهود ويمكن ان يراد منه العقود المتعارفة في زمن المتشرعين او العقود الصحيحة الواقعية اقرب المجازات هو الاول فتعين الحمل عليه اذا ثبت لزوم الحمل عليه **قلنا** لا يمكن ارادة المعنى المجازي بعمومه اعني لزوم الوفاء بكل عهد وان لم يكن بطريق العقود الشرعية بل اكثر العهود لا يجب الوفاء وعليها فهذا مستلزم لتخصيص الاكثر ونحن وان جوزنا لغة لكن لا ريب في مرجوحيته فالحمل على هذا المعنى المجازي وان كان احسن من جهة القرب لعرفي الا انه بعد استلزامه تخصيص الاكثر يصير مرجوحا فلا يصح ترجيح هذا المعنى المجازي على الاخيرين ولا العكس فيحصل الاجمال اذ لعل المراد من الاية العهود المتعارفة او الصحيحة الواقعية فلا يتم الدليل **فان قلت** المتبادر من العقود الايجاب والقبول فالعقد حقيقة في ذلك المعنى عند المتشرعة فيحمل كلام الشارع عليه **قلنا** نمنع اولا ثبوت الحقيقة المتشرعة بل هذا اصطلاح الفقهاء وليس المتبادر عند العوام من لفظ العقود هذا المعنى **وثانيا** سلمنا ثبوت الحقيقة المتشرعة ولكن المثمر انما هو ثبوت الحقيقة الشرعية لوقوع اللفظ في كلام الشارع لا المتشرعة **فان قلت** من المقرر في محله انه على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لو قام قرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي صار اللفظ محمولا على المعنى الشرعي المتعارف في استعمال الشارع والمتعارف في استعمال الشارع ما هو حقيقة عند المتشرعة بل يصير المعنى المتعارف عند حقيقة عند المتشرعة واذا كان المعنى المتشرعي متعارفا عند الشارع في استعماله لانه كان ذلك اقرب المجازات الى المعنى اللغوي فيحمل اللفظ عليه في كلام الشارع اذا قام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي وان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية **قلنا** اكثر الالفاظ التي صارت حقايق عند المتشرعة حاله ما ذكرت والحكم فيه ما ذكرت لكن في لفظ العقود نمنع ذلك اذ لم يعلم كون العقد بمعنى الايجاب والقبول مما استعمل في كلام الشارع كثيرا سلمنا ثبوت كون هذا المعنى متعارفا عند الشارع وكون لفظ العقد حقيقة شرعية فيه لكن نقول مذهبك في لفظ العقد ما وضعه للصحيح او الاعم فان كان الاول فظاهر ان الاجمال واضح وان كان الثاني فلا مفر لك من تخصيص الاكثر كما لو اريد من العقود المعنى الاول من المعاني المجازية الذي ذكرنا اتفاقا ان اكثر العقود بل كلها مشروطة بشرايط كثيرة يبطل العقد بفقدانها واذا لزم تخصيص الاكثر فمن اين نحكم بان هذا التخصيص انسب بالمجازات المتصورة فالاية مجملة مضافا الى ان العقود في التفاسير مفسرة بالعهود التي اخذها الرسول للخلافة على عليه السلام في عشرة مواضع فنزلت الاية الشريفة فلا ربط للاية بما نحن فيه وايضا قد فسر العقود بالعهود الواقعة منهم في زمن الجاهلية كان عهد بعضهم بنصرة الاخر فنزلت الاية لئلا يتوهموا انتساخ تلك العهود بالاسلام نعم ورد رواية بارادة المعنى المتعارف عند الفقهاء ايضا فمن اين لك الاخذ ببعض الروايات دون بعض **فان قلت** الرواية معارضة بمثلها فالاية سليمة عن المعارض مضافا الى ان الاخبار الحاد بل لعلها ظنية والاية قطعية فلا تعارضهما على ان الاية معاضدة بعمل الاصحاب واستدلالهم به **قلنا** قطعية الاية الشريفة معارضة بلزوم تخصيص الاكثر بناء على المعنى الذي استدل به الخصم واما عمل الاصحاب وفهمهم فبعد الاطلاع على ضعف مداركهم لا اشهاد ولا حجية فيه فهم الاصحاب قد اطرح ويبقى كثرة التخصيص مؤيدة للاخبار الدالة على ما تقدم من العقود ولو سلمنا مساوات الطرفين فهي مجملة **فان قلت** الاخبار الدالة على ان المراد بالعقود لا تعارض ظاهر الاية اي مطلق العقود الذي قلنا به اولا اذ العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل وورود الاية في تلك العهود لا يفيد تخصيص العقود الذي هو عام **قلنا** يفهم من الاخبار التقييد **والحاصل** انا لم نرد ليلا للقائلين بان الاصل في المعاملة الصحة **اللهم** الا ان يكون مرادهم من الاصل الدليل الوارد في انواع المعاملات كقوله تعالى احل الله البيع ونحوه ولكنك خبير بان هذا لا يصير دليلا على ان الاصل في مطلق المعاملات الصحة الا ان يقولوا ان هذا الدليل العام موجود في كل باب فيحصل من الهيئة المجموعية ان الاصل في مطلق المعاملات الصحة الا ان هذا على فرض تسليمه مع بعد اتمامه في العقود واما في الايقاعات فغير معلوم كما مر ان الاية الشريفة على فرض تماميتها اخص من المدعى **المقدمة الرابعة** في بيان ان الامر هل يقتضي الاجزاء ام لا وتحقيقه يتم ببيان امور **الامر الاول** في بيان معنى الاجزاء وفيه مراحل **الاولى** اعلم ان الاجزاء لغة هو الكفاية يقال اجزأه اي كفاه واما اصطلاحا فقد يعرف بانه اسقاط التعبد بالمامور به وقد يعرف بانه اسقاط القضاء وظاهر الاول ان الاجزاء هو حصول الامتثال على الاطلاق من كل جهة ظاهرا وواقعا اعادة او قضاء وظاهر الاخير انه اسقاط القضاء واقعا وظاهرا وان لم يسقط الاعادة مع انهم اتفقوا على ان الامر اقتضى الاجزاء بالمعنى الاول واختلفوا في الثاني فلو كان مرادهم من التعريفين ما هو ظاهرهما لما كان للاتفاق على الاول والاختلاف في الثاني وجه اذ الامر بعد اقتضائه الاجزاء على الاطلاق يقينا لا معنى للاختلاف في اقتضائه الاجزاء بالنسبة الى القضاء والشك فيه فليس المراد من التعريف الاول معناه الظاهري ونقض عدم الاجزاء على التعريف الثاني ما لم يسقط القضاء وان سقط الاعادة مع ان ما لم يسقط لم يسقط الاعادة بطريق اولى فليس المراد من التعريف الثاني معناه الظاهري والتحقيق في مرادهم بان المراد من القضاء في التعريف الثاني مطلق التدارك اعم من القضاء والاعادة فيصير المعنى ان الاجزاء اسقاط فعله ثانيا بل ما من شانه اسقاط فعله ثانيا لئلا ينتقض بصحيح العبد اذا عرفت ذلك علم ان كلا من التعريفين يحتمل معنيين اما التعريف الاول فيحتمل ان يراد به ان الاجزاء هو حصول الامتثال واسقاط التعبد على الاطلاق ويحتمل ان يراد به حصول الامتثال في الجملة واما الاخير من التعريفين فيحتمل احد المعنيين ايضا فان يحمل ارادة الاجزاء على الاطلاق في الاول واسقاط فعله ثانيا كذلك في الثاني فيتساويان وبالحمل

في بيان معنى الاجزاء

القضاء

ارادة الاجزاء في الجملة في التعريفين فهما متساويان في النتيجة ويحتمل ارادة الاجزاء على الاطلاق في الاول والاسقاط في الجملة في الثاني ويحتمل العكس لاستناد الى
الاخير او من نفاته على الاجزاء بالمعنى الاول دون الاخير فلو كان مقتضى التعريفين التساوي كما في الاحتمالين الاولين لكان كلاهما اتفاقيا او اختلافيا
والا لزم التناقض وكذا اذا كان المراد من التعريفين حصول الامتثال على الاطلاق ومن الاخير الاسقاط في الجملة كما ان نفاة الاجزاء معترفين **المرحلة**
الثانية هل لفظ الاجزاء منقول عن معناه اللغوي الى المصطلح ام اطلاقه على المصطلح من باب اطلاق الكلي على الفرد او مجاز بناء على التغيير الاثنين
وجوه مقتضى الاصل عدم النقل ومقتضى تبادر تحصيل النقل اذ ليس المتبادر مطلق الكفاية بل حصول الامتثال او اسقاط القضاء او المتبادر الكفاية الخاصة
في العبادة المساوقة لحصول الامتثال او اسقاط القضاء وعلى تقدير ثبوته فالنقل ثابت **فان قلت** لعل التبادر اطلاقي **قلنا** الاصل كونه وضعيا
فان قلت ذلك الاصل معارض باصالة عدم النقل **قلنا** اصالة كون التبادر وضعيا معاضد بالغلبة فان الغالب في التبادر الوضع ولتم
بدل على النقل في الجملة تنافر قولنا البيع مجز والهبة مجزية مع ان المعنى اللغوي اعني مطلق الكفاية فيهما موجود مضافا الى اتفاق القوم في مقام
تعريفها الاجزاء على كل واحد التعريفين ولم يعرفه احد بالكفاية المطلقة وذلك كاشف عن النقل الى احد المعنيين **المرحلة الثالثة** بعد ما ثبت
حصول النقل في الجملة عن اللغة فاعلم ان حصول الامتثال بالمأمور به في الجملة لازم مساو لحصول الكفاية الخاصة اي كفاية الاتيان بالمأمور به في الجملة
وليس حقيقة الكفاية وحصول الامتثال متحدة وكذا اسقاط القضاء الواقعي لازم مساو للكفاية في المأمور به واقعا وليس هو عينه بل مثل زمان كل
من تعريفي القوم وهما حصول الامتثال واسقاط القضاء الازم مساو للفرد الخاص من المعنى اللغوي للاجزاء اي الكفاية الخاصة بالنسبة الى كل منهما اذا عرفت
ذلك فيحتمل المنقول اليه في كل من التعريفين هو الكفاية الخاصة الملزومة لحصول الامتثال واسقاط القضاء ويكون تعريفهم بحصول الامتثال واسقاط
القضاء من باب المسامحة والتعريف باللازم ام المنقول اليه نفس اللازم وجهان مقتضى ظواهر عباراتهم الثاني ومقتضى التحقيق والدليل هو الاول للتبادر ولا
انه انسب بقاعدة النقل اذ يكون النقل عن الكلي الى فرد خاص كما هو الغالب في النقل وعلى الثاني يكون النقل الى المغاير لا الى الفرد فيكون نظر المعرفين الى
اللازم المساوي لا الى بيان المعنى اللغوي كما انهم عرفوا الصحة باسقاط القضاء مع انها عبارة عن المطابقة لما في الواقع كما مر وذلك لاجل كون نظرهم الى
بيان اللازم فتدبر **المرحلة الرابعة** بعد ما ثبت كون المنقول اليه هو الكفاية الخاصة اللازمة لحصول الامتثال واسقاط القضاء فالشك
في تعيين ما هو المنقول اليه من الكفايتين الخاصتين ويعبارة اخرى هل المنقول اليه الكفاية المساوية للتعريف الاول او الكفاية المساوية للتعريف
الثاني الحق ان لفظ الاجزاء منقول عن مطلق الكفاية الى الكفاية الخاصة المساوقة للصحة في العبادة على مذهب الفقهاء للتبادر فلو قيل صلوتك مجزية فهم منه
عدم احتياجه الى الاتيان بها ثانيا وفهم منه الاجزاء الواقعي اي الاجزاء على الاطلاق وايضا يصح سلب الاجزاء عن الصلوة بعد كشف الفساد فيصح بعد الكشف
ان صلوتك الماضية ليست مجزية **المرحلة الخامسة** هل النقل الى الكفاية الخاصة مختص باصطلاح الفقهاء والاصوليين ام يعم المتشرعة
الحق الاول لعدم العلم بحصول المواضعة السابقة بالنسبة الى العوام والمسلمين والقدر الثابت هو النقل عند العلماء خاصة ثم لو عممنا النقل وقلنا
ثبوت الحقيقة المتشرعية فعلى مذهبنا لا فرق بين ثبوت الحقيقة الشرعية وعدم ثبوتها اذ لو ثبت الحقيقة الشرعية ووقع لفظ الاجزاء في كلام الشارع
لزم الحمل على الكفاية الخاصة اللازمة لاسقاط القضاء اي الاجزاء الواقعي ولو لم يثبت الحقيقة الشرعية حملنا الواقع في كلام الشارع على الاجزاء بالمعنى
اللغوي وهو ليضا ينصرف الى الواقعي فلا يحصل ثمرة في ثبوت الحقيقة وعدمها واما على مذهب القائل بنقل الاجزاء الى الكفاية الخاصة المساوقة لحصول
الامتثال اي الاجزاء في الجملة فيحصل الثمرة في ثبوت الحقيقة الشرعية عنده وعدمه فلو ثبت الحقيقة الشرعية حمل الاجزاء في كلام الشارع على الاجزاء
في الجملة والا حمله على المعنى اللغوي وهو ينصرف الى الواقعي **الامر الثاني** في بيان محل النزاع وثمرته وفيه جهات **الاولى** اعلم ان قولهم الامر يقتضي الاجزاء يحتمل
معان **الاول** ان الامر يقتضي سقوط التعبد ثانيا فيكون معنى عدم اقتضاء الامر الاجزاء انه يدل على سقوط التعبد مطلقا او في الجملة وانه لا يدل على السقوط **الثاني** ان الامر يقتضي
الاتيان بفعل المأمور به ثانيا الا انه لا يدل على لزوم الاتيان به ثانيا وعدم الاقتضاء اقتضاء الاتيان بالفعل ثانيا مطلقا او في الجملة **الثالث** ان الامر يدل على عدم
صحة الامر به ثانيا وعدم الاقتضاء انه يدل على صحة الامر ثانيا وانه لا يدل على احد الطرفين لا سبيل الى الاحتمال الاول لبطلان الثاني فان ظاهر قولهم يقتضي الاجزاء
هو ان الامر يدل عليه وليس مرادهم ان الامر لا يدل على لزوم الاتيان بالفعل ثانيا ولا يقتضيه فان ذلك هو الدلالة لا انه واقتضاء السقوط ثانيا لاجل عدم اقتضاء الاتيان به
ثانيا مضافا الى ان مقتضى قول القائلين بالاقتضاء انما هو ما ذكر في الاحتمال الثاني لما رتب الثمرة التي ذكروها للنزاع اذ هم قالوا ان لازم القول بالاقتضاء عدم
لزوم الاعادة بعد كشف الفساد ولو كان مرادهم من اقتضاء الاجزاء مجرد عدم دلالة الامر على الاتيان ثانيا لكان اللازم بعد كشف الفساد الرجوع الى الاصل فان كان مذهب
القائل بالاقتضاء في امثال الموارد العمل بقاعدة الاشتغال وطرح البراءة فلزمه الاعادة وان كان بناؤه على تقديم البراءة لم يلزم الاعادة فالقائل بالاجزاء الا
يلزمه عدم الاعادة مطلقا بل لا بد من التفصيل مع انهم اطلقوا عدم لزوم الاعادة على مذهب القائل بالاجزاء وهذا كاشف عن ان مرادهم من الاجزاء هذا الاحتمال
واما بطلان الثالث فلان نزاعهم ان كان في صحة ورود الامر المستقل ثانيا ورد به الامر اولا فلا وجه له لانه لا احد جوازه لا سيما المشهور القائلين بالاجزاء وان
كان في صحة ورود الامر الثاني المتعلق بعين ما تعلق به الامر الاول وعدمه كان مأمورا بالصلوة بفعلها ثانيا بعينه بعد كشف فساد صلوته بالطهارة المستصحبة فلا وجه

في دلالة الامر على الاجزاء

المحقق

كالمتشرعة

اللاحقة وعلم ارتفاع الموضوع ... الشرعية

في بيان محل النزاع والثمرة والمسائل

في دلالة الأمر على الأجزاء

لانكار المشهور جواز الدلالة لوضوح صحة الامر بالندب في الجملة ولبعض ما يقبل النزاع وانكان في صحة الامر بها لرفع عين ما اتى به اولاً فلا يجب وضوح عدم جواز ذلك عقلاً فلا وجه لانكار المنكر ولا معنى قابل للنزاع مع ان الاحتمال الاخير خلاف الظاهر من لفظ اقتضى بين الاول والظاهر ان مراد المنكر انه يدل على عدم السقوط في الجملة والوجه واضح مما

الجهة الثانية ان المأمور به اما واقعي اختياري وهو ما امر به المكلف موافقاً ومطابقاً لما تعلق به الامر في متن الواقع حين الاختيار سواء كان المطابقة معلومة او مظنونة ام موهومة واما واقعي اضطراري وهو ما امر الشارع والزمه عند عدم التمكن مما لزم في حالة الاختيار كالصلوة بالطهارة الترابية عند عدم التمكن من المائية واما ظاهري شرعي وهو ما حكم به الشارع المقدس بجعله تكليفاً ظاهرياً له عند عدم وصول يده الى الواقع فهو وانكان مخالفاً للواقع لكنه تكليف الظاهري الشرعي واما ظاهري عقلي وهو كالظاهري الشرعي لكن الفرق ان الحاكم بان هذا هو المكلف به ظاهراً في الظاهري الشرعي هو الشرع لعدم استقلال العقل فيه ومنا الحاكم العقل لاستقلاله فيه الاترى ان حكم العقل بان الساهي في الصلوة تكليفه هو ما اعتقده وفعله حذراً من التكليف بما لا يطاق واذا ظهر ذلك فاعلم انه لا نزاع في القسم الاول فان الاجزاء فيه متفق عليه ولا في سائر الاقسام قبل كشف الفساد او التمكن من المبدل وانما النزاع في الثلثة الاخيرة بعد كشف الفساد او التمكن من المبدل

الجهة الثالثة في ان النزاع هل هو في الدلالة اللفظية ام العقلية ام الاعم وعلى الاخير هل النزاع فيما اذا كان الامر لفظياً ام اعم منه ومن اللبي وسيظهر حال هاتين الجهتين في طي الادلة وتعرف الثمرة مفصلة لنبين كما عرفته اجمالا **ثم اعلم** انه لا اشكال في اجتماع القول بالاجزاء هنا مع القول بالمرة او الطبيعة في مبحث الامر كما لا اشكال في اجتماع القول بعدم الاجزاء على القول بالتكرار وهل يجوز اجتماع القول بالاجزاء مع القول بالتكرار واجتماع القول بعدم الاجزاء مع القول بالمرة او الطبيعة ام لا الحق الجواز **اما الاول** فلان القائل بكون الامر للتكرار انما يقول بكون كل من الافراد الملتي بها بعد الامكان امتثالا مستقلا في المطلوبية لا تداركا عما فعله ولا يخالف القول بعدم الاجزاء فان التكرار فيه انما هو لاجل التدارك فيمكن ح القول بان الامر يقتضي الاجزاء بمعنى عدم لزوم الاعادة من باب التدارك مع القول بان الامر يقتضي التكرار بمعنى تكرار الافراد على ان يكون كل منها امتثالا في المطلوبية فلا يلزم القول بالتكرار القول بعدم الاجزاء لما عرفت مضافا الى ان القائل بالتكرار يقيده بالامكان والقائل بعدم الاجزاء ربما يحكم بانه بعد كشف الفساد لا بد من الاتيان بالمأمور به الواقعي مرة ولعل على ان القول بالتكرار يجري في جميع اقسام الامر التي ذكرناها انفا وقد عرفت ان القول بالاجزاء وعدم الاجزاء في الواقعي الاختياري مط ولا في غيره قبل انكشاف الفساد والتمكن الا ان يدعي ان المتوهم قد توهم استلزام موارد القول بعدم الاجزاء القول بالتكرار فيها لا استلزام موارد القول بالتكرار للقول بعدم الاجزاء فيها وفيه ان المفصل بين الاوامر في مسئلة التكرار غير موجود فاذا قال القائل بعدم الاجزاء في موارد بالتكرار لزم القول بالتكرار مط فيثبت الملازمة على نحو من الطرفين ويرد ما ذكرنا **واما الثاني** فلان القائل بعدم الاجزاء انما يقول بلزوم الاعادة بعد الانكشاف يقول ان ههنا امرين احدهما ظاهري تعلق اولا بالمكلف قبل كشف الفساد فاتى بمقتضاه والاخر واقعي تعلق به بعد انكشاف الفساد فيأتي بمقتضاه ايضا فظهر ان ههنا امرين احدهما ظاهري والاخر واقعي والمكلف قد امتثل في كل من الامرين باتيان الطبيعة مرة واحدة وهذا عين القول بالمرة والطبيعة ولذا لا يلزم عليه الاعادة بالطهارة الترابية فيجتمع القول بعدم الاجزاء مع القول بالطبيعة او المرة كما انه بالتكرار يقم ولزوم الاتيان بكل من المأمور به الظاهري قبل كشف الفساد والواقعي بعده بمراتب عديدة **ثم اعلم** ان النسبة بين نزاع اقتضاء الامر الاجزاء وعدمه وبين النزاع ان القضاء بالفرض الاول او الجديد عموم من وجه بيانه ان النزاع ان الامر هل يقتضي الاجزاء في تلك الصورة ام لا نزاع الصغرى بمعنى ان الصلوة حين فعلها بظن الطهارة قبل كشف الفساد الثاني عليه هل هي فائتة ام لا فقيل ان الامر يقتضي الاجزاء فلا فوت وقيل انه لا يقتضي الاجزاء فهي فائتة وبعد ثبوت الصغرى اعني الفوت يتنازع في مقام اثبات الكبرى من ان القضاء هل هو بالفرض الجديد او الاول من قال بالفرض الاول لزم القضاء ومن قال بالفرض الجديد ينظر الى الدليل الخارجي فيمكن من تلك الصور في النزاع الصغرى القول بالاجزاء فيحكم بعدم الفوت فلا يلزم القضاء سواء قلنا في النزاع الكبرى ان القضاء تابع للاداء ام بفرض جديد ويمكن في النزاع الصغرى القول بالاجزاء فيحكم بالفوت ولزوم الاتيان ثانيا سواء قلنا في النزاع الكبرى ان القضاء تابع للاداء ام بفرض جديد فان الفرض الجديد موجود وهو عموم من فاتته فريضة فليقضها ظهر ان النسبة بين النزاع بين الصغرى والكبرى اي النزاع في اقتضاء الاجزاء وعدمه والنزاع في ان القضاء بفرض جديد او عدمه هو العموم من وجه موردا ومصداقا

الامر الثالث في تاسيس الاصل وهو من حيث الدلالة اللفظية عدم الدلالة لان الامر لو توقف نفيا فلا يكون الاصل عدم الاجزاء ولا الاجزاء لان الاول دلالة الامر الاول على الاتيان بالمأمور به ثانيا في الجملة الثانية لدلالة الامر الثاني الدال على البدلية المطلقة وكلاهما خلاف الاصل واما الاصل من حيث الحكم العملي فهل هو الاجزاء لاصالة البراءة ام عدمه لاصالة الاشتغال وجهان يمكن ان يقوى بالاول لان الجاهل بالعبادة مثلا كما بعد وجوب السورة في الصلوة مع وجوبها في الواقع اما ان لا يكون مكلفا بشيء اصلا او يكون مكلفا بما اعتقده وليس مكلفا بغيره لا تعليقا ولا تنجيزا او يكون مكلفا بغير ما اعتقده فقط او يكون مكلفا بالامرين اما تنجيزا فيهما او تعليقا فيهما او مختلفا وكل من الاحتمالات الملازم للاجزاء البطلان لا الاول بالاتفاق الثالث بذلك وبلزوم التكليف بما لا يطاق وكذا الرابع واما الخامس فلانه مخالف للاجماع واما الاختلاف بان يكون ما اعتقده واجبا تعليقيا وما لم يعتقد واجبا تنجيزيا فالاتفاق على بطلانه ولزوم التكليف بما لا يطاق واما عكسه فهذا الصورة فيه عين مقتضى البراءة نظرا الى ان ما اعتقده واجب تنجيزا وقد متيقن في التكليف وانما الشك في وجوب تكليف اخر واقعي تعليقي والاصل البراءة عنه ولكن التحقيق ان يقال ان الاصل في الامر العقلي والظاهري الشرعي عدم

في النزاع فيما اذا ورد للعبادة او المعاملة جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراد المكلف او المكلف به والمراد من العبادة معناها الاعم اي ما يشترط فيه نية القربة من تلك
الجهة لعموم الادلة ومن المعاملة معناها الاخص حذرا من التناقض هنا ومن الصحة ما هو المراد منها في بحث الصحيح والفساد الاعم ومن الفساد الفساد الابتدائي في وجه والسنخي في اخر

الاجزاء وفي الواقعي الاضطراري الاجزاء واما اصالة عدم الاجزاء في العقلي فلانا نختار من الاحتمالات الاخير وهو كون ما لم يعتقده واجبا عليه تكليفا كما ان ما
اعتقده واجب تنجيزا اما كون ما لم يعتقده واجبا تكليفيا فلما ثبت من تبعية الاحكام للصفات ومن عدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل ومن بطلان التكثر
في التكليف فلا يثبت اجماعا لان ثبوت تكليف واقعي بالنسبة الى الجاهل مما طابق قولنا الى يوم مخالف ما او يجوز التكليف التنجيزي بما اعتقده فواضح **فنقول**
ان الذي بما اعتقده وظهر الخلاف لا نعلم ارتفاع التكليف الواقعي فيستصحب وجوده مع قاعدة الاشتغال المأخوذة من طريقة اهل العقول وحكم العقل هو
لا يحصل الا بالاعادة وهذا معنى عدم الاجزاء ومثل هذا نقول في الامر الظاهري الشرعي واما اصالة الاجزاء في الواقعي الاضطراري فلاجل ان التكليفين
كليهما واقعيا واحد لواقعيين فكل منهما متيقن كونه مأمورا به فيقتضي الاجزاء بالاصل والفرق بينه وبين الاولين وجود القدر المتيقن هنا دونهما **الامر** البراءة م
الرابع في بيان مقتضى الدليل الاجتهادي فاعلم انه في الواقعي الاضطراري الدليل الاجتهادي على طبق الاصل وهو بناء العقلاء على الاكتفاء بالبدل
وفهم العرف البدلية على الاطلاق من الدليل اللفظي واما الامر العقلي الظاهري فالحق فيه عدم الاجزاء اجتهادا والدليل بناء العقلاء المؤيد بالاجماع
المنعقد واما الظاهري الشرعي فالحق فيه الاجزاء لفهم العرف الاكتفاء على الاطلاق وعلى ذلك بناؤهم ايضا لفظيا كان الدليل ام لبيا والحاصل ان المولى
اذا امر عبده بالخصوص على كيفية ثم تبين انتفاء القيد عن الاصلي فبناء العقلاء على الكفاية على الاطلاق مضافا في اللفظي الى فهم العرف واما في العقلي
فلا دليل بالخصوص على تنزيل التكليف ... هذا الشيء بل الحاكم العقل عموما كالشرع واما الواقعي الاجتهادي فلا اجزاء فيه قطعا اذ بعد الاتيان بالامر
الواقعي الاولي على وجهه لا معنى للامر باتيانه ثانيا تداركا للاول كما هو محل النزاع اذ المفروض انه لا خلل في الاول اصلا فيكون الامر باتيانه ثانيا
تداركا سفها وغلطا نعم لا بأس باتيانه ثانيا استقلالا لا تداركا وهو خارج عن محل الكلام **المقدمة الخامسة** في تحرير محل النزاع
وفيه جهات **الاولى** هل النزاع مختص بالمسألة بما لو ورد للعبادة او المعاملة او لا جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراد المكلف او المكلف به
حتى يكون النزاع في جهة ترجيح دلالة الاخص على الاعم بعد ان الاخص يدل على الفساد ام النزاع في دلالة النهي على الفساد من حيث هو وان لم يرد جهة
صحة اصلا ليدخل مثل النهي عن القمار وصوم الوصال في محل النزاع يظهر الاختصاص بالاول من اختصاص الثمرة به وهو مؤيد بتصريح بعض ويظهر
كلماتهم حيث لو اهمل النهي عن العبادة او المعاملة يدل على الفساد الا ان ظاهر ذلك انه لولا النهي لبقي العبادة او المعاملة صحيحة ويؤيد الاخير تصريح
بعض اخر مع ان النزاع انما هو في دلالة النهي من حيث اللفظ واللفظ ان دل على الفساد لفظا وان لم يدل لم يدل مطلقا من غير مدخلية لورود جهة الصحة
اولا وعدمه ثم ان النص يجعل تنافيا وتعارضا ودلالة اختصاص الثمرة على اختصاص النزاع ممنوعة ورب مسألة نوعها اعم من مورد الثمرة كنزاعهم في المثمرة ل
دلالة الامر على الوجوب وعدم القرينة ام لا مع ان الثمرة انما هي مع عدم القرينة وقد مر نظير ذلك في بحث الضد فيتحقق كلماتهم متعارضة مع ما قلنا من ان
النزاع في دلالة اللفظ ولا دخل لورود جهة الصحة وعدمه فيها فلا بد من التوقف لكن لا يبعد ترجيح الاول لظهور الامثلة فيه **الجهة الثانية**
قد مر ان لكل من العبادة والمعاملة معنى اخص والاخر اعم فهل النزاع في معنييهما العامين والخاصين ام المختلفين الحق ان المراد من العبادة معناها الاعم
اي ما يشترط فيه نية القربة من تلك الجهة فلو نذر بيع من من الحنطة في الفلاة ثم باعه فيه وهو ما الغرر من غرر ادنى متعلق النهي على هذا البيع لا يحصل
الوفاء بالنذر ومن يقول بفساد العبادات بالنهي يقول به هنا ايضا لشمول ادلته ولم يفرق احد بالفساد بين المعنى المخترع للعبادة وغيرها فالمراد من المعاملة
معناها الاخص فلا يشمل المثال المذكور والا لزم على القول بالدلالة على الفساد في العبادة والمعاملة الحكم بالصحة هنا وهو تناقض **الجهة**
الثالثة قد مر ان لكل من الصحة والفساد معنيين بالنسبة الى المتكلم والفقيه فهل النزاع في المعنى المصطلح عند الفقهاء او المتكلمين فيه اشكال الحق
انه لا بد من الاغماض عن الفساد اذ لا ثمرة لنا في الفارق بعد الحكم بالفساد بين ان يكون بالمعنى المصطلح عند الفقيه والمتكلم اذ الفساد عند الفقهاء اعم مطلق
عند المتكلم والفساد الواقعي انما يفارق الظاهري عند الجهل وبعد العلم بالفساد الواقعي للنهي يحكم المتكلم ايضا بالفساد الظاهري اما الصحة فمراد القائل
بدلالة النهي عليها كابي حنيفة هل هو اي المعنيين الحق ان هذا متفرع على ان المراد من الصحة في بحث الصحيح والاعم هل هو اي المعنيين فان كان المراد هنا
مصطلح الفقهاء فكذا هنا لان الدليل القابل بدلالة النهي على الصحة ان قوله لا تصل يركب ضمنا دلالات فهي دلالة المادة على الصحة لما مر في بحث الصحيح والاعم
من ان الالفاظ اسام للصحيحة ودلالة الهيئة على الحرمة ودلالتها التزاما عرفيا على ان المنهي عنه مقدور وحمل لا تصل على انه لا تقدر على الصلوة خلاف
الظاهر فحصل من الدلالات ان الصلوة الاتي بها صحيحة وحرام ومقدورة وانت خبير بان احد المقدمات في بحث الصحيح والاعم فالصحة هنا متفرع على البحث السابق مامر
اي الصحيح الاعم ولكن لا ثمرة ظاهرة في ان المراد اي معنى من معنى الصحة كما في الفساد فان كون مفهوم الصحة والفساد لا ارتباط لها اكثر في بحث النهي في العبادة
الجهة الرابعة هل النزاع في دلالة النهي على الفساد الاولي ام الفساد السنخي بمعنى ان الفساد المستفاد هل يستفاد بطريق كون عدم المنهي عنه
شرطا في صحة المأمور به فلا يصح ذاتي به ضمن المنهي عنه عمدا كان ام جهلا بالموضوع اي الغصبية ام المنهي لا يفيد الاشتراط بل الحرمة فقط المستلزمة للفساد عند
تعلق النهي ظاهرا وحينئذ تعلقه بالمكلف وهو عند العلم بالموضوع مثلا فلا تفسد الصلوة عند الاتيان بها في المغصوب جهلا بالموضوع اذ لا نهي فلا فساد كما
ان بناء الفقهاء على ذلك في موارد الفقه معللين فقد ان الفساد بفقد النهي لكن نقول ان حكمهم بعدم الفساد عند الجهل بعد النهي انما يصح اذا كان

في تحرير محل النزاع

الفساد

ثم في كون النزاع هنا وفي المسئلة السابقة في العامين من وجه او في المطلقين او فيهما او في الدلالة اللفظية او العقلية او فيهما وجوه يبلغ مضروبها ستة وثلاثين او جهها كون
النزاع في المسئلة السابقة في العامين من وجه في الدلالة العقلية وهنا في العامين من وجه وفي المطلقين لكن في الدلالة اللفظية فتامل ثم انه بين اتفاقهم في بحث المط والمقيد
على حمل الاول على الاخير مط كما حكى وخلافهم هنا على اقوال شتى تناقض بين بل تكرار في العنوان ايضا وقد يتفصى عنه بوجوه لبس شيء منها بشيء تتابع

الفسا عند وجود النهي عند جواز اجتماع الامر والنهي واما اذا كان الفسا عند الاطلاع ووجود النهي لاجل دلالة لفظ النهي على الفسا فهنا ان المشتفا
من لفظ النهي عند العرف الفسا الشرعي لا الاول فيفسد عند الجهل بوجود المنهي عنه ايضا مع انهم قالوا في بحث المطلق والمقيد بحمل المطلق على المقيد عند
التعارض كقوله صل ولا تصل في المكان المغصوب بمعنى ان يكون المقيد كاشفا عن ان مراد الامر من مطلق غير تلك الصورة لا يجب المقتضي ايضا مع قطع النظر عن ففي تلك الصورة
الحرمة ولازم ذلك ان يقولوا بالفسا ولو في صورة الجهل بالموضوع لعدم وجود المقتضي فبين قولهم هنا بالفسا وهنا بالحمل تناقض ثم ان محل النزاع من هذه
الجهة غير محرر عند الاصحاب وغير معلوم لنا **الجهة الخامسة** على القول بان النزاع في المسئلة فيما ورد له جهة صحة هل النزاع فيما كان دليل الصحة
اعم من النهي ام اعم من ذلك فيشمل العامين من وجه وما الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اجتماع الامر والنهي **فنقول** ان المحتمل عند العقل في المسئلتين منهم
صور كون العامين من وجه والمطلقين معا محلا للنزاع في المسئلتين وكون النزاع في المسئلة السابقة فيهما معا وفي مسئلتنا هذه في العامين من وجه
فقط او في المطلقين فقط وكون النزاع في مسئلتنا هذه فيهما معا وفي المسئلة السابقة في العامين من وجه فقط او في المطلقين فقط وكون النزاع في المسئلة ع ل
في العامين من وجه لا غير وكون النزاع في المسئلتين في المطلقين لا غير وكون النزاع في المسئلة السابقة في العامين من وجه وهنا في المطلق وعكس ذلك المطلقين
فهذه تسعة صور في كل واحد يحتمل كون النزاع في المسئلتين في الدلالة العقلية او في الدلالة اللفظية والسابقة في اللفظية وهذه في العقلية والعكس منها سره
مضروب التسعة في الاربعة ستة وثلثون لكن تمثيلهم هنا بالمطلقين في المسئلة السابقة بالعامين من وجه يأبى عن كون النزاع في المسئلتين في العا
من وجه او في المسئلتين في المطلقين او في السابقة في المطلقين وهنا في العامين من وجه فكل واحد من تلك الصور الثلث باقسامها الاربعة باطلة
وكذا استدلالهم هنا بفهم العرف الذي محله اللفظ وفي المسئلة السابقة بالادلة العقلية يأبى عن كون النزاع في السابقة في العامين من وجه وهنا
في المطلقين لكن في المسئلتين في الدلالة اللفظية او في الدلالة العقلية او في السابقة في اللفظية وهنا في العقلية نعم القسم الرابع من تلك الصور
عني كون النزاع في السابقة في العامين من جهة خاصة في الدلالة العقلية وهنا في المطلقين في الدلالة اللفظية محتمل واما كون النزاع هنا في العا
من وجه والمطلقين وفي المسئلة السابقة في المطلقين فقط وكون النزاع هنا في العامين من جهة لا غير وفي السابقة فيهما معا فيأبى عنهما باقسامهما الثمانية
تمثيلهم في السابقة بالعامين من وجه وهنا بالمطلقين واما كون النزاع في المسئلتين في العامين من وجه والمطلقين معا لكن في الدلالة اللفظية
في العامين او في الدلالة العقلية في العامين فهو موجب لتكرار العنوان وهو لغو لا يرتكبه اهل الفن او في الدلالة اللفظية في السابقة والدلالة العقلية
هنا فيأبى عنه استدلالهم في السابقة بالدلالة العقلية وهنا بالدلالة اللفظية او في الدلالة العقلية في السابقة والدلالة اللفظية هنا فهو محتمل واما كون النزاع
في السابقة فيهما معا وهنا في المطلقين خاصة لكن في الدلالة اللفظية في المقامين او في الدلالة العقلية في المقامين فهو موجب لتكرار العنوان بالنسبة الى المطلقين
او في الدلالة اللفظية في السابقة وفي الدلالة العقلية هنا فيأبى عنه استدلالهم كما عرفت وفي الدلالة العقلية في السابقة وفي الدلالة اللفظية هنا فهو محتمل
واما كون النزاع في السابقة في العامين من وجه لا غير وهنا فيهما معا لكن في الدلالة اللفظية فيهما او في الدلالة العقلية فيهما فهو موجب للتكرار بالنسبة الى
العامين من وجه او في الدلالة اللفظية في السابق وفي الدلالة العقلية هنا فيأبى عنه دليلهم كما عرفت وفي الدلالة العقلية في السابقة وفي الدلالة اللفظية
هنا فهو محتمل فصارت الصور المحتملة اربعة لكن لا سبيل الى الاول منها للزوم اهمالهم العامين من جهة من جهة الدلالة اللفظية والمطلقين من جهة الدلالة
العقلية وهو بعيد عن انظار العلماء وما نراه من التكلم في المسئلة السابقة في العامين من وجه من حيث الدلالة اللفظية وفي المطلقين فهو من المتاخرين وليس
عنوان العلماء ولا الى الثاني لابائه تمثيلهم بالعامين من وجه لا غير في المسئلة السابقة نعم قد يدعى كون المطلقين من باب النقض واتحاد الطريق والاولوية ولا
الى الثالث لما ذكر في الثاني ولا الى الاخير للزوم اهمال المطلقين من حيث الدلالة العقلية وما يتوهم من ظهور حكم المطلقين عقلا بعد معرفة العامين من وجه
عقلا لوحدة الطريق والاولوية فلا باس بالحوالة ففيه ان القول بعدم جواز الاجتماع في العامين من وجه يلزمه القول بعدم الجواز في المطلقين بطريق
اولى واما القول بالجواز في العامين من وجه فلا يلازم القول بالجواز في المطلقين لوجود الفارق فلا وجه للحوالة والاولوية والحاصل ان محل النزاع من
تلك الجهة غير محرر وانكان الاخير من الاربعة اقرب **الجهة السادسة** قد ادعى بعض في بحث المطلق والمقيد اتفاقهم على حمل المطلق على المقيد مط مثبتين ام
منفيين ام مختلفين مع ان نزاع القوم هنا اما فيما ورد له جهة صحة او في الاعم منه ومما لم يرد به جهة صحة وعلى الاول يصير النزاع هنا في المطلق والمقيد
وعلى الثاني يكون هذا داخلا في محل النزاع كما اذا جعلنا النزاع اعم من المطلقين ومن العامين من وجه **فنقول** حينئذ على القوم ايراد احدهما ان النزاع
هنا في المختلفين يغني عن النزاع عنه في بحث المطلق والمقيد فما وجه تكرار العنوان وثانيهما انهم ذكروا هنا في المختلفين اقوالا ستة او اكثر ومع ذلك
اتفقوا على الحمل في بحث المطلق والمقيد مط وهل هذا الا تناقض صرف ويمكن التفصي عن الاشكال الثاني بوجوه **الاول** ان الخطاء من ناقل الاجماع وانه لا اجماع
على الحمل في المختلفين في بحث المطلق والمقيد ومن لم يقل بالفساد هنا لم يقل بالحمل في المختلفين ثمة **الثاني** ان الغفلة وقعت من القوم في ارتكابهم التناقض وان
التامل الصادق في دعوى الوفاق **الثالث** ان محل النزاع في بحث المطلق والمقيد غير المختلفين وانما كلامهم فيه في المثبتين والاتفاق وادعاء الاتفاق كلاهما منصرفان الى
تلك الصورة لا الى المختلفين وانما ذكر المختلفين من باب الاستطراد **الرابع** ان كلامهم هنا في ان المط والمقيد هل هما متنافيان حتى يحمل احدهما على الاخر

في تعيين النزاع في المسلكين

مثلا اما يتعلق بنفسها او بجزئها او بشرطها او بوصفها الداخل او الخارج او بشئ مفارق متحد معها في الوجود او غير متحد وما عدا الاول
منه تلك السبعة فيرتقي الى ثلاثة واربعين فاستخرج امثلتها او يعم النزاع كل اقسام النهي من النفسي والتوصلي واللفظي واللبي والاصلي والتبعي
كما يظهر من الثمرة التي ذكروها في بحث اقتضاء الامر النهي عن ضده نتايج

في بيان اقسام النهي

ام لا تنافي بينهما فلا يحتاج الى الحمل فمن قال بدلالة النهي على الفساد قال بوجود التنافي وتحقق شرط الحمل ومن نفى دلالته عليه نفى شرط الحمل واما
في بحث المطلق والمقيد فبعد فرض وجود الشرط والنزاع من ان وجوده ثبت او لا الكبرى اي على لزوم الحمل بعد فرض وجود الشرط الخامس ان القوم اتفقوا
على حمل المطلق على المقيد حتى في المختلفين لكن بقدر المتيقن يعني ان المقيد كلما افاد حمل المطلق عليه فان افاد تقييد الحكم التكليفي اي الوجوب والحرمة حمل المطلق
عليه وان افاد التقييد في الحكم الوضعي اعني الفساد وعدم الفساد حمل المطلق عليه ايضا فانهم ثمة على حمل المطلق على ما افاده المقيد والنزاع هنا في
ان المقيد كما يفيد تقييد الحكم التكليفي يفيد تقييد الحكم الوضعي ايضا ام لا فكل من الطائفتين هنا يقول بالحمل ثمة لكن بعضهم في الحكم التكليفي
فقط وبعضهم فيه وفي الوضعي ثم اعلم ان الوجه الثالث فاسد لان الظاهر ان اختلافهم ثمة انما هو في مطلق المطلق والمقيد ولذا ذكروا كل اقسام المطلق
والمقيد هنا وكذا الوجه الرابع لانهم تكلموا ثمة في الحمل وشرط الحمل معا فقالوا اشترط الحمل المطلق على المقيد كون المحكوم به فيهما متحدا وكون السبب متحدا والظاهر
من جهة حصرهم الشرط في هذين كون هذا الشرط اي الدلالة على الفساد والثاني بعد حصول هذين الشرطين مفروغا عنه ومتفقا عليه فلا وجه لجعل
النزاع هنا في الصغرى وهناك في الكبرى فان النزاع هنا واقع في الصغرى والكبرى معا وكذا الخامس لان الظاهر من الحمل الحمل من الجهتين الوضع والتكليف وان
بناءهم ظاهرا على الحمل من الجهتين الاجزاء والرخصة في مثل صل ولا تصل في المكان المغصوب فانحصر الامر في احدى الطائفتين ولكن الظاهر الغفلة الاخيرة فان
الظاهر وقوع الوفاق على الحمل وان النافل مصيب مصيب مصيب **الجهة السابعة** في اقسام المنهي عنه فاعلم ان النهي المتعلق بالعبادة او المعاملة انما
يتعلق بنفسها او بجزئها او بشرطها او بوصفها الداخل او بوصفها الخارج او بشئ مفارق متحد معه في الوجود او بشئ مفارق غير متحد معه في الوجود وما
سوى الاول من تلك الاقسام السبعة ينقسم ايضا الى تلك الاقسام السبعة فيرتقي الاقسام الى ثلاثة واربعين فلا بد من التكلم في كل تلك الاقسام السبعة ولا
في العبادات وثانيا في المعاملات اما المنهي عنه لنفسه في العبادة فالكلام فيه اولا في تعريفه وثانيا في ان هذا القسم هل له مصداق في الشريعة ام لا اما الاول
فاعلم ان تعلق النهي بنفس العبادة معناه تعلقه بطبيعتها من حيث هي بان يكون القيود الماخوذة في الكلام قيودا للتكليف والموضوع لا المكلف به كان
يقول للحائض انت في حال الحيض منهية عن طبيعة الصلوة لا انت منهية عن الصلوة الكائنة حال الحيض وبعبارة اخرى المنهي عنه لنفسه هو فيما كان النسبة
بين جهة الصحة العامة وجهة النهي التي كانت هنا جهة صحة عموما وخصوصا مطلقا بالنسبة الى المامور والمنهي كالامر الكلي بالصلوة واخرج الحائض من البين بعبارة
اخرى المنهي عنه لنفسه انما هو فيما يكون المنهي فيه خاليا عن التكليف بالنسبة الى الطبيعة المنهي عنها كما في المثال المذكور واما اذا كان النهي متعلقا
بالوصف مثلا لم يخرج المنهي عن التكليف بالطبيعة ثم ان النهي عن نفس الشئ قد يكون لاجل قبح ذاتي في الشئ وقد يكون لاجل وصف خارج فيباعث
للمنع عن نفس الموصوف وهل مرادهم من تعلق النهي بالنفس القسم الاول والاخير او الاعم الظاهر منهم ان المراد منه تعلق النهي بنفس العبادة كما بيناه كان
سواء كان الداعي هو القبح الذاتي ام الوصف الخارج واما الثاني فقال بعض بوجود المصداق وهو صلوة الحائض في قوله دعي الصلوة ايام اقرائك ونفاه
بعض وادعى انه انما تعلق النهي عنه فيه بالوصف يعني ان الصلوة الكائنة في حال الحيض منهية عن طبيعة الصلوة ثم ان نزاعهم في صلوة الحائض يمكن ان
يكون في دلالة اللفظ ويمكن ان يكون في دلالة الدليل الخارج ويمكن ان يكون في الاعم الظاهر من المثبتين اثبات الدلالة اللفظية او ادعائها بوجود الخارج
معها وعدم معارضتها واما ثمرة نزاعهم في ان الصلوة الحائض منهية عنها لنفسها او لوصفها فهي انها على الاول فاسدة بالاتفاق من القائلين
بدلالته على الصحة سواء قلنا ان الامر العام تعدد مطلوبي او تقييدي اذ صحة الطبيعة فرع الامر بها اما في ضمن غير ذلك الزمان من الافراد الزمانية او في
ضمن تلك الافراد الامر بها مطلقا ولا بشرط وعلى الاول لا يصح الصلوة في زمان الحيض لعدم الامر وعلى الاخير يلزم الاجتماع الامري بين الامر والنهي
في الواحد الشخصي وهو الطبيعة من جهة واحدة اذ المفروض تعلق النهي بالطبيعة اللابشرط في تلك الازمنة فكيف يؤمر بها ايضا حتى يصح الاتيان
بها وان قلنا بتعلقه بالوصف الخارج فيحتاج الى الرجوع الى مسئلتنا هذه فان قلنا بدلالة النهي على الفساد فسد وان قلنا بعدم دلالته عليه القول
بالصحة ايام الحيض لكون الامر العام تعدديا مطلوبيا فيكون الطبيعة ايام الحيض مطلوبة والخصوصية مبغوضة فعلها الاتيان بالمهية المطلوبة ايام
الحيض فان اتيتها في تلك الايام اتيت بالمهية واثمت بالخصوصية ويمكن القول بالفساد لكون الامر العام ليس تعدديا مطلوبيا بل المطلوب الصلوة في غير
ايام الحيض لا الطبيعة المطلقة وان قلنا بدلالة النهي على الصحة صحت الصلوة ايام الحيض للاتيان بالطبيعة وعوقب على الخصوصية وكذا الكلام في صوم
الحائض لكن يشكل ذلك بوقوع الاتفاق على فساد صلوة الحائض وصومها ظاهرا فلا ثمرة ايضا فلا اثر بعد قضاء صلوة ايام الحيض وهو كاشف
عن ان الامر العام ليس تعدديا مطلوبيا فان القائل بتعدد المطلوب بان القضاء بالفرض الاول يقول بذلك ما لم يرد دليل على عدم القضاء والا
فعلى مذهبه يحصل الكشف عن ان الامر لم يكن تعدديا مطلوبيا بل كان خلاف ظاهر مراد المركب فلا يتصور طلب المهية على هذا المذهب ايضا حتى يكون
صحيحة ويمكن ان يقال ان صحة الصلوة بمعنى موافقة الامر او لا يتصور في صلوة الحائض بعد الاتفاق على الفساد لكن الصحة بمعنى موافقة الغرض مما يتصور
فيكون المراد بالصحة في مقام ذكر الثمرة الصحة بهذا المعنى الغير المنافي للفساد الشرعي فيحصل الثمرة بالنسبة الى الاقوال في الصحة والفساد بهذا المعنى لكن
يشكل بانه لا دليل على محبوبية الصلوة بالذات فلعل الحسن والقبح فيها بالاعتبارات واما الامر بالطبيعة اعني قوله صل فلا يكشف عن الحسن الذاتي

اذ بعد

وثمرة هذا النزاع ظاهرة والاصل في المسئلة عدم الدلالة على الفساد ولا على الصحة لاصالة التوقيفية واصالة عدم التخصيص والتقييد داخل فيهما ان المنهى عنه لنفسه من العبادة

يدل النهي على فساده اتفاقا عقلا بل ولفظا لفهم العرف والمنهى عنه لجزئه ان كان هيئة لفقد الجزء

مستند اتفاقا لا للنهي بل للفقد فهو خارج عن النزاع نتايج

اذ بعد الاجماع على الفساد حتى بالنسبة الى الطبيعة لا يحصل العلم بان المراد من الامر ليس هو الطبيعة من حيث هي وان داعى الامر هو حسنها الذاتى يكشف ذلك عن المحبوبية الذاتية ويمكن ان تبقى الثمرة في وجود المثال وان لم يوجد في صلوة الحائض وصومها الا ان النهى عن صوم يوم النحر لنفس الطبيعة الصوم لا عن وصفه الداخل كما توهم بعض فيوجد الثمرة في التفصيل المذكور في الصلوة هنا ولا اجماع على الفساد فمن نذر صوم يوم او كان واجبا عليه صوم يوم النحر صح على القول بعدم تعلق النهى بالطبيعة مع دلالة النهى على الصحة او عدم دلالته على الفساد مع القول بان مرجحهما بانضمام النهى عن صوم يوم النحر ذو دلالتين ويفسد على ما سوى هذين القولين من الاقوال فان قلت صلوة الحائض يمكن ان تكون ثمرة فيما اذا انقطع الحيض بعد مضى قدر الصلوة او اكثر من الوقت الموسع فلو اتت بالصلوة في وقت الحيض ولم تصبر حتى تطهر فتصلى في الوقت فان قلنا بتعلق النهى بالوصف مع عدم دلالة النهى على الفساد وكون الامر ذا دلالتين صحت الصلوة فيحصل الثمرة ولا يمكن القول على كونها مامورا بالطبيعة قبل انقطاع الحيض فان امكن التكليف والمفروض انها قبل ذلك لم تكن مكلفة حتى بالنسبة الى الطبيعة على ذلك القول ايضا للامر بعد انقضائه كما هو الخروج من جهة المكلفين بالصلوة فان قلت الامر يدور بين اخراج الحائض وبين اخراج بعض احوالها لانها عن الامر بالطبيعة وهو ما سوى تلك الحالة من احوال الحيض قلنا ولا دليل على رجحان ذلك التقييد على ذلك التخصيص نعم على القول بتعلق النهى بالوصف قلنا بالتقييد صح ما ذكر لكنه اول الكلام اذا عرفت ذلك فاعلم انهم تنازعوا في ان صلوة الحائض منهية عنها لنفسها او لوصفها في قوله دع الصلوة ايام اقرائك وتحقيق الكلام فيه ان ايام الحيض الواقع في الكلام يمكن ان يكون قيدا للمنهى عنه اى الصلوة فالمعنى ان المرأة منهية عن الصلوة الكائنة في ايام الحيض ويمكن ان يكون قيدا للموضوع وعن مشخصاته فالمعنى انك ايها الحائض بوصف كونك حائضا منهية عن الصلوة اى طبيعتها ويمكن ان يكون قيدا للمحمول اى للنهى فالمعنى انك منهية في الحيض من الصلوة اى طبيعتها ويمكن ان يكون قيدا للنسبة بين الموضوع والمحمول فتكون القضية عرفية عامة فالمعنى انك منهية عن الصلوة ما دمت حائضا وعلى الاحتمال الاول تكون الصلوة منهية عنها لوصفها وعلى الثلثة الاخيرة تكون منهية عنها لنفسها اذا ظهر ذلك فاعلم ان بعض الحنفية قال ان معنى قوله دع الصلوة ايام اقرائك هو الاول مستدلا بانه اذا وقع في الكلام هيئة ومادة وقيد فلا بد من تقييد المادة اولا بذلك القيد ثم ايراد الهيئة عليها ففي نحو اضرب يوم الجمعة يقيد الضرب ولا يكون يوم الجمعة ثم يورد عليه مفاد الهيئة اى الطلب ووجه ذلك انه لو لم يكن كذلك لزم التناقض في مثل قولنا زيد اعلم من عمرو في الفقه وعمرو اعلم من زيد في الحكمة فانه لو لم يفعل كما قلنا لكان المراد من قولنا اعلم الاعلم على الاطلاق لكان المعنى ان زيدا في الفقه اعلم من عمرو مطلقا اى في الفقه وغيره وعمرو في الحكمة اعلم من زيد مطلقا في الحكمة وغيرها وهذا تناقض فلا بد من تقييد العلم في الاول بالفقه ثم ايراد الاعلمية فيه وكذا في الثاني ليرتفع التناقض فنقول فيما نحن فيه ان هيئة وهى دع ومادة وهى الصلوة وقيد وهو ايام الحيض وقد عرفت ان القاعدة تقييد المادة اولا بالقيد ثم ايراد الهيئة عليها فالمعنى ان الصلوة المقيدة بكونها ايام الحيض منهية عنها وليس هذا الا تعلق النهى بالوصف واما بعض الامامية فانكر كون القيد قيدا للصلوة وقال لا يكون من قيود النسبة الحكمية او الموضوع والتحقيق ان مقتضى الاستقراء ان بعضا من الموارد لا بد فيه من كون القيد قيدا للمادة لا غير كما مثله بعض الحنفية وبعض الموارد لا بد فيه من كون القيد قيدا للهيئة لا غير كما في قولنا زيد اعلم من عمرو عند اهل الهند وعمرو اعلم من زيد عند اهل الروم وان من الواضح ان المراد ليس اعلمية زيد في العلم الذى عند اهل الهند وكذا في الجزء الاخر بل المراد افضليته الذى بسط في جميع العلوم عند اهل الهند وبالعكس وبعض من الموارد وجدنا يحتمل كما في المثال المتنازع فيه فالشاح في بيان الهيئة التركيبية من حيث هي حقيقة في القسم الاول مجاز في الثاني ام العكس ام مشترك بينهما لفظا ام معنى ام الموارد مختلفة في الحقيقية والمجازية والحق انا لم نجد لذلك معيارا مضبوطا بحسب الموارد لتفاوتها ولكن نعلم ان في الموارد التى يكون القيد غير مقدور للمكلف حدوثا وبقاء كالحيض والمرض يفهم منه عرفا تعلق النهى بنفس الطبيعة وان القيد ليس للمادة فلو قال السلطان لخدامه يجب عليكم في كل يوم اثنان من البطيخ الى ثم قال اما المريض فلا يجب عليه ويحرم عليه تلك ايام المرض لتبادر منه سلب هذا التكليف عن المريض لما ان قال ان كنت جنبا فلا تصل مما يكون القيد فيه مقدورا من حيث البقاء وعدم البقاء وان لم يكن مقدورا من حيث الحدوث لم يفهم منه سلب التكليف عن الصلوة نعم لو قال دع الصلوة في السفر فهم منه نفى التكليف فظهر ان الموارد مختلفة وان فيما نحن فيه يفهم العرف تعلق النهى بالطبيعة فنقول ح مراد الثاني يكون النهى متعلقا بالنفس من نفى وجوب المنهى عنه راسا فيعد هذا المثال وانكاره ادهم نفى كون صلوة الحائض من هذا الباب بعيد فيفهم العرف فالحق ان الصلوة في هذا المثال منهى عنها لنفسها واما المنهى عنه لجزئه في العبادة فهو ان يتعلق النهى بالعبادة بمعنى تعلقه بجزئها مستقلا او بها مقيدا بهذا الجزء ثم ان ذلك النهى عن العبادة اما لاجل فقد الجزء او لاجل وجود فساد لو ليس اما يكون النهى متعلقا بها بطريق التقييد بالجزء كقوله لا تصل مع قراءة العزيمة او يكون النهى متعلقا بالجزء مستقلا كقوله لا تقرء العزيمة وعلى التقادير اما ان يتعلق النهى بنفس الجزء كقوله لا تقرء في الاخيرتين او بجزء الجزء كقوله لا تقرء العزيمة في الصلوة ان قلنا ان الداعى عن النهى عن الجزء انما هو ايراد السجدة فالسورة بوصف اشتمالها على ذلك الجزء منهية عنها او بوصف لازم لها كهما المثال ايضا ان قلنا ان الداعى عن النهى عن السورة هو الكيفية المكتنفة بها السورة التى هى من مشخصاتها او بوصف الخارج كقوله لا تركع في المكان المغصوب او لا تسجد على التراب المغصوب او بشيء مفارق متحد معه في الوجود كقوله لا تغصب في الركوع او بشيء مفارق غير متحد معه في الوجود كقوله لا تنظر الى الاجنبية في الركوع او بشرطها اما لاجل فقد الشرط الجزء كقوله للمسافر لا تركع او لاجل وجود شرط الجزء فاسدا

بل اوجدنا الموارد

او لفساد الجزء الموجود مع تعلق النهي بطريق التقييد كلا تصل مع قراءة العزيمة او بطريق تعلق النهي بالجزء مع تعيين المحل كلا تقرء العزيمة في الصلوة او بدون تعيينه كقوله لا تقرء العزيمة بعد قوله اقرء الصلوة فالكلام فيه من جهة العقل ما مضى في المسئلة السابقة ومن جهة اللفظ ان العرف يفهم الاشتراط بل يفهم التقييد ايضا في القسمين الاولين من الثلاثة وفي المنهي عنه لشرطه يتصور تلك الاقسام ويجري فيه تلك الاحكام الا في القسم الاخير اذ كان نفس الشرط معاملة فلا يفهم الفساد فتامل فانه نتايج

كستر العارية بالمغصوب عند الركوع فالركوع الذي هو جزء العبادة منهي عنه لاجل فساد شرطه واما العبادة المنهي عنها لشرطها فاما ان يكون المنهي فيها لاجل فقد الشرط كالنهي عن الصلوة مع الطهارة بالمغصوب بدل الطهارة او لاجل وجوده فاسدا كالنهي عن الصلوة مع الطهارة بالمغصوب ثم اما ان يكون الشرط عبادة كنفس الشروط كالوضوء المفقود او الموجود بالمغصوب ومعاملة كالستر المفقود او الموجود بالمغصوب ثم ان النهي عن العبادة للشرط اما بطريق التقييد كقوله لا تصل وانت متطهر بالمغصوب للصلوة او لا تستر به فيها ثم النسبة فيها عموم مطلق كما مر او عموم من وجه كقوله لا تتوضأ ولا تستر بالمغصوب ثم النهي اما متعلق بالشرط لنفسه او لجزئه كغسل اليد منكوسا او لوصفه الداخل والخارج الى اخر الاقسام واما العبادة المنهي عنها لوصفها الداخل فالكلام فيه وفي تعريف الوصف اللازم ثم في مثاله اما الاول فهو عبارة عن الكيفية المكتفة لذات الشيء بحيث تكون تلك الكيفية من مقوماته ويكون تغير تلك الكيفية موجبا لتغير الشخص وتبدله بشخص اخر كالجهر والاخفات بالنسبة الى القراءة فخرج الجزء لكونه داخلا في الشيء لا من كيفياته وكذا الوصف المفارق لان تغيره لا يوجب تغير الشخص وتبدله كغصبية المكان فانه لو تبدل عدم رضا المالك في اثناء الصلوة بعضا لم يتبدل فعل الفاعل بذلك ولم يخرج عن تشخصه بخلاف اختلاف القراءة جهرا واخفاتا والحاصل ان للستر ممثلا اجزاؤه هي الخشب ونحوه وكيفية لا ينفك عنها الستر بحيث لو خلعناها عنه لخرج عن نوع الستر او عن شخصها فان قلت انك تقول ان الغصب صفة متحد مع الصلوة في الوجود وتقول ايضا انه وصف خارج وبينهما تناف اذ بعد اتحاد الوجود حقيقة يلزم من انتفاء احد الموجودين انتفاء الاخر فكيف تقول ان تغيره لو الخارج لا يوجب تغير الشخص والذات مع انه متحد مع الذات بوجود واحد قلنا الاتحاد في الوصف الخارج صوري بمعنى انه يصح فيه حمل احدهما على الاخر لا اتحاد حقيقي كما في الوصف اللازم حتى يلزم ما ذكر واما الثاني فهو نحو النهي عن الصلوة بالجهر والاخفات ثم ان هذا ايضا ينقسم الى اقسام السبعة من التعلق بالنفس او الجزء الى اخر الاقسام واما العبادة المنهي عنها لوصفها الخارج فقد ظهر تعريفها من بعض ما سبق واما المثال فكقوله لا تصل في الدار المغصوب ويجري الاقسام السبعة هنا ايضا فاستخرج الامثلة واما القسمان الاخيران منهما فاوضح تعريفا ومثالا كقوله لا تغصب او لا تغصب في الصلوة وقوله لا تنظر الى الاجنبية في الصلوة والاقسام السبعة جارية هنا ايضا ثم انه يظهر من بعض ان القسمين الاخيرين مذكوران هنا تطفلا والا فانهما خارجان عن محل النزاع بل هما من امثلة المسئلة السابقة لكون النسبة عموما من وجه وانت خبير بانه يمكن فرض المثال في القسمين الاخيرين بحيث يدخل في محل النزاع كما مثلنا في قوله لا تغصب في الصلوة ولا تنظر الى الاجنبية في الصلوة ان النسبة فيهما عموم مطلق واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فتعريفها ما مر في العبادة من كون متعلق النهي الطبيعة من حيث هي بان يكون القبول للنهي او المنهي او النسبة الحكمية لا المنهي عنه واما مثالها للتفصيل انه كالنهي عن نكاح الخامسة وبيع العبد السفيه وفيه ان البيع والنكاح عقد مركب من ايجاب وقبول لكل منهما صادر عن شخص كل منهما منهي عن جزء المعاملة بنفسه لا عن المركب من حيث هو اذا الشخص لا ينهى عن فعل غيره حتى انه لو تولى طرفي العقد وحده لكان منهيا عن كل جزء بنهي على حدة واستحق عقابين فلا نهي هنا يتعلق بالمركب نعم يمكن التمثيل بطلاق الولي فانه منهي عن ماهية الطلاق لان الطلاق بيد من اخذ بالساق وفيه انه منهي عن طلاق زوجة المولى عليه لا عن ماهية الطلاق لان الطلاق زوجته ويمكن التمثيل بطلاق السفيه ان قلنا بعدم جواز طلاقه كما قيل فتامل والاحسن التمثيل بالنهي عن ذبح الكتابي فان الكتابي منهي عن طبيعة الذبح اي التزكية الشرعية فلا يقال ان الذمي غير منهي عن ذبح الكلب فلا تعميم هنا فتامل مثالا للمنهي عنه لوصفه اللازم كما صدر عن بعض وستعرف واما المعاملة المنهي عنها لجزئها فقد مثل ببيع الغاصب مع جهل المشتري فانا قلنا بان البيع عبارة عن نفس الايجاب والقبول القائلين للملك والا فعلى القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة وفيه اولا انه لا حاجة الى التقييد بجهل المشتري لان تظهر الى انه لو كان عالما ايضا لكانت المعاملة منهيا عنها لنفسها وقد عرفنا ما فيها على هذا ايضا فيصير منهيا عنها لجزئها بالنسبة الى كل من الموجب والقابل وثانيا ان القول الاخر هو ان البيع الايجاب المقترن بالقبول ولا يتفاوت هذا المثال بالنظر الى القولين في كونه منهيا عنه لجزئه فلم ردد بين القولين وعلى ما تقدم فالنهي في المثال انما تعلق بالجزء لاجل الوصف الخارج اي المغصوبية الحاصلة في البيع واما المعاملة المنهي عنها لشرطها فالنهي فيها قد يكون لاجل فقد الشرط كبيع الملاقيح لعدم القدرة على التسليم وقد يكون لفساد الشرط كالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة فان شرط الذبح كونه بالحاد بالحديد فلو ذبح بالحاد وغير الحديد فسد الشرط وفسدت المعاملة هكذا قال بعض من جعل ذبح الذمي من المنهي عنه لوصفه اللازم وانت خبير بانه لا فرق بين المثالين اذ لو كان تغير التسمية في الذبح موجبا لتغير الشخص لكونها وصفا لازما فكذا تغير الحديد بغيره فالاحسن جعل هذا ايضا مثالا لللازم بعد جعل ذلك مثالا له واما المعاملة المنهي عنها لوصفها اللازم فكالنهي عن بيع الحصاة وعن البيع جهرا مثلا واما التمثيل بالنهي عن ذبح الذمي ففيه ان هذا يحتمل وجوها الاول كون الشخص بوصف الذمية منهيا عن ماهية الذبح وانكار الذبح بطريق المسلمين الثاني كونه منهيا عن الذبح لو وقع حال الذمة وانكار الذبح بطريق المسلمين الثالث كون المراد ان الذبح بطريق اهل الذمة منهي عنه وان صدر عن المسلم وعلى الاول يكون منهيا عنه لنفسه على الاخيرين منهي عنه لوصفه اللازم ومن ذلك تعين ان هذا منهي عنه لا لنفسه بل لوصفه واما ما قلنا سابقا من انه منهي عنه لنفسه فهو مبني على الاحتمال وامكان التمثيل واما المعاملة المنهي عنها لوصفها الخارج فكالنهي عن بيع مال الغير والبيع مع الاجنبية مثلا وبيع العنب لتعمله خمرا واما النهي عن بيع الخمر فهو منهي عن الشيء لوصفه اللازم وقد يمثل لهذا القسم بالنهي عن الصلوة متكتفا ان لم يعلم اعتبار ذلك الوصف قبل النهي عن الشارع وجودا وعدما وانت خبير بان التقييد بهذا القيد لا وجه له واما المنهي عنه لشيء مفارق متحد معه في الوجود فكالنهي عن الغصب كقوله

عن الغصب

لا تغصب اولا تغصب في البيع واما المنهى عنه لشئ مفارق غير متحد معه في الوجود فكقوله لا تنظر الى الاجنبية او لا تنظر الى الاجنبية في البيع اذا عرفت تلك
الاقسام **فاعلم ان** العبادة المنهى عنها لنفسها خارجة عن محل النزاع للاتفاق على فسادها كما مر بيانه نعم يمكن النزاع فيه من حيث دلالة اللفظ وكذا البر
من النزاع الصور الاخيرة من البيع عبادة ومعاملة للاتفاق على عدم فسادها ايض ظاهرا الا ان بنا نزع في دلالة اللفظ ايض لكنه بعيد بل الظاهر اتفاقهم
على عدم الدلالة على الفساد ايض فتم واما المعاملة المنهى عنها لنفسها فقد يتوهم من بعض خروجها عن النزاع لكنه بجهو الماخذ ولا يجرى الدليل
المذكور في العبادة هنا فالاحسن دخالة في النزاع **الجهة الثامنة** هل النزاع في كل اقسام النهى من الاصلى والتبعى والنفسى والتوصلى والتفطى
واللبى ام يختص ببعض منها او الفتد المعلوم خروج النهى التبعى عن النزاع لما ذكروها من ان ثمرة النزاع في بحث ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده الخاص
امرلا نما هي انه ان قلنا بالاقتضاء فسد الضد ان كان عبادة والا فلا بنفسه مع ان القائل بعدم الدلالة على النهى عن الضد قائل بان النهى التبعى عن الضد
من باب المقدمة لا من يمنع المقدمية واما التوصلى فلا ظن دخوله في النزاع كالنفسى وكذا دخول اللفظى قطعى واللبى ايض داخل الجريان الدليل العقلى
المذكور في البحث فيه ايض كقولهم ان النزاع هنا في الدلالة اللفظية بعيد ومنه ان النزاع في جهة فهم العرف بمعنى انه هل يفهم ورود النهى اللفظى ام اللبى
على جهة الصحة ام لا فتدبر وتحوانشاء الله نتكلم في جميع الجهات **المقصد السادس** في ثمرة النزاع فان قلنا بدلالة النهى على الفساد فلا بد
من الحكم بفساد العبادة او المعاملة ثم ان كان فيما ورد له جهة صحة فالاصل مع عدم الفساد لكن ورد عليه الدليل الاجتهادي والا فالاصل هو
الفساد الموافق للدليل الاجتهادي وان قلنا بدلالته على الصحة فلا بد من الحكم بصحة العبادة او المعاملة وان قلنا بالدلالة على الصحة فيها ايض ثم ان كان مما
ورد له جهة صحة تعاضد لاصالة الصحة مع الدليل الاجتهادي والا فيصير مقتضى اللفظ مخالفا لاصالة الفساد وان قلنا بعدم الدلالة على الصحة
ولا على الفساد كان مقتضى اصالة الاشتغال الفساد في العبادة ومقتضى اصالة الفساد فيها وفي المعاملة ثم ان كان في المقام جهة صحة للعبادة او المعاملة
لكانت واردة على الاصل فيحكم بالصحة ايض والا فلا **المقصد السابع** في تاسيس الاصل ولا ريب ان القول بالدلالة على الفساد مخالف
للاصل لتوقيفية الالفاظ والدلالات ولاصالة عدم التخصيص والتقييد فيما ورد فيه جهة صحة واما اصالة عدم ارادة المتكلم الفساد واصالة عدم
الواضع البه فيهما وان كانتا جاريتين لكنهما ليستا عندنا بمعتبرتين واما الدلالة على الصحة فهي ايض خلاف الاصل لما ذكر من التوقيفية ولاصالة
عدم التخصيص والتقييد فيما ورد فيه للمعاملة او العبادة جهة فساد ان النهى عنه لنفسه من العبادة يدل فيها النهى على الفساد عقلا بل اتفاقا ولفظا على
التحقيق لفهم العرف واما النهى عنه بجزئه من العبادة فان كان النهى لفقد الجزء او ان كان لفساد الجزء الموجود والنهى يتعلق بالعبادة بطريق التقييد نحو لا تصل
مع قرائة العزيمة فالكلام فيه اما من جهة العقل فقد مر ان العقل لا يمنع من صحة الصلوة مع قرائة العزيمة لان كلي القرائة الذي هو جزء الصلوة
مامور به من حيث هو والمكلف باختياره اوجده في ضمن الفرد المحرم من جهة الخصوصية لا من جهة الكلي الموجود في ضمنه وما يتوهم من انه بعد ايجاد القرائة
في ضمن الفرد المحرم اما ان يكون المامور به الكلي الموجود في ضمن الفرد المباح فلا يصح هذه الصلوة او الكلي الموجود في ضمن الفرد المحرم فهو مما يابى العقل
بجواز الاجتماع ايض او الكلي لا بشرط فلا معنى لهذا الامر لان الكلي من حيث هو فرع حسن الكلي من حيث هو والكلي له فرد محبوب ومبغوض فقد انتزع الكلي
منهما فلا يمكن ان يكون الكلي محبوبا صرفا اذ المنتزع من المحبوب والمبغوض اما ان يكون محبوبا صرفا فهو ترجيح بلا مرجح واما ان يكون منتزعا من الشخص بطريق
المحبوبية الصرفة فهو ترجيح بلا مرجح فلا يكون الكلي من حيث هو محبوبا فلا يكون من حيث هو مامورا به بل المامور به هو الكلي في ضمن الفرد المباح فلا يكون
في ضمن الفرد المبغوض صحيحا فلا يجوز الاجتماع مدفوع بان الكلي من حيث هو محبوب في ضمن الفردين ومبغوضية الفرد انما هو من حيث الخصوصية لا من حيث
الكلي فالاجتماع عقلا جائز وانما الكلام في فهم العرف والحق ان العرف يفهم التقييد فلو قال المولى لعبده ركب المعجون الفلاني وقال ان من اجزائه الجوهر
الفلاني ثم قال لا تركب المعجون من الجوهر الصغير يفهم منه التقييد وانه لو اتى بالمعجون مركبا من الجوهر الصغير لم يكن ممتثلا وان كان لفساد الجزء الموجود لكن
النهى تعلق بالجزء مستقلا مع تعيين المحل اى العبادة كقوله لا تقرء العزيمة في الصلوة فالكلام فيه من جهة العقل فيه ما مر واما من جهة اللفظ فالعرف يفهم التقييد
اى يفهم ان هذا الفرد والكلي الموجود في ضمنه ليس مطلوبا ويفهم ان عدم العزيمة شرط في صحة الصلوة فيحكم بالفساد من هاتين الجهتين وهاتان الجهتان
موجودتان في صورة النهى بطريق التقييد ايض واما ان يكون لفساد الجزء مع تعلق النهى مستقلا من دون ذكر المحل كقوله لا تقرء العزيمة بعد قوله اقرء
في الصلوة فالنسبة عموم من وجه ونقول هنا انه لا شك في فقدان الجهة الاولى من الجهتين وهو فهم التقييد انما الاشكال في وجود الجهة الثانية اعني الاشتراط
والحق ان العرف ايض يفهم الاشتراط والتقييد وان لم يلتفت العقل عن الاجتماع واما المنهى عنه لشرطه فبتصور فيه الصور الاربعة المذكورة في الجزء من فقد
الشرط ووجوده فاسد بطريق تعلق النهى بطريق التقييد والاستقلال مع تعيين المحل وبدونه تعيينه كالصلوة بلا طهارة وكقوله لا تصل
مع اللباس المغصوب وقوله لا تستتر بالمغصوب في الصلوة وقوله لا تستتر بالمغصوب اما القسم الاول فهو فاسد اتفاقا لفقد الشرط لا للنهى فهو في الحقيقة
خارج عن البحث واما القسم الثاني فالكلام فيه بل في جميع اقسام الشرط ما عدا الاول من جهة العقل ما مر من جواز الاجتماع واما من جهة العرف
فالحق انه يفهم التقييد سواء كان الشرط عبادة ام معاملة فيفسد العبادة واما القسم الثالث فهو ايض كذلك بعينه الا ان بعضهم ظاهرا انكر الدلالة

ثمرة النزاع

تاسيس الاصل

والمنهي عنه لوصفه الداخل كالمنهي عنه لجزئه اقساما او احكاما عقلا او لفظا وفي المنهي عنه لوصفه الخارج وما يعده من القسمين لا فساد عقلا مطلقا ولا لفظا الا اذا كان بطريق التقييد او الاستقلال مع تعيين المحل ثم ان النهي التبعي والتوصلي لا يدل الا على الفساد عرفا كما لا يدل النهي على الفساد في المعاملات مطلقا بحكم العرف الا اذا كان المقتضي لصحة المعاملة منحصرا فيما يكون مضادا للنهي بنفسه لا للنهي بل لارتفاع المقتضي نعم في المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية من المعاملات يحكم بالفساد بعد تعلق النهي لدليل خارج وهو الاستقراء وصحيحة زرارة نتايج

على الفساد اذا كان الشرط المنهي عنه بالاستقلال مع تعيين المحل مقابلة ولكن فهم العرف بنفسه واما القسم الرابع ففي العبادات من الشرائط كقوله صل ولا تطهر بالمغصوب يفهم عرفا تقييد الطهارة واشتراطها بعدم كون الماء مغصوبا فيدل على فساد الوضوء فيفسد الصلوة واما في المعاملة من الشرط كقوله اشتر الشي ثم قال لا تشتر بالمغصوب فالعرف لا يفهم الفساد والتقييد واما المنهي عنه لوصفه الداخل ففي صورة العقد الحكم ما مر وفي صورة وجوده فسد فان الكلام فيه من جهة العقل ما مر ومن جهة اللفظ فالعرف على الظاهر يفهم التقييد في جميع الصور كما في قوله لا تخط ثوبي هذا ولا تخطه بالخياطة الرومية او صل ولا تصل جهرا ولا تجهر في الصلوة ولا تجهر بصوتك ففي الكل يفهم الفساد حتى في الاخير كما لو قال خط ثوبي ثم قال لا تخطه بالرومية بان نهي عن الخياطة الرومية من دون تعيين المحل واما المنهي عنه لوصفه الخارج او المنهي عن شي مفارق يتحد معه في الوجود او غير متحد فان كان النهي فيهما بطريق التقييد او الاستقلال مع تعيين المحل فهم الفساد عرفا كما لو قال لا تصل في الدار المغصوبة او لا تغصب في الصلوة ولا تنظر الى الاجنبية في الصلوة او لا تصل مع النظر الى الاجنبية وان كان بطريق الاستقلال من دون ذكر المحل كقوله لا تغصب او لا تنظر الى الاجنبية لم يفهم الفساد كما لو قال خط ثوبي ولا تكن في المكان الفلاني فتامل ثم ان النهي هو بكل اقسامه الاصلي والتبعي والنفسي والغيري والتعبدي والتوصلي والتفصيلي بل يدل على الفساد بما ذكر من العبادات ام يختص بعض الحق عدم دلالة النهي التبعي على الفساد فلو قال اقض فورا بعد قوله صل بعد زوال الشمس مخيرا في التاخير الى الغروب لم يفهم منه فساد الصلوة الادائية في اول الوقت ممن عليه قضاء مع ان النهي التبعي موجود لان ترك الصلوة الادائية مقدمة لفعل القضاء على المختار خلافا لسلطان العلماء وحينئذ نكون المقدمية من الطرفين على ان ظاهر العلماء ايضا عدم دلالة النهي التبعي على الفساد حيث قالوا انه على القول بعدم دلالة الامر بالشي على النهي عن ضده الخاص لم يفسد العبادة مع وجود النهي التبعي المقدمي عند غير السلطان ومن تبعه ايضا لا شك في عدم دلالة النهي التوصلي على الفساد بفهم العرف فلو قال لا تصل في الدار المغصوبة وعلمنا ان الداعي على النهي عن هذا الفرد ليس الا عدم وجود الغصب في الخارج وان الصلوة ترك هذا الفرد من الصلوة من مقدمات ترك الغصب وان النهي عن هذه الصلوة لا لمبغوضيتها نفسها بل لان تركها مقدمة لحصول ترك الغصب وان النهي لاجل التوصل الى شي اخر لم يفهم العرف الفساد واما اذا علم ان النهي ليس للتوصل او شككنا في انه للتوصل ام نفسي كما في بعض الاقسام فالنهي يدل على الفساد ثم الحق فيما اخترناه من دلالة النهي على الفساد لا انه على الفساد الشخصي اي الاشتراطي لا الفساد الالي لفهم العرف وان كان ظاهر الفقهاء الفساد الالي لكنه بعيد فلو قال لعبده اشتر اللحم ثم قال لا تشتر لحم البعير ثم اشتراه سهوا لم يكن ممتثلا

المقام الثاني الحق عدم دلالة النهي لفظا على الفساد في المعاملات نفسها او غيرها بتعلق النهي بنفس المعاملة ام بجزئها ام بشرطها ام بغيرها لفهم العرف فلو قال الطلاق يوجب الفراق والعدة ثم قال للسفيه لا تطلق لا يفهم منه فساد الطلاق ولا صحته وقال ان البيع عند معلومية العوضين وغيرها من الشروط يوجب النقل والانتقال ثم قال لا تبع بافلان ولا تبع وقت النداء لم يفهم الفساد وسره ان المعاملة من الاسباب الشرعية والاحكام الوضعية وصحتها عبارة عن ترتب الاثر ولا منافاة بين الصحة بهذا المعنى مع الحرمة كما لو قال السقمونيا مسهل للصفراء ثم قال لا تشربه لم يفهم منه عدم التاثير اذا شربه نعم لو كان مقتضي صحة المعاملة مما ينافي النهي ويضاده كقوله احل الله البيع لفهم الفساد لكن لا لاجل النهي بل لاجل حصول المناقضة بين النهي والمقتضي فيفهم ان المراد حليته ما عدا صورة النهي لكن المقتضي غالبا ليس منحصرا فيما ينافي النهي بل المقتضي غالبا يكون من الخطابات الوضعية كقوله اذا التقى الختانان وجب المهر وقوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا فلا يقتضي الصحة وضعا لوروده مورد حكم اخر فلا وجه لتمسك بعض بالمقتضي الوضعي بذلك بل في المثال الاول ايضا كلام سيجي والحاصل ان النهي بلفظه من حيث هو لا يدل عرفا على الفساد في المعاملات

فان قلت لو قيل ان نكاح الاخت حرام فهم الفساد **قلنا** فهم الفساد هنا للقرينة وهي غلبة فساد المحرمات النسبية والرضاعية **فان قلت** هكذا يتمسك بالغلبة في كل النواهي الشرعية فنقول ان المشتبه من فهمو من النواهي الفساد للغلبة **قلنا** الغلبة طارية ولم تكن حين ورود النواهي الشرع موجودة

المقام الثالث بعد ما عرفت ان مقتضى النهي في المعاملة من حيث اللفظ ليس هو الفساد **فاعلم** ان المعاملة المحرمة اما محرمة اصلية كحرمة بيع الخمر والربا واما عرضية كالنهي عن بيع العبد لغير اذن مولاه مثلا ثم الاصالة اما تبعية كما لو امر بصلوة الجمعة فورا فهو يقتضي النهي التبعي عن البيع وقت النداء المفوت للجمعة ولو نهي عن بيع وقت النداء المفوت للجمعة ولو نهي عن بيع وقت النداء لفظا ايضا كما هي عقلا لكان ذلك النهي اصليا من الشرع صريحا لاجل التوصل الى الجمعة فهيا توصليا واما ليس بتبعية ولا توصلية فاجعل المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية قسما والمحرمات الاصلية التبعية والتوصلية قسما اخر والمحرمات العرضية قسما ثالثا فالمحرمات العرضية الاصل فيها الصحة والروايات الاتية ايضا تدل على ذلك والمحرمات الاصلية التبعية والتوصلية ايضا الاصل فيها الصحة ولا يدل عليها الروايات لا صحة ولا فسادا واما المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية فالاصل فيها عندنا الفساد عند الشك في الصحة والفساد بعد النهي بمعنى ان الاصل فيما كان هو الفساد ثم ورد عليه حجة الصحة عموما كقوله احل الله البيع ثم ورد عليه الدليل الاجتهادي الحاكم بالفساد عموما الا ما اخرج وذلك لوجهين **الاول** الاستقراء فانا وجدنا غالب المحرمات الاصلية من المعاملات فاسدة بدليل خارج فيلحق المشكوك بالغالب **الثاني** صحيحة زرارة عن المملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذاك الى سيده ان شاء اجاز وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا تحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز ولا بد من حمل الرواية على خلاف ظاهرها لان ظاهرها انه لم يعص الله راسا مع ان عصيان السيد عصيان الله تعالى فالمراد على ما هو الاظهر انه لم يعص الله بالاصالة بل عصى سيده اصالة او غير ذلك

في بيان دلالة النهي على الفساد في العبادات

الصلوة

في عدم دلالة النهي على الفساد في المعاملات

بيان قوله ع انه لم يعص الله انما عصى سيده

والبس لسائر الانواع لما يعتمد عليه ثم لو شك في كون المامور به عبادة ام معاملة ففي الحاق المشكوك باحدهما وجهان نتيج

في النهي في العبادات

لان النكاح بالاضافة من الشارع المقدس صحيح فمقتضى مفهوم التعليل انه ان عصى الله بالاضافة فسد المعاملة للعلة المنصوصة فهي بمنطوقها دلت على فساد المحرمات الاصلية من المعاملات وبمنطوقها على صحة المحرمات العرضية التي منها نكاح العبد بغير اذن سيده واما التبعية والتوصلية من المحرمات الاصلية فلا ينصرف اليها العصيان فلا يدخل نحوها في الرواية ويبقى تحت الاصل وقيل في توجيه الرواية ان المراد من العصيان فيها مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع بمعنى انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر بالحكم وليس العقد خاليا عن مقتضى الصحة وانما كان معلقا على اذن المولى ايضا والفرق بين هذا وما قلنا انه على ما قلنا يلزم فساد المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية كبيع الخمر وعلى ما ذكره يكون بيع الخمر ونحوه صحيحا لوجود مقتضى الصحة كاحل الله البيع ويكون الفاسد من المعاملة ح ما ليس له جهة صحة كالقمار وحاصل ما ذكره ان المراد من قوله لم يعص سيده انه لم يخالف مقتضى الحكم الوضعي بل خالف حكم التكليفي للسيد وفيه اولا ان هذا الحمل اي حمل قوله لم يعص على مخالفة الحكم الوضعي لا التكليفي بعيد من ظاهر الخطاب بل هو مجاز اذ المتبادر من العصيان مخالفة الحكم التكليفي الاصلي وهو اولى من المجاز وثانيا انه مستلزم للتكليف اذ المراد من العصيان الثاني مخالفة الحكم التكليفي ومن الاول الوضعي وثالثا ان ما ذكرنا اقرب عرفية واقرب الى المجاز ابقى لكلامي في اثر الاول انما الدليل على حجية الاستقراء وخبر الواحد في المسئلة الاصولية **والجواب** ان المسئلة فرعية لتعلقها بفعل المكلف بلا واسطة **الثاني** ان هذا الاستقراء والخبر معارضان مع الادلة المقتضية للصحة كاحل الله البيع والنسبة بين مفهوم التعليل وذلك المقتضى كسائر المقتضيات عموم من وجه اذ الرواية شاملة لفساد البيع المحرم بالاصل وغير البيع المحرم بالاصل من المحرمات الاصلية واحل الله البيع شامل لصحة البيع محللا ام محرما اصليا ام عرضيا فلا بد من الرجوع الى المرجحات مع انك قلت بتقديم الروايات مطلقا قلنا اولا ان فهم العرف يقتضي ورود الخبر والاستقراء على تلك المقتضيات الخاصة كقوله صل في الحمامة كاوفوا بالعقود وثانيا سلمنا عدم المرجح فتعارضا وتساقطا فيرجع بعد تساقط جهة الصحة الى الاصل وهو الفساد احتج لدلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات لغة بوجهين الاول ان علماء الاعصار في كل الامصار يستدلون بالنهي على الفساد وذلك كاشف عن اتفاقهم عليه وفيه اولا منع تحقق الوفاق اذ المشهور على التفصيل وثانيا منع اعتبار الاتفاق لان المسئلة لغوية ومناطها العرف وبعد ملاحظة ان العرف لا يفهم الفساد في المعاملة لا يحصل الكشف من هذا الوفاق فلا يعتبر وثالثا سلمنا تحقق الوفاق واعتباره لكن نسلمه في العبادات والمحرمات الاصلية بالتفصيل الذي مر **الثاني** ان الامر والنهي نقيضان والامر يقتضي الصحة فالنهي يقتضي الفساد وفيه اولا منع كونهما نقيضين بل متضادان لانهما وجوديان وثانيا منع كون مقتضى المتناقضين متناقضين لانهما قد يشتركان في لازم واحد وثالثا ان مقتضى ذلك ان الامر يقتضي الصحة والنهي لا يقتضي الصحة لا انه يقتضي الفساد **فتدبر** انه قال ان مقتضى النقيضين نقيضان وذلك يقتضي وجود الاقتضاء وما قال ان المتنافيين متنافيان في الاقتضاء والعدم بل مقتضاهما نقيضان نعم يمكن ان يقال ان مقتضى ذلك ان النهي يقتضي الفساد في العبادات لان الامر يقتضي الصحة فيها لا في المعاملات فاذا اقتضى الامر الصحة في العبادات فالنهي يقتضي الفساد في العبادات فلا يتم المطلوب مضافا الى ان اثبات اللغة بالعقل احتج لدلالته على الفساد شرعا لا لغة بوجهين الاول هو الاول من الوجهين السابقين **والجواب** تمام ما مر فالكلام ان الاستدلال لا يحتمل ان يكون لدلالة اللغوية لا الشرعية الثاني ان الامر بالشيء لا يكون الا لمصلحة موجودة فيه وكذا النهي عنه فاذا تعلقا بعبادة او معاملة فاما ان يتساوى المصلحتان فهو مستلزم للغوية الامر والنهي معا لاستلزام تساوي المصلحتين للاباحة او يترجح مصلحة الامر فهو مستلزم للغوية النهي ح لانه مفوت للزائد من مصلحة الامر او يترجح مصلحة النهي فهو المتعين بعد القطع بوجود النهي فلا بد من عدم الامر وهو ملازم للفساد شرعا وفيه بعد تسليم تمامية الدليل في الجملة نقول ان ذلك مسلم في العبادات في الموارد التي قلنا فيها بالفساد واما المعاملات فلا اذ المصلحتان كلتاهما موجودتان تعلق احدهما بالحكم الوضعي والاخر بالحكم التكليفي ولا منافاة عقلا بين اقتضاء المصلحة عدم الاباحة اولا وانه لو اتى به ولم يات بمصلحة الاركان صحيحا بمعنى ترتب الاثار **استدل** القائل بالدلالة على الصحة بان قوله دعي الصلوة ايام اقرائك مثلا فيه جهتان من الدلالة فالمادة اعني الصلوة تدل على الصحيحة لان الالفاظ اسام للصحيحة والنهي اعني قوله دعي يدل على الحرمة وعلى ان المنهي عنه مقدور والتزاما اذ العقل يحكم بان التكليف لا يتعلق الا بالمقدور وكما ان ظاهر اللفظ ايضا ذلك فحاصل الدلالات الثلاث ان الصلوة ايام القرء مقدورة صحيحة ومحرمة وذلك هو المطلوب **وفيه** ان هذا القول بالادلة الدالة على اشتراط الصلوة بالطهور كقوله لا صلوة الا بطهور فلا بد من التاويل في احد الطرفين ولا يمكن التاويل في ادلة الاشتراط لكمال نصوصيتها وظهورها فلا بد اما من القول بان المراد من الصلوة هو الاعم او المراد من النهي بيان ان الصلوة ايام القرء غير مقدورة للحائض فلا بد من ذلك اقرب هذين التاويلين وانما كل منهما مفيد لنفي الجواز ولا ريب ان التاويل فيها بنسق من الهيئة التركيبية اعني المقدرية اقرب فالنهي يدل على الفساد وقد يفصل في المقام بان مقتضى الصحة في المعاملة انما يناقض النهي كاحل الله البيع ونحوه فالنهي يدل على الفساد والا فلا **وفيه** اولا ان اقتضاء الفساد هنا الا لاجل النهي بل لاجل التناقض والحاكم العقل لا العرف فتدبر وثانيا ان هذا انما يصح فيما اذا انحصر المقتضي في ذلك لكنه لا ينحصر غالبا في ذلك بل قلما يوجد من العقود خاليا عن المقتضي الوضعي واما التمثيل للمقتضي الوضعي بقوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقوله اذا التقى الختانان وجب المهر فهو يبطل بوجود

اصل في العام والخاص اعلم ان العام يطلق على الكلي المنطقي وعلى كلي يكون النسبة بينه وبين الشيء عموما من وجه بحسب الموارد لا المصاديق والعموم يطلق على الاحتمال (زيادة)

وعلى الشمول وعلى الاستغراق المستفاد من اللفظ او العقل ثم انهم عرفوا العام المصطلح بتعاريف والاصح انه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته او اجزاء جزئياته

وهو مشترك معنوي بين هذه الاقسام لاصالة عدم تعدد الوضع وللتبادر وصحة التسليب عن خصوص المجموعي او الافرادي في القدر المشترك مطلق الدال على الاستغراق وهل هو حقيقة في اللفظ

الدال بالوضع على الاستغراق كما هو ظاهر التعريف وفي اللفظ الدال عليه بالوضع وبغيره او في الدال على الاستغراق باللفظ ام بغيره ليدخل مثل ترك الاستفصال وجوه ثم في كون دلالة العام على العموم

مطابقة ام تضمنا ام التزاما احتمالات والحق ان المقامات مختلفة ش تنبيه

الاطلاق في هذين المثالين مورد حكم آخر بل لا بد من التمسك باب المقتضيات الوضعية وثالثا نقول على فرض الاختصاص ان قوله احل دال بالدلالة

على الجواز واخرى على الصحة والنهي انما يرفع الدلالة الاولى لا الاخرة فيبقى الصحة بحالها ايضا وعما ذكرنا ينقدح على ابطال سائر الاقوال وحججها او بردها

فلاحظ **الفصل الثالث** في العام والخاص وفيه مقصد **الاول** في العام **ضابطة** فاعلم ان العام قد يطلق ويراد به الكلي

المنطقي كقولك الحيوان اعم من الانسان وان الكلي بين عاما من جهة وقد يطلق العام من الشيء على كلي يكون النسبة بينه وبين ذلك الشيء عموما من وجه

من حيث الموارد كالصلوة مع النظر الى الاجنبية فانهما يجتمعان ويفترقان موردا والنسبة بينهما حقيقة هو التباين الكلي وقد يطلق ويراد به العموم

الاحتمالي كما اذا رايت شبحا متحركا من بعيد فهو اعم من كونه انسانا او فرسا اي هو محتمل لكل منهما وكقولك الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وان

العام لا يدل على الخاص والفرق بينه وبين العام المنطقي ان الشيء الذي يطلق عليه العام في هذا الاطلاق جزئي حقيقي لا يقبل الصدق على الكثيرين بخلاف

الكلي المنطقي واما العام البدلي كقولك ائت رجلا فان اطلق الرجل فيه على الكلي اي فهو فرد ما فهو من الكلي المنطقي وان اريد الفرد الخارجي القابل لزيد وعمرو

فهو من العام الاحتمالي وقد يطلق ويراد به مطلق الشمول وهو معنا اللغوي كقولك البلية اذا عمت طابت وقولهم عم المطر وتلك الاربعة من معاني المعنى واتصاف

اللفظ بالعموم بتلك المعاني انما هو بالتبع وقد يطلق على الاستغراق وهو قد يكون باللفظ حقيقة او مجازا وقد يكون بالعقل اذا عرفت ما ظهر لك فاعلم

انه يمكن تعريف العام اصطلاحا بانه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او للدلالة على استغراق جزئياته او للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته

او للدلالة على استغراق اجزائه او اجزاء جزئياته او للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته او اجزاء جزئياته والكل باطل الا الاخير لان الاول لا يشمل

كل رجل ولا رجل والرجال ان قلنا انه موضوع لاستغراق الجمعي او الافرادي فلا ينعكس الثاني لا يشمل الرجال ان قلنا انه موضوع للاستغراق المجموعي او لا

لان الاول استغراق للاجزاء والثاني لاجزاء الجزئيات وان قلنا انه موضوع لاستغراق الجمع فهو داخل لكل رجل ولا رجل فيشمل كل المصاديق ولا يلزم

عدم الانعكاس من حيث المصداق لكن هذا القايل يعترف بان الرجال عام على القول المشهور ايضا فلا ينعكس التعريف من حيث المفهوم وان انعكس مصداقا والثالث

لا يشمل الا الرجال على القول المشهور اي الاستغراق الافرادي ويخرج في العموم والرابع لا يشمل الرجال على القول المشهور لانه استغراق لاجزاء الجزئيات لا الاجزاء

ولا للجزئيات والخامس كل رجل ولا رجل والرجال على القول بانه للاستغراق الجمعي لانه استغراق للجزئيات والسادس لا يشمل الرجال اذا كان عمومه مجموعيا

فتعين الاخير اي اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته او اجزاء جزئياته فاللفظ بمنزلة الجنس وخرج بالموضوع المهمل وبالدلالة

على الاستغراق المثنى والمجموع واسماء العدد فانها وان دلت على الاحاطة الا ان الغرض من صيغها ليس الدلالة على جهة الاحاطة والشمول فان رجال عبارة

عن ثلثة رجال مثلا لا عن كل الثلثة والرجلان اثنان من الرجال لا كل الاثنين هكذا ودخل بقولنا اجزائه العام المجموعي وبقولنا جزئياته نحو كل رجل

ولا رجل والرجال ان قلنا ان عمومه جمعي وبقولنا او اجزاء جزئياته الرجال اذا كان عمومه افراديا اذا عرفت ذلك **علمت** ان تعريفنا له بانه اللفظ

الشامل لجميع ما يصلح له او اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له او اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق ما يصلح له فاسد لعدم شمول شيء منها للرجال اذا كان موضوعا

للعموم الجمعي اذ الظاهر من قوله لجميع ما يصلح له ان ما يصلح له متعدد في العموم المجموعي ليس كذلك اذ ما يصلح له ليس الا شيء واحد هو المجموع من حيث المجموع وكذا

اذا كان موضوعا للعموم الافرادي لان ما يصلح له في مثل العموم هو كل جمع لا كل فرد ويرد على الاولين منها النقض بالمشترك طردا على القول بظهوره في الجمع

ولا يرد على التعريف الاخير ولا على التعريف المختار اذ الغرض من وضع المشترك ليس الدلالة على جهة الاحاطة وهل لفظ العام على المختار مشترك لفظي بين

الدال على استغراق الاجزاء او الجزئيات ام معنوي الحق الاخير لاصالة عدم تعدد الوضع والقدر المشترك مطلق الدال على الاستغراق والدليل التبادر

وصحة سلب العام عن خصوص المجموعي او الافرادي وهل هو اصطلاحا حقيقة في اللفظ الدال بالوضع على الاستغراق كما هو ظاهر التعريف او في اللفظ الدال عليه

وضعا ام بغيره او في الدال على الاستغراق باللفظ ام بغيره وجوه مقتضى قولهم ان ترك الاستفصال مثلا ليس بعام اختصاصا باللفظ والا لما صح السلب عنه ومقتضى

عدم صحة سلب العموم عن نحو المستفاد في مثل ترك الاستفصال من الاستفصال اذ لا يصح ان يقال انه لا يفيد العموم عدم اختصاصه باللفظ بعد انضمام غلبة اتحاد المشتق والمشتق منه

في المعنى فيتعارض صحة سلب العام مع عدم صحة سلب العموم بضميمة الغلبة المذكورة المعتضدة باصالة عدم تعدد الوضع في الاصطلاح اذ لو كان العام والعموم

موضوعا لمعنى في الاصطلاح لزم تعدد الوضع وان كان العموم فقط منقولا في الاصطلاح الى معنى وكان العام والعموم بمعنى واحد لم يلزم تعدد الوضع فان العام

من حيث المادة يكون مفتاح هو العموم بذلك المعنى ولو نقل العام الى معنى آخر لكان هذا النقل بالنسبة الى مادته لا هيئته فيلزم تعدد الوضع في مادة العموم

اصطلاحا وهو خلاف الاصل فبضميمة هذين الاصلين تعارض صحة السلب وعدمها في لفظ العام والعموم فلا بد اما من طرح الاصلين او العمل بالامارتين

فيكون العموم غير مختص باللفظ والعام مختصا به فيكون العموم منقولا عن معناه اللغوي لا الاستغراق المستفاد من اللفظ ام من غير اللفظ والعام اي المادة الموجودة

في ضمن هذه الهيئة منقولا عن التعريف الى اللفظ الدال على الاستغراق فيكون هيئة العام موضوعة بخصوصها من بين المشتقات بالوضع العام والموضوع

له الخاص اذ الواضع الناقل نصب المعنى الكلي اي اللفظ الدال على الاستغراق ووضع اللفظ الخاص بازائه فيخرج هذا الفرد من المشتق عن سلك سائر المشتقات

التي وضعها عام والموضوع له فيها خاص ولكن اختلاف هذا المشتق بالنسبة الى المعنى اللغوي انما هو من حيث المادة لا الهيئة فان هيئته من حيث المعنى متحدة

في العام والخاص

في تعريف العام

اجزاء جزئياته او للدلالة على استغراق الجمعي

لا يشمل

المجموعي قد

او اجزاء الجزئيات الدال على

كل منهما

بحيث

أصل في أن للعام صيغة تخصه الأصح أن للعام صيغة تخصه يجب لو استعملت في غيره كان مجازا الوجوه كثيرة أقواها التبادر بعضه أو بوبه نصه ابن الزبعرى
وليس المنكر ما يصغى إليه نتايج

في العام

مع هيئات المشتقات من حيث ان الهيئة تدل على اتصاف الذات بالمبدأ وانكا وضع هذا المشتق عاما والموضوع له عاما حتى من حيث الهيئة بخلاف هيئات
المشتقات حيث ان وضعها من حيث الهيئة عام والموضوع له خاص واما من الاخذ بالاصلين وطرح احد الامارتين وهي صحة السلب بحملها على المجاز
كقولهم البليد ليس بانسان والاخذ بالاخرى وهي عدم صحة السلب فيكون لعام انه حقيقة في اللفظ وغيره كالعموم واما من الاخذ بالاصلين وطرح حد
الامارتين وهي عدم صحة السلب بحملها على مثل زيد ليس باسد مما لا يدل على الحقيقة والاخذ بالاخرى وهي صحة السلب فيحكم بتخصيص انه بالنسبة الى العام
ولا ريب اقرب الوجوه اولها لان كلا من الامارتين دليل اجتهادي لا يعارضهما الاصلان ولا يجوز تاويل احدهما بالاخرى للعلم بكون كل منهما علا
حقيقيا اجتهاديا غير ناشئة عن قرينة سلمنا عدم العلم بالحقيقة لكن الاصل فيهما الحقيقة **فان قلت** هذا الاصل معارض بالاصلين المتقدمين
هذا الاصل وارد عليهما بينا العرف فالمحقق ان العموم اعم من لفظي وعقلي حقيقة فخصوص لعموم اللفظي الوضعي لصحة السلب عما عدا العام تمام ذلك انه بل اللفظي صح
على العموم هل هي مطابقة ام تضمن ام التزام والحق ان المقامات مختلفة ففي مثل كل رجل ولا تضرب رجلا ونحوهما يكون دلالة صيغة العموم اعني كل على الاحاطة
والشمول الذي هو جهة العموم بالمطابقة ويكون الدال على الفرد الرجل ويستفاد من التركيب جميع الافراد لا بمعنى ان الهيئة التركيبية تدل على الاحاطة بل
لفظة كل ولفظة لا بوصف وقوعها قبل النفي يدل عليها والدليل فهم العرف فانهم يفهمون في مثل ذلك الدلالة فتدبر وفي مثل نفي الجنس نحو لا رجل النكرة الواقعة في سياق صح
في الدار يستفاد من اللفظ مطابقة نفي الطبيعة والتزاما نفي كل الاجزاء الذي هو عبارة عن العموم لفهم العرف الاستغراق من معنى الاخر كما هو الحال في دلالة
الالتزامية واما في مثل العلماء والرجال فان قلنا بالعموم المجموعي كان دلالته على الاحاطة اي العموم تضمنا لدلالة اللفظ على هذا القول على الكل
على الافراد فالاحاطة جزء المعنى ودلالته على الافراد تضمنية لان الموضوع له كل الافراد من حيث المجموع فدلالته على خصوص زيد وعمرو تضمنية
وان قلنا بالعموم المجموعي بان يكون الالف واللام للاحاطة والجمع للمصاديق فيكون الدلالة على العموم مطابقة من الالف واللام وعلى الجمع تضمنا
من جال ويستفاد من المركب كل المجموع ككل رجال وان قلنا بالعموم الافرادي كما عليه المعظم ففيه اشكال يمكن ان يكون الموضوع له كل فرد بان يكون
كل فرد من الافراد معنى بالدلالة التضمنية كالعموم المجموعي لكن المعنى التضمني في العموم المجموعي غير متعلق للحكم وغير مقصود الذات بخلاف الافرادي
فان المعنى التضمني فيه مقصود ومتعلق للحكم مستقلا ولا ينافي هذا كونه تضمنيا اذ لا يشترط في المعنى التضمني عدم كونه مقصودا بالذات ويمكن ان يكون
كل من الافراد موضوعا له ومطابقيا اما لا بشرط او بشرط الوحدة وحال الوحدة وبشرط الانضمام او حال الانضمام فيكون لفظ الرجال موضوعا
لكل فرد دفعة واحدة كوضع لفظ هذا للجزئيات بوضع واحد لكن الاخير خلاف الحق لان المتبادر من لفظ الرجال هو القسم الاول اي التضمني فيكون
على هذا لفظ الرجال المجموع اجزائه موضوعا بوضع واحد ودلالته واحدة لكل الافراد بطريق تعلق الحكم بكل فرد مستقلا فيكون الدلالة على
كل فرد بخصوصه تضمنية كما ان الدلالة على جهة الاحاطة تضمنية ايضا **تنبيه** اختلفوا في وجود صيغة تخص العموم بحيث لو استعملت في غيره كان
مجازا فالمشهور وجودها وقيل كل ما ادعي كونه للعموم فهو للخصوص وقيل بالاشتراك اللفظي وعن المرتضى انه يقول بالاشتراك لغة وبالعموم شرعا وقيل
بالوقف والحق الاول للتبادر لفهم العرف من قولنا ما ضربت احدا العموم وبضميمة اصالة عدم النقل يثبت الوضع اللغوي ولانه لو قال السيد لعبده اهله
لا تضرب احدا فضرب واحدا استحق العقاب ولانه لو ضرب احد جميع المشركين لم يصح ان يقول ما ضربت كل المشركين ولو لم يضرب واحدا منهم صح
ان يقول ما ضربت كل المشركين ولا يصح ضربت كلهم فصحة السلب وعدمها كاشف عن كون كل حقيقة في العموم مجازا في غيره ولانه من ادعى ضرب رجل واراد به
تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الايجاب الجزئي وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد على التوحيد ولا يمكن ان يقال انها
حقيقة شرعية لانه كما يكشف من اعراب لكفار الاجنبيين باصطلاحهم بمجرد هذا القول فليس الا لوضعه لذلك لغة الا ان يقال من جانب الخصم
ان الاستثناء قرينة العموم وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا فضرب واحدا الا ان يقال ان ذلك من جهة الحقيقة الشرعية
فتدبر ولقصة ابن الزبعرى وهي مشهورة وفهمه لدليل العموم لانه من اهل اللسان وادل من ذلك تقريره صلى الله عليه وآله اياه على فهمه وجوابه حيث قال ما اجهلك
بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرر عليه والعجب من بعض حيث اشترط في افادة ما ومن الموصولتين العموم نضمنهما معنى الشرط
ومع ذلك استدل على وجود العام بقصة ابن الزبعرى والحال ان لفظة ما في الآية غير متضمنة للشرط ثم هذا الاستدلال مبني على حجية الاحاد
المفيد للظن في الموضوع المستنبط كما هو الحق **احتج** القائل بالاشتراك بوجهين **الاول** ان الصيغة استعملت فيهما والاصل في الاستعمال
الحقيقة **وفيه** ولا منع هذا الاصل ثانيا ورود الدليل الاجتهادي عليه **الثاني** انه لو كان حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل ولا مدخل
له في اللغات او بالنقل فاحاده لا يفيد ومتواتره غير موجودة والا لا يستوي الكل فيه وفيه اولا منع عدم افادة الاحاد وثانيا منع استواء الكل في المتواتر
وثالثا ان هذا القائل معترف بالوضع للعموم لان مذهبه الاشتراك فكيف يقول لو كان حقيقة في العموم فتدبر ورابعا انه لو كان حقيقة في الخصوص
او فيهما لعلم ايضا اما بالعقل او بالنقل الخ ما ذكره نعم لو كان المستدل بهذا الدليل القائل بالحقيقة في الخصوص لم يرد عليه الايراد الثالث فظهر الى ان
المستدل من العقل في كلامه انكار اعم من الاني واللمي فالحصر مسلم لكن قوله العقل لا مدخل له ممنوع لمدخلية العقل الاني في اللغات وانكار اللمي فقد فوته

بل اللفظي صح

النكرة الواقعة في سياق صح

اهله

في ان للعام صيغة تخصه

العقل

فى انّ للعام صيغة مخصّصة

في امكان اثبات اللغات بالدليل الانّي

العقل لا مدخل له مسلّم لكن الحصر ممنوع لامكان اثبات اللغات بالدليل الانّي وتفصيل الكلام ان الدليل الانّي هو العلم من وجود المعلول على وجود العلة ومن انتفاء المعلول على انتفاء العلة والدليل اللمّي عكس ذلك والمراد من العلم في المقامين اعمّ من الظن من الادلة الانيّة التبادر الذي هو اثر الوضع وعدم التبادر او تبادر الغير اللذين هما اثرا الوضع وعدمه وصحة سلب المسبّب عن الوضع ومنها اصالة عدم النقل التي هي حجة للغلبة والاستقراء ووجه كونها انيّة انه بعد ما رأينا ان اللفظ يتبادر منه المعنى عرفا وشككنا في كونه معنى لغويا او كون المعنى اللغوي شيئا آخر قد نقل اللفظ عنه الى هذا المعنى نقول ان من آثار وضع اللفظ لغة لمعنى بقاء ذلك المعنى بحاله غالبا اذ النقل قليل فبعد ما تفحصنا ولم نجد لذلك المعنى ورأينا انتفاء ذلك الاثر علمنا بانتفاء الوضع اللغوي لغير هذا المعنى المتبادر من انتفاء الاثر اعني بقاء المعنى المحتمل كون اللفظ موضوعا له لغة علمنا بانتفاء المؤثر اي الوضع لهذا المعنى المحتمل فظهر انها دليل انّي وما توهمه بعض من انها دليل لمّي خرج عن عدم الحجية بالاجماع او نحوه فهو فاسد قطعا ومنها اصالة تأخر الحادث فان اللفظ لو كان موضوعا للمعنى المتبادر عنه قبل ذلك لكان من آثاره الاطلاع عليه بعد الفحص فحيث لم نجد الاثر علمنا بانتفاء المؤثر اي تقدّم الوضع وذلك كالصلوة المنقولة الى المعنى الشرعي قطعا ولكنا شاكّون في انها نقلت في زمن الشارع او بعده ومن الادلة اللمّية شدة الحاجة كما تمسك بها بعضهم لاثبات الحقيقة والعجب من بعض حيث انكر جواز التمسك بالدليل اللمّي في الالفاظ واستدل بشدة الحاجة على اثبات الحقيقة الشرعية ومنها الدوران كالخمرة فانا نرى ان التسمية دائرة مع الاسكار اي تخمير العقل وجودا وعدما فقبله يسمى عصيرا وبعد الانقلاب خلا وحين الاسكار خمرا فيظهر من ذلك ان علة التسمية بالخمر هو التخمير والاسكار فكان الواضع قال سمّيته خمرا لانه مسكر يخمر العقل ثم انك بعد ما عرفت وجود الدليل الانّي في اللغات فلا ريب في حجيته اذا كان علميا كالتبادر الموجب للعلم بل العلمي حجة واذا كان لميا او وجد اللمّي العلمي في اللغات ما دل على حجية العلم واما اذا كان الانّي ظنيا فهو حجة ايضا كالعلمي لاتفاق العلماء وان انكر بعض الاخباريين حجية التبادر واه ولاطباق اهل العرف عليه وعليه بناؤهم في تعلم الالسنة وللدليل الرابع الدال على حجية الظن من اي سبب حصل في الفروع ولو اقتصرنا بالالفاظ المعلومة الوضع لانسدّ باب التمسك باكثر الاخبار وقلّ في الفاظ الكتاب والسنة ما علم وضعه بل الظاهر عدم انكار احد من المجتهدين حتى العاملين بالاخبار من باب التعبد حجية الظنون في الموضوعات المستنبطة بل يمكن دعوى الاجماع المركب بل الاولوية بل ترجيح المرجوح وبالجملة الاسباب المعممة لحجية الظن كلها او اكثرها آتية هنا واما الدليل العقلي اللمّي القطعي فغير موجودة في اللغات ولو وجد فقد عرفت حجيته واما الظني منه فالحق عدم حجيته لعدم الدليل عليه اما اتفاق العلماء فلوندرته على عدم الحجية واما اتفاق اهل العرف فلا ريب في بنائهم على عدم اعتبار اللمّي الظني واما الدليل الرابع فلعدم دليل على تعميم الظن الى هنا اما مقدمة عدم الكفاية فغير آتية لو نعمل بهذا الدليل الظني الذي لا يوجد الا قليلا في الموضوع المستنبط لم يلزم انسداد باب تحصيل الاحكام الفرعية وكذا الاجماع المركب فان اصحابنا واكثر العامة انكروا الحجية ذلك مع قولهم كلا او بعضا بحجية الظن الانّي بل بعض من عمل بالقياس في الاحكام منعه هنا وكذا لا يمكن التمسك بالاولوية ترجيح المرجوح واذا فرضنا حصول ظن قوي منه اذ يعدّ فهمهم على عدم الاعتبار الا عن تأدر من العامة وملاحظة بناء العرف على عدم الاعتبار ونفع احتمال والاولوية ونفي المرجوحية مع ان الاولوية ايضا ظنية هنا والتمسك بالظن في اثبات الظن دور فظهر مما ذكرنا ان ما هو حجة من الدليل العقلي هو الانّي فلو اراد المستدل من العقل اعم من اللمّي فالحصر مسلّم ولكن قوله العقل لا يهتدي ممنوع اذ الانّي منه حجة وان اراد منه اللمّي فقط فهو مسلّم والحصر ممنوع

احتج القائل بالخصوص بوجهين احدهما ان الخصوص متيقن الارادة اذ المراد اما هو الخاص او العام المشتمل على الخاص فهو مراد من الموضوع الاعم ان يقول انّا ما كان الخاص متيقن الارادة فالاقرب بحكمة الوضع التي هي التفهيم والتفهم الوضع للمتيقن لا المشكوك وفيه اوّلا ان هذا يصير دليلا ظنيا لمّيا وقد عرفت عدم حجيته مع عدم حصول الظن منه وقد يجاب ايضا بان الخاص وان كان متيقن الارادة لكن العموم احوط وفيه انه وان كان صحيحا في مقام المعارضة لانه معارضة للدليل اللمّي باللمّي لكنه لا يتم ان يعقب بكون الخصوص احوط كما في اقتل المشركين وثانيهما ان الاغلب استعمال العام في الخاص حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص منه حتى ان نفس المثل ايضا مخصص بقوله نعم انه بكل شيء عليم فيكون المثل من باب المبالغة والحاق القليل بالمعدوم واذا كان الاستعمال في الخصوص اغلب كان بالحقيقة وفيه ان المراد بقوله ان الغالب هو الحقيقة ان كان النظر الى القاعدة المنفردة من ان اللفظ اذا استعمل في معنيين احدهما نادر والآخر غالب فالغلبة تحكم بان الحقيقة هو الغالب استعمالا فالصغرى اي غلبة الاستعمال هنا في الخصوص مسلّمة وكذا الكبرى اعني مقتضى القاعدة حقيقة الاغلب لكن تلك الغلبة لا تعارض الادلة الاجتهادية الدالة على الحقيقة في العموم وان اراد انا لو قلنا بكونه حقيقة في العموم لزم تكثير المجاز وان قلنا بكونه حقيقة في الخصوص لزم تقليل المجاز والاصل يقتضي تقليل المجاز لان المجاز خلاف الاصل ففيه ان المراد بقوله المجاز خلاف الاصل ان كان انه خلاف الظاهر فهو ممنوع نعم هو مسلم فيما اذا كان الموضوع له مشخصا وشك في المراد لا فيما كان المراد معلوما وشك في الموضوع له فان الاستعمال فيه اعم من الحقيقة والمجاز وان كان انه خلاف الاصل لاعتبارات اذ المجاز يحتاج الى القرينة والاصل عدم وجودها وعدم الالتفات اليها ففيه ان وجود القرينة والالتفات اليها قدر مشترك بين القائل بالخصوص والقائل بالعموم اذ القائل بالخصوص يقول انه موضوع للقدر المشترك بين مراتب الخصوص فهو في تعيين مراتب الخصوص يحتاج الى القرينة غاية ما في الباب انه على قوله يكون القرينة معيّنة ومفهمة وعلى القول بالحقيقة في العموم فقط يكون قرينة الخصوص صارفة

لوندرته على الحجية ح

اولى ح

تقليله ح

فلا يتفاوت

أصلٌ في الجمع المحلى باللام الجمع المحلى يطلق على العهد الخارجي والذهني وجنس الجمع وجنس المفرد والاستغراق الجمعي او المجموعي والافرادي وهو مجاز فيما عدا العهد الخارجي والاستغراق لوجود علائم المجاز فيها وحقيقة في الاستغراق اتفاقا لوجود علائم الحقيقة فيه وفي كونه حقيقة في العهد الخارجي ايضا مشتركا بينه وبين الاستغراق لفظا ام معنى ام مجازا فيه وجوه ثم المتبادر في الاثبات الاستغراق المجموعي كقولك للرجال على درهم فتأمل وفي النفي الافرادي ثم الدال هو الهيئة التركيبية لا انه ذو دلالتين والجمع المضاف كالمحلى في الاطلاقات والمقامات ستجيء

فلا يتفاوت الامر في قلة الحاجة وكثرته بين القولين وانكار خلاف الاصل لا غبار اذ المجاز يحتاج الى ملاحظة المناسبة بخلاف الحقيقة **وفيه** انه معارض باحتياج الحقيقة الى ملاحظة الوضع كما ان المجاز يحتاج الى ملاحظة العلاقة فتدبر لان الالتفات اللازم في المجازات اجمالي لو جرى فيه الاصل لم يكن معتبرا فلا يثبت المذكور وعلى كل لتقادير يرد مضافا الى ان نفس المثل شاهد على كون اللفظ حقيقة في العموم والا لما يوجد ما خص فان لفظ التخصيص هو الاخراج عن اللفظ ولا يتصور ذلك الا اذا كان اللفظ حقيقة في العموم على ان اعتراف الخصم بان المثل وارد مورد الغالب فان بعض العموم باق بحاله شاهد به بالوضع العموم مع ان ذلك المستدل اراد اثبات الشهرة بنفس هذا المثل فهو كما ترى وان كان غرضه من التمثيل التاييد بان يكون عالما بالغلبة في الخارج مع قطع النظر عن المثل فهو صحيح **ضابطة** قد يطلق الجمع المحلى باللام ويراد به العهد الخارجي كاكرم هؤلاء الرجال وقد يطلق على العهد الذهني كاية الشريفة الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة جعلنا الجملة الفعلية صفة للمستضعفين فيكون المراد منه معنى النكرة فيصح توصيفه بالجملة فيكون العهد ذهنيا لانه في المعنى الاخير كالنكرة قد يجري فيه احكام النكرات وقد يجري احكام المعارف وقد يطلق ويراد جنس الجمع كقوله تعالى الرجال قوامون على النساء وقوله لا اتزوج الثيبات بل الابكار فالمراد اني لا اتزوج من تلك الجماعة بل من تلك الجماعة وقد يطلق ويراد به الجنس المفرد كقولك فلان يركب الخيل وقولهم الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فان المراد فعل المكلف ليشمل الخواص كقولهم الفقه هو العلم بالاحكام فيجعل المراد من الاحكام الحكم ليشمل المتجزي على القول بدخوله في الحد وما تراه من جعل بعض ايا جنس جمع ليشمل المتجزي به واذ قد يكون المتجزي عالما بمسئلة او بمسئلتين لا اكثر فلا يشمله جنس الجمع وقد يطلق ويراد به الاستغراق الجمعي او الافرادي او المجموعي كقوله تعالى ان الله يحب المسلمين المحسنين اذا ظهر ذلك فاعلم انه لا اشكال في كون الجمع المحلى مجازا فيما سوى الاستغراق والعهد الخارجي لوجود امارات المجاز في كل ما سواهما من تبادر الغير وصحة السلب ونحوهما من الامارات ولا شك في كونه حقيقة في الاستغراق في الجملة للاتفاق والتبادر وعدم صحة السلب وذكر العقلاء واطراد الاستثناء وقاعدة غلبة الاستعمال فيه بالنسبة الى سائر المعاني الاخر كالعهد الذهني ونحوه والحق كونه حقيقة في العهد الخارجي ايضا لعدم التبادر في مثل هؤلاء الرجال ولا يتوهم ان احتياج العهد الخارجي الى القرينة بحيث لولاها لفهم الاستغراق فانه لو لم يكن قوله هؤلاء لا يفهم الا الاستغراق دليل على كونه مجازا في العهد وذلك لان كل مجاز يحتاج الى القرينة وليس كل ما يحتاج الى القرينة مجازا فان اللفظ قد يكون مشتركا بين معان يكون بعض تلك المعاني في الانفهام من اللفظ محتاجا الى زيادة مؤنة معينة تشرط او شرط كما انه على القول باشتراك المفرد المحلى لفظا بين المعاني الاربعة يحتاج الى العهد منه الى سبق ذكر او خصوص الاشتراك مضافا الى اطلاق اللفظ من دون قرينة عهد حكم بان العهد غير مراد وينصرف الذهن عند الاطلاق نظرا الى العدم وجود شرط العهد الى غيره من المعاني وهذا لا ينافي الحقيقة فيه فان عدم القرينة على العهد قرينة على عدم ارادة العهد كما نحن فيه من هذا القبيل ثم على فرض كون الجمع المحلى حقيقة في الاستغراق والعهد الخارجي كما قلنا هل هو مشترك بينهما لفظا ام معنى الحق الاخير لغلبة الاشتراك المعنوي من اللفظي مع اصالة عدم تعدد الوضع فهو للقدر المشترك بينهما الذي هو عبارة عن الاستغراق والعهد فان في العهد ايضا المراد من الرجال كل المعهودين وهل الجمع المحلى بعد كونه حقيقة في الاستغراق ما اراد حقيقته في الاستغراق الجمعي او المجموعي او الافرادي الحق انه يتبادر في الاثبات المجموعي كقولك للرجال على درهم او اعط الرجال درهما وفي النفي يتبادر الافرادي كلا تكرم الرجال ولا تقتل المشركين فتدبر ثم على المختار من كون دلالة الجمع المحلى افراديا او مجموعيا تكون الهيئة التركيبية موضوعة بازاء المعنى لا يكون ذا دلالتين سواء في العهد وغيره والعهد يتعين فيه مستفادا من قولنا هؤلاء ونحو لا ان اللام للعهد هذا كله في الجمع المعرف باللام واما الجمع المضاف فحاله كحال الجمع المعرف باللام في الاطلاقات والمقامات فاستخرج الامثلة **ضابطة** هل المفرد المحلى باللام يفيد العموم ام لا وتحقيقه يقتضي رسم مقامات **الاول** في مادة المفرد مع قطع النظر عن كل اللواحق كرجل **فاعلم انه** وقيه انواعا احدها ان المادة مع قطع النظر عن كل اللواحق موضوعة ام مهملة يظهر من بعض الاهمال لان الغرض من الوضع الاستعمال للتفهيم والتفهم والمادة مع قطع النظر عن اللواحق لا تستقل ولا تستعمل فيكون وضعها عبثا **وفيه اولا** ان الاستعمال موجود في الاسماء المعدودة فان من اراد تعداد الاجناس قال فرس بقر غنم والظاهر ان جواز ذلك وفاقي كما سمعت من بعض الفحول **وثانيا** ان الغرض من الوضع هو الاستعمال في الجملة ولو مع اللواحق لا الاستعمال بكل نحو فالمادة لعلها استعملت في ضمن اللواحق من باب تعدد الدال والمدلول بان يراد من المادة الماهية من حيث هي ومن اللواحق شيء اخر فلا مانع عقلا من وضع المادة للماهية اشترط صحة استعمالها بكونها في ضمن اللواحق فهذا الدليل لا يفي بالمدعى فيحتمل الوضع والعدم والحق الوضع لان المتبادر من المادة المجردة المسمون عنه بذا الجذا هو الماهية لا بشرط او بشرط الوحدة على الخلاف الاتي لانه لو لم تكن موضوعة لزم ارتكاب خلاف الاصل فانا نفرض مثلا مائة من المواد ويكون تلك المواد باعتبار ادخال اللام عليها والحاق التنوين بها او اضافتها الفاظا اخر سوى المواد المعراة عنها فيكون في المثال المفروض مع ملاحظة اللواحق الثلثة ووجودها عنها اربعمائة لفظ فعلى ما نقوله يكون المواد موضوعة باوضاع شخصية فيحصل مائة وضع شخصي وبعد ذلك يحتاج الوضع في وضع الباقي الى ثلثة اوضاع نوعية **فنقول** ان تلك المواد لو دخلها اللام فهي للاشارة الى تلك الماهية ولو لحقها التنوين فهي لفرد منتشر من تلك الطبيعة الموضوعة لها المادة المجردة وهكذا في الاضافة فههنا مائة وضع شخصي وثلثة اوضاع نوعية ويكون الالفاظ اربعمائة كلها

موضوعة

اصل في المفرد المحلى باللام المفرد المحلى يطلق على الجنس والاستغراق والعهد الخارجي والذهني اعلم ان المادة المجردة عن اللواحق موضوعة على الاصح لا مهملة كما يظهر من بعض وذلك للاصل فتامل وللتبادر ولان المتبادر منها في ضمن اللواحق دلالتها على مدلولان واما الموضوع له المادة هو المهية اللابشرط لظهور الوفاق من القائلين بوضعها وللتبادر واما اخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس ففاسد بجميع تقاديره المتصورة منه

موضوعة وعلى ما يقوله الخصم ما ثبت منها مهملة وهي المواد المجردة عن اللواحق وثلثما ثبت منها موضوعة بالاوضاع الشخصية اذ لا يمكن الوضع النوعي بعد كون المواد المجردة مهملة فتكثر الاوضاع على مذهبه هو خلاف الاصل فتامل مضافا الى ان المتبادر من المادة في ضمن اللواحق دلالتان و مدلولان ولو لم يكن للمادة من حيث هي وضع لم يتبادر ذلك وثانيهما ان المواد بعد ثبوت كونها موضوعة هل هي موضوعة للمهية لا بشرط ام للفرد المنتشر الحق الاول لظهور الوفاق من القائلين بوضع المواد ولان المتبادر منها ذلك بقي الكلام في قول من اخذ لفظ الوحدة في تعريف اسم الجنس **فاعلم** ان اخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس يحتمل ان يرجع الى النزاع الاول بمعنى انه اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريفه لزعمه ان المادة المجردة ليست موضوعة فلا بد ان يكون اسم الجنس عبارة عن مثل رجل بالتنوين ويحتمل ان يرجع الى النزاع الثاني بمعنى انه اخذ الوحدة في تعريفه لاجل ان المادة المجردة موضوعة للفرد المنتشر فيكون اسم الجنس هو الدال على المهية بقيد الوحدة ويحتمل ان لا يرجع الى شيء من النزاعين بمعنى انه يسلم وضع المادة المجردة للمهية لا بشرط ولكنه يدعي ان اسم الجنس لا يطلق الا على الدال على المهية بشرط الوحدة وعلى التقادير اخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس فاسد اما على الاول فلما عرفت من كون المادة موضوعة مضافا الى انه بعد وضع المادة لا يستلزم كون اسم الجنس هو المهية مع قيد الوحدة ولا يلازم في ذلك انما نقول في مثل الرجل خير من المرأة وجائني رجل لا امرأة واسد على وفي الحروب نعامة فان العام لا يدل على الخاص وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم مطلقا واما على الثاني فلما مر من ان القائلين بعد الاهمال متفقون على انها موضوعة للمهية لا بشرط بل لا نعلم قائلا بالاهمال صريحا فلا معنى لتسليم الوضع والقول بان الموضوع له المهية بشرط الوحدة مضافا الى ان التبادر ينفي ذلك الكلام واما على الثالث فلانه بعد تسليم الخصم وضع المادة للمهية لا بشرط نقول ان لفظ اسم الجنس مركب من لفظين معنى كل منهما لغة معلوم ومقتضى التركيب ان يكون ما يسمى بذلك اللفظ دالا على المهية لا بشرط ليطابق الاسم المسمى واطلاقه وارادة الدال على الوحدة لا يكون الا بوضع جديد فهو خلاف الاصل وان كان من باب المجاز فكذلك ان كان اصطلاحا منه خارجا عن اصطلاح القوم فلا مشاحة فيه فظهر ان المواد موضوعة للمهية لا بشرط وان اسم الجنس غير النكرة **المقام الثاني**
اعلم ان المفرد المحلى قد يطلق على نفس الجنس كقولك الصلوة خير موضوع وقد يطلق على العهد الخارجي كقولك الرجل مشيرا الى حاضر وقد يطلق على العهد الذهني الذي هو في المعنى كالنكرة كقولك امر على اللئيم يسبني واما التمثيل له بادخل السوق واشتر اللحم كما صدر من بعض فغفلة ولعله زعم ان المراد بالسوق واللحم لا يمكن ان يكون نفس الطبيعة لعدم تعلق الاحكام بها فالمراد هو الفرد ولا يمكن ان يكون كل الافراد لعدم امكانه ولا الفرد المعين لعدم معهوديته فتعين ارادة الفرد المعين الغير وهو العهد الذهني **وفيه** ان القول بعدم تعلق الاحكام بالطبائع فاسد مع ان المتبادر هنا المهية اذ ليس المعنى اشتر لحما او ادخل سوقا و توهم عدم امكان الدخول على الفرد ممكن لدخوله في المهية كسائر المهيات والافراد وقد يطلق على الاستغراق كاهلك الناس من الدرهم البيض والدينار الصفر اذا ظهر ذلك فهل هو مشترك بين تلك الاربعة لفظا ام معنوي ام حقيقة في بعض ومجاز في اخر اقوال **نقول اما الجنس فالحق** انه حقيقة فيه للتبادر لان المادة موضوعة للمهية لا بشرط واللام للاشارة ومقتضى الوضع الافرادي ان يكون معنى المركب الاشارة الى الجنس وارادة معنى اخر فرع وضع جديد منفي بالاصل واما العهد الخارجي فالحق انه حقيقة فيه ايضا لعدم التنافر في قولك اكرم الرجال وللاصل فان اللام استعملت ايضا في الاشارة وهي الاشارة الى الفرد المعين والمدخول يستعمل ايضا في معناه الحقيقي بطريق الحمل المتعارف بالنسبة الى المشار اليه فيكون ايضا حقيقة فيكون افادة العهد الخارجي مقتضى صنعة الافرادي وعدم افادته اياه حقيقة فرع الوضع الجديد المنفي بالاصل وهل هو مشترك بين هذين لفظا ام معنى الحق الاخير للاصل والغلبة والقدر المشترك واضح واما العهد الذهني فالحق انه ليس حقيقة فيه بالنسبة عرفا بالنسبة الى المادة ولانه انكا فيه فاما ان يكون حقيقة فيه خاصة فينفيه عدم تبادره وتبادر الجنس ولعل بطلانه اتفاقي ايضا واما ان يكون مشتركا لفظيا بينه وبين غيره فالاصل عدمه واما ان يكون مشتركا معنويا بان يكون المادة هنا ايضا مستفادا منها الطبيعة والفرد مفهوما من الخارج وابطاله يحتاج الى ذكر مقدمتين **الاولى** ان المقصود بالذات في العهد الخارجي كالرجل المعهود تعلق بالشخص المعين المشار اليه باللام ولا دخل لوصف الرجولية مثلا في تعلق الحكم بهذا الفرد ولا يحتاج في الافهام ايضا الى بيان انه فرد الرجل مثلا بل الغرض في مثل اكرم الرجل مشيرا الى معين اكرام هذا الشخص الخاص المعين الذي اتفق كونه رجلا فلو قال بدل هذا القول اكرم هذا لتحقق المقصود من الامر وان لم يذكر الطبيعة اصلا ولا كون هذا فردا من الطبيعة بخلاف العهد الذهني فان المقصود فيه ليس اكرام فرد ما ولا اكرام طبيعة الرجل بل اكرام فرد ما من تلك الطبيعة الخاصة فيحتاج في حصول التكليف وبيان المراد الى بيان الامرين معا اي الفرد الغير المعين والطبيعة ولا يكفي احدهما في افهام المقصود **الثانية** ان النزاع هنا مع الخصم القائل بالاشتراك المعنوي صغروي بمعنى ان النزاع في ان المدخول مستعمل في الطبيعة من حيث هي حتى يكون حقيقة باتفاقنا او فيها مع الفرد حتى يكون مجازا كذلك ونحن ندعي الاخير والخصم الاول اذا ظهر ذلك **فنقول** ان الفرد الغير المعين اللازم فهمه بحكم المقدمة الاولى اما مستفاد من اللام او من المدخول او من خارج كحكم العقل مثلا بعد ملاحظة المورد والمدخول والشارع بان المراد الفرد الغير المعين فان كان مستفادا من المدخول كان الطبيعة ايضا مستفادة منه فهو المط فيكون مجازا بحكم المقدمة الثانية وان كان مستفادا من اللام فيلزم ان يراد منها معنى اسمي فكيف يستفاد من الحرف

ستعمل

سح ا

ثم الحق ان المفرد المحلى حقيقة في الجنس للتبادر ولانه مقتضى الوضع الافرادي في جزئي المركب الوضع الجديد منفي بالاصل في العهد الخارجي ومجاز لا في الاستغراق للتبادر وعدم اطراد الاستثناء ولانه ان كان حقيقة خاصة فيه نفاه تبادر الغير او مشتركا لفظيا بينه وبين الجنس نفاه الاصل او معنويا نفاه الحصر العقلي وبيانه موكول الى المطولات ولا في العهد الذهني للتبادر ونحو الحصر المتقدم واما التمسك في اثبات عمومه في بعض الموارد بدليل الحكمة فواه جدا اذ مع فهم العرف العموم لا حاجة اليه مع عدمه لا ينفع مضافا الى ما في تقريبه من القصور وهل هو ذو دلالة ومدلول او ذو دلالتين ومدلولين وجهان تتابع

مع ان المتبادر من اكرم الرجل في العهد الذهني اكرم الطبيعة الموجودة في ضمن فرد ما الا اكرم فردا ما من الرجل ولو كان الفرد مستفادا من اللام القسم الاخير وانما كان مستفادا من الخارج لحكم العقل بان الطبيعة غير مطلوبة مثلا وكذا كل الافراد لعدم الامكان وكذا الفرد المعين بالفرض فتعين ارادة فرد ما فيندفع ان القرائن الدالة على شيء كدلالة المرد على فرد ما مثلا على اقسام قسم يكون الذي اقيم عليه القرينة مرادا من تلك القرينة لفظا كان يكون المرد مثلا مستعملا في فرد ما وقسم لا يكون المعنى القائم عليه القرينة مرادا من القرينة لفظا بل العقل بعد ملاحظة ذلك يفهم ان المراد هو ذلك الشيء كما ان العقل يدل هنا بملاحظة المرود على ان المراد فرد ما مع استعمال المرود في نفس معناه لا في فرد ما وعلى الاخير اما لا يحتاج ذلك المعنى القائم عليه مثل تلك القرينة محتاجا الى التعبير عنه بلفظ في انظار العرف كما في قولك جائني انسان فان المراد من الانسان معناه الحقيقي والهيئة قرينة على ارادة فرد ما لا يحتاج فيه عرفا الى حمل الانسان على ارادة فرد ما واما يحتاج مع ذلك الى التعبير عن ذلك المعنى باللفظ في نظر العرف ولا يكتفى بالهيئة وما نحن فيه ليس من القسم الاول ولا من الثاني بحكم العرف فانهم بعد ما علموا ارادة فرد ما من الرجل يفهمون ان المراد من لفظ ذلك وذلك كاشف عن انه يحتاج عندهم الى المعبر وانه من القسم الثالث ولا ريب في انه لا معبر هيهنا سوى المدخول فتعين ارادة فرد ما منه فصار مجازا نعم لو كان فرد ما مستفادا من الخارج كان يقول اكرم طبيعة الرجل الموجودة في ضمن فرد ما كان حقيقة لاستعمال اللفظ في الطبيعة لكنه خلاف المفروض وقد يستدل على المجازية هنا بان الحقيقة في العهد الخارجي انما هو لاجل استعمال المدخول في الطبيعة وحمله على الفرد المعين في النسبة التقييدية بالحمل المتعارف وهذا لا يتصور في العهد الذهني اذ لا معنى لقولك اكرم طبيعة الرجل الموجودة في ضمن فرد ما لان فردا ما لا وجود له في الخارج فلا وجود للطبيعة في ضمنه فلا يمكن الحمل المتعارفي اذ مقتضاه الاتحاد في الوجود ولا وجود لفرد ما فليس معنى اكرم طبيعة الرجل الموجودة في ضمن فرد ما الا اكرم فردا من الرجل فيصير مجازا **وفيه اولا** منع عدم وجودها في ضمن فرد ما اذ فرد ما موجود في ضمن الفرد الخارجي فالكلي موجود في ضمن فرد ما الموجود في ضمن الفرد المعين **وثانيا** ان اراد ان هذا مستلزم للمجازية في الرقبة في قولنا اعتق رقبة مؤمنة اذ المفروض ان الطبيعة غير موجودة في ضمن فرد ما وان لا يحصل الا في ارادة فرد ما من المطلق فيصير مجازا مع ان الحق كما سيجيء في بحث المطلق والمقيد ان شاء الله تعالى عدم صيرورة المطلق بمثل هذا القيد مجازا **والحاصل** ان العرف يفهم كلما قلنا بوجودها في ضمن فرد ما ام لا وفهم العرف لا يلازم الصحة عقلا كلمة عرفا كما في العهد الذهني ومثل اعتق رقبة مؤمنة الطبيعة الموجودة في ضمن فرد ما وان ابى عنه العقل وذلك يستلزم الحقيقة في نحو اعتق رقبة مؤمنة والمجازية في اكرم الرجل اذ الفرد فيه ايضا مستفاد من الرجل بخلاف الرقبة فانها مستعملة في معناها الكلي والفرد المراد من المؤمنة ومن التركيب بهم التقييد واما الاستغراق فالحق عدم كونه حقيقة فيه للتبادر عرفا ولعدم اطراد الاستثناء ولانه ان كان حقيقة خاصة فيه فيدفعه تبادر الغير عند فقد القرينة او مشتركا لفظيا فيدفعه الاصل مع عدم تبادر الغير او مشتركا معنويا فيدفعه ان الطبيعة مستفادة من المدخول والاستغراق اما مستفاد منه ايضا فصار مجازا وهو المطلوب او من اللام **فغيه** ان الاستغراق معنى اسمي كيف يراد من الحرف الا ان يكون مجازا ان صح مثل ذلك التجوز والايراد الاخر في العهد الذهني اعني لزوم تعدد الفرد على الطبيعة لا يجري هنا لان مقتضى فهم العرف في الاستغراق كان ومن الخارج **فغيه** انه اما ان يكون المعنى القائم عليه القرينة مستعملا فيه لتلك القرينة كان يكون الاستثناء الذي هو قرينة العموم في نحو ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا مستعملا في ارادة كل الافراد كما ان القرينة في الاوامر الشرعية على ارادة الفور وهي قوله تعالى سارعوا مستعملة في الفور بزعم من يقول ان الامر للفور لتلك الاية واما ليس القرينة مستعملة في ارادة كل الافراد كما ان القرينة على الفور التي هي لزوم الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق لولاه لم تستعمل في ارادة الفور وعلى الاخير اما لا يحتاج في نظر العرف الى معبر لفظي اخر بل يكتفي بتلك القرينة ام يحتاج اليه وما نحن فيه اي اطلاق المفرد المحلى على الاستغراق مما يحتاج الى المعبر اللفظي بحكم العرف كالمطلقات المنفصلة الغير الاجابية وهذا المعبر اللفظي ليس نفس القرينة فهو اما اللام المستعمل في الاستغراق مجازا واما المدخول وعلى التقديرين يكون المعرف باللام مجازا ولكن مقتضى فهم العرف ان يكون اللام مستعملا في الاستغراق لتقدمه على فهم الطبيعة عرفا بعكس العهد الذهني فالمجاز هنا في اللام وفي العهد الذهني المدخول كما مر في التكرات ثم ان صاحب القوانين قال انا وان لم نقل بوضع المفرد المحلى للعموم لكن يستفاد منه العموم في بعض الموارد بدليل الحكمة كما في احل الله البيع وحرم الربوا واذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وحاصل ما ذكره ان اللفظ اما محمول على الجنس فهو مسقط لبطلان تعلق الاحكام بالطبايع على فرد معين عند المتكلم والمخاطب فخلاف الواقع والفرض واما على الفرد المعين عند المتكلم فقط فاغراء بالجهل واما على فرد غير معين عندهما فهو مناف للمقام لان المقام مقام البيان وما على الاستغراق فهو المطلوب وفيه اولا منع عدم تعلق الحكم بالطبيعة وثانيا منع الاغراء بالجهل في الثالث اذ المقام يقتضي الاجمال فربما يتوهم المخاطب السبب الكلي كما يتوهم انه لا بيع يكون حلالا لافراد وهم بان بعض البيوع حلال فلعل تلك الخطابات من هذا الباب الا ان يقال هذا خلاف الغالب في الحجج المشكوك بالغالب وثالثا منع بطلان احتمال الرابع اذ الحمل على الفرد المنتشر لا ينافي البيان كما لو قال اجتنبت واحدا من تلك الافراد فبالنسبة الى الزائد يحكم بالتبع وبالنسبة الى الواحد بالتخيير الا ان يقال ان فردا ما كلي لا يتعلق به الحكم عند صاحب اكم ورابعا سلمنا كل ذلك لكن نقول ان العرف في هذا الخطاب ما يفهم العموم فلا

حاشية

ثم المفرد المحلى

الموجودة

ثم المفرد المحلى

ثم الدال على الطبيعة هو المادة وعلى الزيادة هل هو اللام او الهيئة التركيبية احتمالان ثم اللام موضوع لمطلق الاشارة كوضع المبهمات فهي حقيقة فيها سواء اشير بها الى الجنس او الفرد ثم لو استعمل المحلى في الاستغراق او العهد الذهني فهل اللام مستعملة في الاشارة ايضا ام لا وعلى الاخير فهل هي مستعملة ام مهملة وجوه **اصل**

في المفرد المضاف المفرد المضاف يستعمل في الاربعة المتقدمة وفي افادته العموم مطلقا او ان كان بقصد ام لا مطلقا اقوال والاصح انه كالمفرد المحلى والدليل الدليل **اصل**

في المفرد المنكر المفرد المنون يطلق على العموم فنادرا وعلى فرد معين او منتشر وعلى الجنس وهو مجاز في الاولين اتفاقا للتبادر وعدمه في كونه حقيقة في الاخير بمعنى مشترك بينهما لفظا ام حقيقة في احدهما خاصة وجوه لكن الاشكال في كون التنوين للتمكن ايضا وجد حتى في النكرات واسماء الاجناس فهو علامة لجريان الاعراب وتمامية الاسم

حاجة الى التمسك بدليل العقل وان لم يفهموه فلا عبرة بتلك القرينة العقلية الخفية التي لا يدركها المخاطب فان لخطاب بما له ظهور وارادة خلافه قبيح الا بقول العرف يفهم العموم وهذا الدليل العقلي يبين سر فهم العرف **وفيه** ان السر في فهمهم العموم ليس ذلك بل السر انهم يفهمون في تلك الموارد تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هي وهي سارية في الافراد فيفهمون السراية بالحكم بالالتزام **المقام الثالث** بعد ما عرفت وضع المفرد المحلى للجنس والعهد الخارجي فهل الموضوع ولا فادة هذا المعنى فهو المركب بان يكون ذو دلالة ومدلول ويكون كل من اللام والمدخول جزء دال ام هما دالان ومدلولان وعلى الاخير الدال على الطبيعة هو المدخول وهل الدال على الزيادة فهو اللام مستقلة حتى دخولها على المعرف ام الدال على الزيادة الهيئة التركيبية التي اللام الداخلة على المادة بوصف دخولها عليها مقتضى التبادر والاصل بطلان الاحتمال الاول كما مر وثم واما بين الاحتمالين الاخيرين فلا امارة ولكن مقتضى التبادر الاخير وثم ثم بعد ما علمت في دلالة اللام على شيء فقد علمت انه مطلق الاشارة بوضع عام والموضوع له خاص فلو اشير بها الى الجنس كما في تعريفنا الجنس او الى الفرد كما في العهد الخارجي فهو حقيقة والدليل على كون الموضوع له افراد مطلق الاشارة عدم وجود التنافر في الجنس العهد الخارجي لا في المادة ولا في الاثر والدليل على كون اللام مشتركا معنويا بمعنى ان الواضع لاحظ مطلق الاشارة ووضع اللام بازاء افرادها سواء كان المشار اليه نفس الجنس او فرده لا مشتركا لفظيا بمعنى ان الواضع لاحظ مرة الاشارة الى الجنس ووضع اللام بازاء افراده فاخرى الاشارة الى الفرد ووضع اللام للاشارة الى افرادها **وجوه** اصاعد تعدد الوضع وغلبة الاشتراك المعنوي وتبادر جهة مطلق الاشارة في اللام بمعنى انه اذا استعملت اللام في الاشارة الى الجنس نفهم العرف ان الاشارة الى هذا الفرد انما هو من حيث انه من افراد مطلق الاشارة الى الجنس والفرد فان في كل ما هو موضوع بالوضع العام والموضوع له الخاص لا بد ان يكون المتبادر عند استعمال اللفظ في الخصوصية جهة كونها فردا من له الملاحظة ولا ان يكون الاستعمال ايضا من جهة انها فرد لهذا الكلي الذي هو آلة الملاحظة فلو كان مدخلا للخصوصيات الاخر الى لا دخل لها بكون الخصوصية فردا لآلة الملاحظة كان الاستعمال في الخصوصية مجازا ثم ان المفرد المعرف اذا استعمل في العهد الذهني ام الاستغراق فهل اللام فيهما مستعملة ايضا في الاشارة حتى تكون حقيقة ام لا فتكون مجازا والحق فيه ان اللام فيهما يحتمل ان لا يكون لها معنى ولا فائدة بل تكون لمجرد التزيين ويحتمل ان يكون لها فائدة وهي الاشارة الى فرد ما او كل الافراد ويحتمل ان يكون لافادة فرد ما او كل الافراد لا الاشارة اليهما وهذا ايضا يحتمل ان يكون بطريق ارادة فرد ما وكل الافراد من اللام ويحتمل ان يكون اللام لافادة ان مدخولها لفظا مستعمل في فرد ما او كل الافراد وهو المدخول فتكون اللام كالعلامة كدلالة المبتدأ على الفرعية ولا تكون مستعملة في معنى لكن الاول فاسد لبداهة افادتها شيئا يفهمه العرف وكذا الثاني لعدم استفادة الاشارة من اللفظ عند استعماله في المعنيين بل لو عبر عنهما في الفارسية بطريق الاشارة كان مستهجنا وكذا الثالث لعدم تبادر فرد ما او كل الافراد الا من المدخول فتدبر فتعين الاخير فهي في الحقيقة ليست في المعنيين بمستعملة حتى تكون حقيقة او مجازا بل مجرد علامة ولكن المدخول فيهما مجاز **ضابطة** المفرد المحلى المضاف يستعمل ايضا في المعاني الاربعة المتقدمة وهو حقيقة فيما كان المعرف حقيقة فيما كان مجازا فيه وكما يستفاد من المعرف العموم السرياني احيانا فكذا هنا والدليل الدليل وكذا سائر الاحكام الا انه هنا قول بالعموم مطلقا وقول بمجازيته فيه مطلقا وقول بالاول ان كان المضاف مصدرا وبالثاني ان كان غيره والحق ما عرفت من انه كالمعرف من غير فرق بين المصدر وغيره والعجب من بعض حيث قال بافادة المفرد المضاف العموم لاطراد الاستثناء وهو كما ترى اذ لا اطراد فيه الا ترى انه يستهجن ان يقال انظر الى اكل زيد الا اكله الغدائي او الى ضربه الا الضرب الفلاني بخلاف العموم اذ لا يستهجن الاستثناء فيها ابدا **ضابطة** المفرد المنون قد يطلق على العموم كقوله احل الله بيعا مثلا وعلمت نفس ما قدمت وانزلنا من السماء ماء طهورا هذا على مذاق القوم وعندنا ان اللفظ مستعمل في العموم في تلك الموارد بل قد يستفاد العموم من خصوص المقام بمعنى انه لاجل المقام يفهم من النكرة ارادة الجنس ويفهم العموم الالتزامي السرياني كما انهم يقولون في بعض الموارد ساعة الليل لفلان في دارنا ما حاضرا اي لما يسلب الليل من اي زمان من ذلك الليل كان حاضرا وقد يطلق على الفرد المعين كقولك اكرم رجلا ثم تقول اكرم زيدا ومن هذا الباب المطلق والمقيد المنفصل وقد يطلق على الفرد المنتشر نحو اكرم رجلا وقد يطلق على الجنس كالامثلة المذكورة على مذاقنا ونحو جاءني رجل لا امرأة مثل القوم ولا ريب في انه مجاز في الاولين للاتفاق والتبادر غيرهما واما في الاخيرين ففي كونه حقيقة فيهما اشتراكا لفظيا ام معنويا او حقيقة ومجازا لكن نقول لا ريب ان وضع التنوين للتمكن اي موضع وجد فيه التنوين في المعارف نحو زيد ام اسماء الاجناس نحو رجل فان التمكن عبارة عن تمامية الاسم وهو حاصل بالوجدان في زيد ورجل ولا ريب ان وجوده في تلك المواضع انما هو بمحض الواضع فهو لا معنى له بل هو علامة لجريان الاعراب وتمامية الاسم هو المعارف والنكرات واسماء الاجناس النكرات لما ذكرنا من الوجدان وعدم التنافر في نحو زيد ورجل فلو كان التنوين موضوعا للتمكن فقط من دون وجود الدلالة على الفرد المنتشر لناقض نحو رجل ولو كان بالعكس لنافر نحو زيد وللاتفاق على ما ذكرنا من كون التنوين في المقامين للتمكن ولكن في بعض الموارد يكون بشرط لا كزيد وفي بعض بشرط شيء كرجل للفرد المنتشر فهو موضوع في الجملة للتمكن مع قطع النظر عن اشتراط تجرده عن الدلالة على شيء اخر ومما يشهد من عدهم تنوين رجل تنوين التنكير وعدهم اياه قسيما للتمكن ان مرادهم من التمكن هنا التمكن بشرط لا لا مطلق التمكن لانه موجود في النكرة ايضا ثم ان الحق ان المتبادر من رجل الذي خلى

التمكن بشرط الاطلاق

واما عدهم تنوين التمكن مقابلا للتنكير فرادهم التمكن ثم المتبادر من مثل رجل الفرد المنتشر وفي كون الدال عليه هو التنوين والمنون اى الهيئة فيكون هنا دوال هى المادة
والتنوين والهيئة ومدلولاته هى الطبيعة والتمكن والفرد المنتشر وحمله قيل هما الاخير للتبادر ولو استعمل في الجنس فلا مجاز بل الهيئة خلت عن الاستعمال اصل في الجمع المنكر الجمع المنون
يستعمل في الاستغراق وفي جمع معين وغير معين وفي جنس الجمع وهو مجاز في الاستغراق والجمع المعين اتفاقا وفي كونه حقيقة في الاخيرين مشترك بينهما لفظا او معنى ام في احدهما
خاصة احتمالات والحق انه حقيقة
عن القرائن هو الفرد المنتشر بحيث لو استعمل واريد به الجنس لم يستعمل فيما وضع له ثم ان الدال على الفرد المنتشر هل هو التنوين فكما انه موضوع للتمكن المطلق في الجمع المنكر بخوما مر في المفرد
فهو في ضمن النكرات موضوع للدلالة عليه على الفرد المنتشر ايضا اى هو موضوع للدلالة على التمكن بشرط شيء ام الدال عليه هو المنون اى الهيئة
التركيبية لا بحيث يكون ذا دلالة ومدلول بل بمعنى ان الدال على الفرد المنتشر هو جهة تركيب جل مع التنوين لا هذا ولا ذاك بل جهة انضمام احدهما بالآخر
فيكون هنا دوال وهي المادة والهيئة والتنوين ومدلولات هى الطبيعة للتمكن والفرد المنتشر والحق الاخير لتبادر الفرد المنتشر من جهة الانضمام لا غيره
فعلى هذا لو استعمل ذلك اللفظ في الجنس كان المادة حقيقة لاستعمالها في معناها وكذا التنوين فانه اريد به التمكن الذي هو المقصود من جعله علامة
واما الهيئة التركيبية فلم تستعمل في شيء لا في معناها ولا في غيره فلا يكون حقيقة ولا مجازا فلا مجاز في قولك سد على في الحروف نعامة معناه هو
المادة الخالية عن كل اللواحق فظهر مما ذكرنا انه لا معنى للاشتراك المعنوي بالنسبة الى التنوين بين التمكن والتنكير لوجود التمكن فيهما **ضابطة** الجمع
المنكر كالمفرد المنون يستعمل في الاستغراق نحو احل الله بيوعا فان المراد به كل البيوع على زعم القوم لكنا نقول ان المراد فيه ايضا الجنس بقرينة العموم
بالسريان كما مر في المفرد المنون وفي جمع واحد معين في جمع غير معين وفي جنس الجمع كقولك هؤلاء رجال لا نساء وقول الشاعر اقوم الحصن ام نساء
ثم الكل متفقون على مجازيته في الاستغراق حتى ان الشيخ مع حمله على العموم لا يقول بحقيقة اللفظ فيه ولا باستعمال اللفظ فيه حقيقة بل يقول
به من باب الحكمة وكذا الجبائي يحمله على الجميع لانه مشترك لفظي بين مراتب الجمع على زعمه وهو يحمل على كل معانيه عند فقد القرينة على تعيين البعض لا انه
حقيقة في الاستغراق وكذا اتفقوا على مجازيته في الفرد المعين اى الجمع المعين ان اريد به الخصوصيتان بل لو استعمل واريد به جمع معين لكان ذلك تقييد المطلق
فان كان مما وقع فهو حقيقة وان كان من غيره فان كان متصلا فهو حقيقة والا فهو مجاز انما الاشكال في كونه حقيقة في اى من المعنيين الاخيرين والحق انه لما
موضوع لجنس الجمع كان مادة الفرد موضوعة لجنس المفرد والتنوين حقيقة في التمكن كما في المفرد والهيئة التركيبية تقييد عند غيره الاطلاق الوحدة
المنتشرة بحيث لو استعمل اللفظ واريد به جنس الجمع لم يكن مستعملا في معناه الحقيقي ويكون ايضا حقيقة بمعنى انهم لا نستعمل الهيئة حتى تكون مجازا او حقيقة
بالتفصيل الذي مر في المختار والدليل الدليل **ضابطة** اختلفوا في اقل ما يطلق عليه صيغة الجمع فقيل ثلثة وقيل اثنان وقيل بغيره
ذلك والنحاة فرقوا فقالوا اقل جمع الكثرة احد عشر واكثره ما فوق ذلك بالغا ما بلغ واقل جمع القلة ثلثة واكثره عشرة ومحل الكلام ما هو في
مصداق الجمع كلفظ رجال مقابل المفرد والمثنى لا في الجمع بمعنى الضم كما هو معناه اللغوي فانه حقيقة في الاثنين ايضا ولا في الجمع بمعنى الجماعة فانه حقيقة في
اكثر من اثنين بلا مين والحق في محل الكلام القول الاول للتبادر ولصحة السلب اذ لو قيل اذا اكرم رجلين صح ان يقال ما اكرم رجالا ولصحة تكذيب من قال
الدار رجال بان فيها رجلين لا رجال ولذم العقلاء لو اكرم رجلين بعد قول المولى اكرم رجالا وللاصل بيانه ان رجالا قد اطلق واريد منه
الثلثة اى خصوص ما فوق الاثنين وقد اطلق واريد به خصوص ما فوق الواحد اى خصوص الاثنين والقدر المشترك بين الخصوصيتين لا الاثنين لا بشرط
واستعمال مصداق الجمع في القدر المشترك اما معلوم العدم او مشكوك الحال فينفى بالاصل او معلوم الاستعمال فيه لا يفيد معتد به على التقادير الثلث
لا يمكن الحكم بالاشتراك المعنوي كما قرر في محله ولا يمكن الاشتراك اللفظي بين الخصوصيتين ايضا لاصالة عدم تعدد الوضع فتعين ان يكون احدهما
حقيقة والآخر مجازا ولا ريب في الحقيقة في الثلثة وما فوقها فتعين ان يكون الآخر مجازا ولا قائل بكونه حقيقة في خصوص الاثنين مجازا في الثلثة
واحتجوا للقول الثاني بالآية الشريفة انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون والشاهد في ضمير كم لا في انا ولا في مستمعون لانهما من باب التعظيم استعملا
في المفرد **وفيه** ان محل الكلام هو الجمع وكم ليس بجمع فتدبر مع ان المراد موسى وهرون مع فرعون مع ان الاستعمال على فرض التسليم اعم من الحقيقة
والمجاز مع ان الاصل في الاستعمال وان كان حقيقة بعد التسليم لكن الادلة الاجتهادية وردت عليه وبالآية الكريمة فان كان له اخوة والمراد ما فوق الاخ
الواحد للاجماع على حجب الاخوين **وفيه** اولا ان الآية مستعملة في الثلثة فصاعدا والاجماع الحق الاثنين حكما **فان قلت** انه ان كان حقيقة فيما
فوق الواحد لكان اطلاقه هنا على الاخوين ايضا حقيقة ولا تقييد في الآية مفهوما ومنطوقا واما ان اريد الثلثة فصاعدا فهو مفهوم الآية
الشريفة ينفي الحجب في غيرهم فلا بد من تقييد المفهوم بالاجماع وهو خلاف الاصل **قلنا** لزوم التقييد لا يستلزم كون اللفظ موضوعا لما ذكر
ولا يثبت بذلك الوضع فلعله في الواقع موضوع للثلثة فصاعدا والامر دائر بين التجوز والتقييد والتقييد فيه مقدم على المجاز **وثانيا** ان
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز **وثالثا** ان الادلة المتقدمة واردة على اصالة الحقيقة في الاستعمال بعد تسليمها **فان قلت** ان الجمع قد
استعمل في الخصوصيتين كما مر ولا ريب ان له معنى حقيقيا ومعنى مجازيا ومن المقرر في محله ان الاستعمال للفظ الحقيقة فلا بد هنا من حمل اللفظ على
الحقيقي وهو هنا غير معلوم بخصوصه لكنه على التقادير يكون القدر المشترك المذكور يقيني الارادة فلاجل الحمل على معناه الحقيقي لا بد من الحمل هنا على
القدر المشترك في الجملة لا بشرط ليحصل الحمل على معناه الحقيقي في الجملة وايضا الغالب فيما كان اللفظ مستعملا في فردين بينهما قدر مشترك كون
اللفظ موضوعا للقدر المشترك فلفظ الجمع مصداقه موضوع للقدر المشترك **قلنا** اما الجواب عن الغلبة فقد ذكر في ما ذكر انفا واما
عن اصالة الحقيقة فنقول ان العمل بهذا الاصل ان كان من باب التعبد الصرف فلا دليل عليه وان كان من باب الوصف فالوصف غير حاصل

باهو

خاصة احتمالات والحق انه حقيقة

المنون مختار ودليلا اصل

في اقل الجمع فلا يطلق عليه الجمع هل هو ثلثة ام اثنان ام غير ذلك

والنحاة جعلوا اقل جمع الكثرة احد عشر واكثره ما فوق ذلك واقل جمع القلة ثلثة واكثره عشرة ومحل الكلام مصداق الجمع لا لفظه ولا الجمع بمعنى الجماعة والحق الاول للتبادر وصحة السلب والتكذيب وذم العقلاء والاصل وتفصيل النحاة اباه العرف للتبادر وعدم صحة السلب

نتائج

مرقوم في اقل الجمع

تحقيق في ان المطلق محمل ام لا

أصل في ترك الاستفصال قال الشافعي ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وعنه ايضا ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال نتيج

م

بل فيما كان للموضوع تميزا عن غيره وانكار من بان الصاعدم القرينة اللازمة للمجاز فالقرينة هنا موجودة لا محة سواء قلنا بالقول المشترك او المجاز الكن على الاخر بكون القرينة صارفة على الاول معينة للفرد واما الكلام مع النحاة بحيث يظهر ثمرته لهم فهو انه ورد في الحديث نزح دلاء يسيرة للعذرة اليابسة **واختلفوا** في معنى الدلاء اليسيرة فقيل انه عشرة اذ هو جمع قلة واقل جمع القلة ثلثة واكثره عشرة ولا معين لبعض المراتب المنصوبة في هذا الجمع فيحمل على الجميع حكمة او احتياطا لاستصحاب النجاسة او حرمة الاستعمال **وفيه اولا** انه جمع كثرة وثانيا ان الامر تعلق بطبيعة نزح الدلاء وهو يتحقق بالثلثة فلم يحمل على العشرة وثالثا ان الحمل على الجميع لو سلم فانما هو حيث لم يكن قرينة على تعيين بعض المراتب وههنا قرينة على ارادة اول المراتب وهو قوله يسيرة وقيل انه عشرة ايضا لا لما ذكر بل لانه جمع كثرة واقله عشرة فلا بد ان يحمل على اقل المراتب لحصول الامتثال بالاتيان بالطبيعة **وفيه اولا** ان اقل جمع الكثرة على ما قالوه احد عشر وثانيا انه انما الفرق بين جمع الكثرة والقلة وما هذا الخلاف الخالي عن الدليل فان الحق انه لا فرق بين الجموع وذلك لان النحاة اما ان يقولوا بذلك في جمع القلة والكثرة في صورة وقوعهما في الكلام مطلقا او في غير صورة وقوعهما مميزا للاعداد من الثلثة الى العشرة وفيهما يكون كل من الجمعين حقيقة فيما فوق الاثنين كما في ثلثة رجال وثلثة رجال والدار بعشرة رجال وعلى التقدير كلامهم باطل بالتبادر وعدم صحة ما اكرمت رجالا الا اذا اكرم ثلثة رجال ولزوم تعدد الوضع النوعي للجمع بالنسبة الى جمع القلة والكثرة وهكذا الكلام في جمع القلة بالنسبة الى ما فوق العشرة **ضابطة** قال الشافعي ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال ومنه كلام اخر يناقضه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال وتحقيق الكلام في القاعدتين يرسم مقامين **الاول** في بيان معناهما ورفع التناقض عنهما وبيان اقسامهما والثاني في اثبات حقيقة مدلولهما وعدم حقيقته **اما المقام الاول** فتحقيق الكلام الاول ان السائل يسئل عن شيء ومسؤله يحتمل امورا فيجيب المسؤول عنه مطلقا من غير تفصيل بين الاحتمالات كما لو سئله عن انسان وقع في البئر فجاب انزح سبعين دلوا من دون ان يفصل ان الواقع مسلم او كافر ذكر او انثى ثم ان هذا اما ان يكون السؤال فيه عما وقع او عما يقع وعلى التقديرين اما ان يكون الاجمال الواقع في كلام السائل في عارض مراد السائل بان يكون مراد السائل مبينا وكان الاحتمال في مدلول اللفظ ومصداقه او يكون في نفس مراد السائل كان يكون كلامه مجملا ومحتملا لامور وهم يكن مراده معلوما كان يقول السائل او نصف المفطر بمنقال من العين اجزاه ام لا فقال نعم ومعنى الكلام الثاني ان ينقل فعل عن الامام عم مثلا ولم يكن مسبوقا بالسؤال ولم يعلم وجهه كالصلوة على الراحلة مع عدم العلم بانها نافلة ام واجبة او نقل عنه حكم في مقام خاص من ترافع الخصمين فلا يمكن التعدي عنه ولا يمكن الاستدلال به كما ان الاعرابي قال هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فقال عم كفر فهذا الجواب بالنسبة الى الوقاع من باب ترك الاستفصال وهو من هذه الجهة مسبوق بالسؤال واما من جهة الاعرابية والاهل فهو من باب حكايات الاحوال ومن هذه الجهة غير مسبوق بالسؤال فيحتاج التعدي الى غير الاعرابي والاهل الى دليل خارجي فذلك الرواية من جهة مثال للثاني فلا بد من اخذ قيد الحيثية وجهة في دفع التناقض بين الكلامين **واما المقام الثاني** ففيه مقامان **الاول** في ترك الاستفصال وفيه مقامان **الاول** فيما اذا كان السؤال عما وقع مع كون الاجمال في عارض مراد السائل كان يقول وقع في بئر دارنا انسان فجاب انزح اربعين دلوا فان علم ان في هذه الصورة اما ان يكون الواقعة الخاصة المسؤول عنها مما يعلم المعصوم بها او يعلم عدم علمه بها او يكون مشكوكا وبعضهم انكر وجود الصورتين الاخيرتين وحصر في الاولى لعلم المعصوم بكل الاشياء بالعلم الفعلي ثم على فرض علمه بالواقعة الخاصة حكموا بالاجمال وعدم العموم في ترك الاستفصال وفي صورة عدم علمه بالواقعة اختلفوا في العموم وعدمه على اقوال فهاهنا مقامات **الاول** في النزاع الصغروي بمعنى انه هل يمكن جهل المعصوم بالجهل البسيط بشيء ام لا **والثاني** النزاع مع القوم في اطلاقهم الاجمال في صورة علمه بالواقعة **والثالث** النزاع معهم فيما اختلفوا فيه اي في صورة عدم علم المعصوم اما النزاع الاول فالحق فيه كون علم المعصوم ارادية لا فعليا حضوريا فيمكن في حقهم الجهل ولنا عليه وجوه **الاول** الاصل لان علمه حادث والاصل في كل حادث بل في كل ممكن عدمه **الثاني** اتفاق الامامية بكون علم المعصوم ارادية لا فعليا حضوريا مع ان علم المعصوم ليس معلوما بل هذا قول بعض المتصوفة **الثالث** الاية الشريفة لا نقضها ليس للاستعلام ان ظاهرها كون السالبة باشتغال المحمول لا الموضوع فالقول بانه اياك اعني واسمعي يا جارة خلاف الاصل **الرابع** بعض النصوص الدالة بالالتزام على عدم علمه بما وقع في بعض الاشياء وهي لغير حد التواتر فمنها ما ورد من ان الامام عم استعمل ثابرا فانكشف موته فدق فيه فغسل يده وان علمهم يستعمل **الخامس** ما ورد في حصو امر سئل عنه النبي صلعم فقال عم الله اعلمكم به غدا فانقطع الوحي بعين يوما وما اعلمهم لانه لم يقل انشاء الله نعم وهو كاشف عن انه لا يعلم والا لاعلمهم **فان قلت** تواترت الاخبار بان عندهم علم الاولين والاخرين **قلنا** فتعارض الاخبار فلا بد من الجمع بان يقال ان تلك الاخبار محمولة على انهم يملكون الاراديه والاخبار النافية محمولة على العلم الفعلي فثبت المطلوب **السادس** الاجماعات المنقولة على كون علمهم ارادية فظهر من ذلك لا ذكرنا امكان الصور الثالثة واما النزاع في صورة العلم بعد العلم اي النزاع الثالث فتحقيقه انك قد عرفت سابقا ان المطلق اما

في ترك الاستفصال

في علم الامام عم

بالنسبة

والفرق بينهما كون الاولى المسبوق بالسؤال من حيث انه مسبوق بالسؤال بخلاف الاخير اما الكلام في الاول فاعلم انه اذا كان السؤال عاما ووقع وكان الاجمال في غارض مراد السائل

علمنا بعدم علم المسئول بالواقعة شيخ

بالنسبة الى افراده او مشكك بالتشكيك البدوي او بالتشكيك المضر الاجمالي او مبين العدد وانه اذا وقع المطلق في كلام من غير سبق سؤال حمل على كل الافراد في القسمين الاولين وعلى الافراد الشايعة في الاخيرتين واما اذا وقع بعد السؤال عاما ووقع وكان الاجمال في غارض مراد السائل مع العلم بعدم علم المسئول عنه بالواقعة فان كان من القسمين الاولين حمل كل الافراد بقضاء على جميع الاقوال وان كان من القسمين الاخيرين فقيل بالحمل على الفرد الشايع لا غير وقيل بالحمل على كل الافراد لافادة ترك الاستفصال العموم ويمكن ان يفصل بان كغير المسبوق بالسؤال ثم ان الكلام في افادة ترك الاستفصال العموم في الاولين ان في القسم الثالث يحمل على كل الافراد وفي القسم الاخير يحمل على الفرد الشايع كغير المسبوق بالسؤال ثم ان الكلام في ان ترك الاستفصال في عموم المطلق انما هو من جهة التشكيك لا جهة اخرى يعني ان من يقول بافادة العموم يقول ان التشكيك بالاجمال المطلق لانه لا يشترط في عموم المطلق شرط اخر ايضا في عموم المطلق شرط اخر كعدم الورود مورد حكم اخر الذي هو شرط حمل المطلق على العموم بل هو العام ايضا فالكلام هنا انما هو من جهة ضرر التشكيك وعدمه فمن يقول بالعموم يقول بعدم الضرر ومن يقول بعدم العموم يقول ان التشكيك المضر الاجمالي او مبين العدد مضر بعد السؤال ايضا كما هو مضر قبل السؤال واعلم ايضا ان محل الكلام افادة المطلق الواقع في كلام المعصوم صريحا او تقديرا العموم لا في غيره اذا عرفت ذلك **فنقول** الحق هو التفصيل الاخير اما افادة ترك الاستفصال العموم في التشكيك المضر الاجمالي فلما مر من ان التشكيك في هذا القسم من المطلق يصير سببا الاجمال للفظ بالنسبة الى الفرد النادر فلا يعلم ان المتكلم اراد من اللفظ الكلي من حيث هو حتى يحصل الامتثال بالفرد النادر ايضا ام الافراد الشايعة فقط حتى لا يمتثل باتيان الفرد النادر فهذا القسم اذا وقع مسبوقا بالسؤال **فنقول** اما ان هذا القسم من التشكيك الموجب للاجمال هو موجود في الخارج وصحيح مثلا والاخير يشد لتقسيمات المطلق الى الاقسام الاربعة التي منها ذلك وعلى الاول نقول لا نزم وجوده وصحته هو ان يكون للمتكلم التكلم بذلك اللفظ المطلق وارادة الكلي من حيث هو او الفرد الشايع من دون لزوم نصب قرينة عليه على المراد سواء كان الكلي الشامل للفرد النادر ام الفرد الشايع خاصة وذلك لانه لو كان ارادة الكلي فقط محتاجة الى القرينة فعند هذه القرينة يعلم ان المراد الفرد الشايع ويكون الفرد النادر مبين العدم في الارادة فيخرج المطلق والتشكيك عن الاجمال وهو خلاف الفرض ولو كان المحتاج الى القرينة ارادة الفرد الشايع فقط لا الكلي لكان عند فقد القرينة محمولا على الكلي فيخرج عن الاجمال ايضا ويصير نحو التشكيك البدوي وهو خلاف الفرض ايضا وان كان المحتاج الى القرينة ارادة كل منهما فهو خلاف الاجماع لانهم تنازعوا في وجه حمل المطلق على الفرد الشايع هل هو من باب النقل او المجاز المشهور او الاشتراك ام من باب القدر المتيقن او غيرها فانكان هذا النزاع في صورة وجود القرينة على ارادة الفرد الشايع اي قرينة غير ظهور الفرد الشايع فلا معنى للقول بالحمل على الفرد الشايع من باب انه القدر المتيقن فظهر انه اعم هذا في صورة فقد القرينة على ان من الكلي او الفرد فهذا كاشف عن اجماعهم على جواز استعمال المطلق المشكوك من دون قرينة فان كل هؤلاء المتنازعين في وجه الحمل قائلون بانه على فرض عدم صيرورة الوضع سببا للحمل على الكلي وعدم صيرورة الشيوع سببا للحمل على الفرد الشايع من باب التيقن كما يدعيه القائل بالحمل من باب التيقن فالجواز عند فرض كون التشكيك بطريق الاجمال اجماعي فظهر ان فرض التشكيك الاجمالي لا يمكن الا اذا جاز ارادة كل من الكلي والفرد الشايع بلا قرينة مع فقد القرينة يحمل عند المخاطب على ارادة كل من المعنيين فيصير اللفظ مجملا بالنسبة الى الفرد النادر فاذا وقع مثل هذا المطلق في السؤال عاما ووقع وكان يقول وقع في بئر دابة نادرا اذا احتمل عنده من الفرد الشايع وكونه من الفرد النادر ذلك الاحتمال لو اجاب مطلقا ولم يفصل بين الافراد حكمنا بتمام الفرد الشايع والنادر في الحكم لانه لو كان الحكم في الجواب مختصا بالشايع دون النادر فربما لم يطابق جواب المعصوم السؤال ولزم منه الاغراء بالجهل لاضلال لاحتمال كون السؤال عن الفرد النادر المندرج في الكلي من حيث هو لا الشايع فحذرا من عدم المطابقة بين الجواب والسؤال لابد بعد ترك المعصوم الاستفصال وعدم علمه بمحل السؤال كما هو المفروض من تعميم الحكم بالنسبة الى كل الافراد فانه اذا كان الواقع في البئر فردا نادرا بان اراد السائل من المطلق الكلي من حيث هو واتفق وجوده في ضمن الفرد النادر وهو كان محل حاجته فلا يكون الجواب عن الفرد الطاح صحيحا لعدم المطابقة فلا بد للمعصوم اذا احتمل عنده ذلك في صورة عدم المطابقة اما من التفصيل في الحكم اذا اختلف حكم الافراد وعدم التفصيل والحكم على الاطلاق فيشمل كل الافراد وان اتحد حكم كل الافراد فحيث انه لم يفصل مع عدم احتمال المطابقة يظهر ان كل الافراد له متحدة في الحكم **فان قلت** هذا الوجه وهو جواز ارادة الكلي من حيث هو لئلا يندرج فيه النادر موجود في المطلق الغير المسبوق بالسؤال ايضا والفرق بينه وبين المسبوق بالسؤال بحمل الاخير على العموم دون الاول تحكم **فان قلت** فيما نحن فيه يلزم الاغراء بالجهل دون الابتداء في الغير المسبوق بالسؤال **قلنا** في الابتداء ايضا يلزم تفويت الغرض اذا اراد الفرد الظاهر فقط لانه لما لم يأت بالقرينة فيأتي المكلف الفرد النادر زعما منه ارادة الكلي من حيث هو فلا بد في الابتداء ايضا من اقامة القرينة عند ارادة الفرد الظاهر اذا لم يكن قرينة حمل على العموم لانه لو كان مراده الفرد الظاهر لاتى بالقرينة لئلا يلزم تفويت الغرض ومن حيث لم يأت بالقرينة ظهر ان مراده العموم نظير ما نحن فيه مع انكم في الابتداء لا تحملون المطلق على العموم **قلنا** بينهما فرق اذ في صورة فقد القرينة على احد الطرفين في الابتداء يلزم على المخاطب اتيان الفرد الشايع لانه المتيقن فلو اتى بالنادر مع امكان

لابد للحمل على الفرد الشائع م

عند المسئول لكونه المسئول عنه

الشائع

فان كان المطلق الواقع في كلام الامام صريحا او تقديرا كما هو محمل الكلام متواطيا او مشككا بالتشكيك البدوي حمل على العموم بغير اشكال ولو حضر اجماليا مشككا لامكان
كون محل الحاجة ذلك الفرد المجمل لا ان ارادته من المطلق من غير قرينة عليه جايزة عند العرف فلو لم يتنزل الجواب على العموم امكن مخالفة الجواب للسؤال   تتابع

في ترك الاستفصال المشكك

الشايع عصى ان يكون تفويت الغرض من جانب المخاطب لو اتى بالنادر ولو اتى به مع عدم امكان الشايع لو يكن الاتيان بالنادر تفويتا للغرض
واما فيما نحن فيه فالاغراء بالجهل من جانب المعصوم ع لا غير فان قلت اذا كان اجمال المراد في مطلق المشكوك سببا للحمل على العموم كما عينت فهذا
الوجه جار في كل المجملات المراد به ايضا كالمشترك اللفظي والمجازات المتعددة المتساوية فلم خصصت الحكم بالعموم بالمطلق واخرجت تلك المجملات عن
افادة ترك الاستفصال فيها العموم قلنا الامر كما تقول فانه لو قال السائل للامام ع وقع في البئر عين فاجاب انزح وتعين دلوا مثلا او كان مراد السائل
عند السؤال مجملا واجاب ع له مطلقا من دون تفصيل لكان ذلك دليلا على جريان الحكم في كل معاني العين المحتملة في السؤال كما فيما نحن فيه لكنا ندعي ان تلك المجملات
غالبا محفوفة بالقرائن المعينة ويكون الحكم منصبا على المعنى المعين بخلاف المطلقات المشككة فان الغالب فيها عدم الاحتفاف بالقرينة الدالة
على ارادة الكلي او الفرد الشايع والدليل على الغلبة في المقامين بناء العرف فتم واما عدم افادة ترك الاستفصال العموم في المطلق المشكك
بالتشكيك المضر المبين العدم بل يحمل على الفرد الظ فقط كغير المسبوق بالسؤال فلفقدان المقدمة الاولى من الدليل المتقدم في المضر الاجمالي وهي
عدم احتياج ارادة كل من الكلي والفرد الى القرينة فان ههنا ارادة الكلي من حيث هو يشمل الفرد النادر يحتاج الى القرينة فاذا فقد القرينة حمل اللفظ على ارادة
الفرد الشايع كما في صورة التصريح به فينصب الجواب عليه ولو اراد الكلي فقضية اقامة القرينة لكان التقصير عن جانب السائل في كيفية السؤال لا عن المعصوم ع
في كيفية الجواب ثم اعلم انا اذا شككنا في علم الامام ع بالواقعة المحققة الحقيقة بصور بعد العلم علمه بها فالاصل فيجري فيه كل ما سبق فيها حرفا بحرف فان
قلت ان قاعدة العلم لا يجري هنا اذ بين الوقايع المشكوكة نعلم اجمالا بوجود صورة او صور علم فيها الامام ع بالواقعة ولا ريب ان الحكم فيما علم
الامام ع بالواقعة هو الاجمال واذا احتمل كل من تلك الوقايع ان تكون هي الواقعة المعلومة للامام ع صار الشك في الحادث فان اجريت الاصل
في كل الوقايع المشكوكة لزم طرح المقطوع الاجمالي وان اجريته في بعض الوقايع دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من عدم اجراء الاصل راسا
والحكم بالاجمال مطلقا قلنا اولا اذا علم الامام ع بالواقعة وعلم ايضا بعلم السائل بعلمه فههنا يحكم بالاجمال وان علم بالواقعة ولم يعلم بعلم السائل
بعلمه يحكم بالعموم ايضا فمجرد علم الامام ع بالواقعة لا يوجب الاجمال فنقول ان علم الامام ع بين الوقايع المشكوكة في الجملة وان كان معلوما لكن علمه
بالواقعة بحيث يوجب الاجمال بان يعلم مع ذلك بعلم السائل بعلمه فلا نم كونه معلوما ولو بالاجمال بل المسلم الاجمالي علم الامام ع في الجملة وهو
لا يكفي في الاجمال فلا يصير الشك في الحادث فيجري الاصل مط وان سلمنا علم الامام ع في الجملة و ثانيا سلمنا الصغرى يعني وجود صورة معلومة
بالاجمال بين المشكوكات بحيث يصير الشك بسببه شكا في الحادث لكن نقول ان ذلك يرد عليك بعينه في اعمال الاصول العدمية كاصالة عدم
النقل والاشتراك والقرينة ونحوها بل الاصول الوجودية ايضا ضرورة وجود العلم الاجمالي بين الوقايع المشكوكة بوجود نقل او اشتراك مثلا
فلم تعمل بتلك الاصول و ثالثا نجيب بالحل ونقول ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك شامل بالنسبة الى ما نحن فيه لكل من الوقايع بالخصوص لشبهة
هنا غير محصورة والاصل فيه معتبر وان كان شك في الحادث كما عليه بناء العقلاء فان قلت ان عملت بالاصل في كل الوقايع لزم طرح المقطوع اجمالا
وان عملت في بعض لزم الترجيح بلا مرجح قلنا اولا نختار الشق الاول ولا دليل على اعتبار العلم الاجمالي اذا كان بين امور غير محصورة عادة
والاصل عدم اعتبار هذا العلم الا ما قام الدليل عليه فان قلت الدليل قائم على اعتبار العلم الاجمالي مط وهو قوله ينقضه بيقين اخر
واليقين الاخر الاجمالي موجود قلنا هذا ينصرف الى العلم التفصيلي او الاجمالي الواقع بين امور محصورة ولا ينصرف الى ما نحن فيه كما عليه العقلاء
وثانيا نختار الشق الثاني فنختار العمل بالاصل في غير القدر المقطوع فيه بالقطع الاجمالي فلا نعمل بالاصل في هذا القدر ونعمل به في الباقي قوله
يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا حاصل ما ذكرنا من اخراج القدر المعلوم والعمل بالاصل في الباقي هو العمل بالدليلين اعني قوله لا ينقض اليقين وقوله
ينقضه بيقين اخر فبمقتضى الاخير اخرجنا القدر المعلوم اجمالا وبمقتضى الاول عملنا بالاصل في الباقي ولا ريب ان مقتضى العمل بالدليلين هو التخيير
في اخراج القدر المعلوم اجمالا بالنسبة الى اشخاصه والا لزم التكليف بما لا يطاق بعد عدم الدليل على تعيين بعض الافراد فان اردت من فقدان المرجح
ان المرجح الشرعي مفقود فلا معنى لهذا الكلام بعد ثبوت التخيير شرعا بالدليل وان اردت فقد المرجح العقلي فلا ينفك فعل المختار عن المرجح
ولا اقل من الارادة فلا وجه لقولك بلزوم الترجيح بلا مرجح فان قلت بعد تسليم اعتبار العلم الاجمالي لا بد لك من طرح الاصل في كل من اطراف مقدمته
العلمية حتى يحصل الامتثال بالعلم الاجمالي قلنا قوله ينقضه بيقين اخر انما دل بمطابقته على ترك العمل بالاصل في نفس المعلوم سواء كان العلم تفصيليا
ام اجماليا لكن اذا كان العلم اجماليا كما هنا فيدل التزاما على ترك العمل بالاصل في كل الشبهات بالدلالة الالتزامية المتقدمة اما قوله لا ينقض اليقين

في علم الامام ع

بالشك فيدل مطابقة على العمل بالاصل فيما سوى المعلوم الاجمالي فينفي قوله ينقضه بيقين اخر التزاما واذا تعارض الدلالة لنا ناخذ بالمطابقة
وطرحنا الالتزام فتم فان قلت ما حاصل ما ثبت انه يجب على المعصوم ع الاحتياط في جواب السائل بعد احتمال ارادة السائل كلا من الكلي او الفرد الشايع لئلا
يخالف الجواب السؤال احتياطا ونحن نقول كما يمكن التفصي عن لزوم مخالفة الجواب للسؤال المجمل كلام المعصوم ع على العموم للزوم الاحتياط عليه على فرض
المخالفة كذا يمكن التفصي عنه بالزام الاحتياط على المكلف بالرجوع الى الاصول الفقاهتية من الاشتغال والبراءة والاستصحاب حمل كلام المعصوم ع على الفرد الظ

ومبين العدم لدفع الجواب لفرد النادر لعدم صحة ارادته بلا قرينة وان شككنا في علمه نفيناه بالاصل في الجواب ما سبق نقاهة فتدبر وان علمنا بعلمه فقد حكموا بالاجمال حتى في المتواطي فان الكلام فيه انما هو من حيث العلم والجهل لا التواطي والتشكيك خلافا لما سبق اذا احتمال المخالفة الجواب للسؤال هنا مرتفع لكن في المذهب الاجمال نظر فتامل

او على الاجمال فما وجه ترجيح احد الاحتياطين على الاخر **قلنا** لزوم احد الاحتياطين اقوى من الاخر لان احتياط المعصوم يوقع في التطابق بين الجواب والسؤال وكذا يرفع لزوم الاحتياط على المكلف واما احتياط فلا يرفع قبح الجواب عن خلاف المراد من المعصوم نعم يرفع باحتياط المكلف التكليف لا قبح فعل المعصوم **والحاصل** ان ترك احد الاحتياطين قبيح وحكم العقل بوجوبه اتفق فيتقدم **فان قلت** انه قد ثبت الى هنا ان العقل بعد التامل التام يحكم بافادة ترك الاستفصال العموم في صورة عدم علم المعصوم وفي صورة الشك في علمه نحن نقول ان كان العرف يفهم من الخطاب العموم فالدليل تام لكن فهم العرف ممنوع بل ربما لا يلتفت المسؤول من اهل العرف الى احتمال ارادة السائل الفرد النادر فيجيب عن الظاهر من يسال المفتي عن انسان وقع في البئر فيجيب نزح اربعين ثم يقول له احد غير السائل ان الواقع كان كافرا فربما فيجيب انه نزح خمسين او الجميع ويقول لم ما قلنا ولا كل فاني لم يخطر ببالي الكافر واذا ثبت ان العموم لا يفهمه العرف لم ينفع الدليل العقلي بل يطرح حكم العقل بقبح اكتفاء المعصوم في مقام مخاطبة العرف بتلك القرائن الخفية العقلية التي لا يدركها الا وحدي من الناس من العلماء فلا بد ان يحكم بالاجمال بل لو شككنا في ان العرف هل يفهم العموم ام لا لطرحنا حكم العقل وحكمنا بالاجمال لاحتمال المخالفة العرف ونطرق الاحتمال الموجب للاجمال **قلنا** الجواب عن ذلك يتوقف على رسم مقامين **الاول** في بيان كيفية طريقة اهل العرف في الجواب عن السؤال بلفظ مشترك **الثاني** في ان حال المعصوم كحال العرف ام لا **اما الاول** فاعلم انه اذا سئل عن اهل العرف هل يلزم اكرام الانسان مثلا فقال نعم يجب اكرام الانسان فيتصور للجواب عن هذا السؤال وجهان احدهما ان المجيب ربما لا يلتفت الى الفرد الظاهر فيجيب على الفرد الظاهر لا غير اجمالا ولا ينافي ذلك كون اللفظ مشتركا اجماليا اذا المراد انه اذا التفت الى النادر صار حاله في مراد المتكلم لانه يلزم الالتفات والشك في عمومه ثانيهما انه يلتفت الى الفرد النادر ايضا كالظاهر فيجيب عليهما ان كان حكمهما **قلنا** الجواب مقتضى الاحتياط اما التفصيل ان كان حكم الافراد مختلفا او العموم ان لم يختلف حذرا من عدم مطابقة الجواب للسؤال عمدا واما في الاول فان حصل المخالفة في الجواب فهو ناش عن الغفلة وعدم الالتفات الى النادر وانا شاك في ان جواب المجيب هل هو من الوجه الاول او الثاني فالنتيجة تتبع اخس المقدمات فلا يحكم بالعموم بل بالاجمال الحاق بالوجه الاول ولا ينافي في المخاطبات العرفية في الانقسام بتلك الاقسام الثلثة بين المطلق الابتدائي والمسبوق بالسؤال عما وقع ففي القسم الاوسط يحكم بالعموم وفي الاول والاخير بالاجمال سواء كان المطلق مسبوقا بالسؤال عما وقع ام لا **واما المقام الثاني** فان قلنا فيه بان حال الامام عليه السلام كحال العرف بل هو ملتفت دائما الى احتمال لارادة السائل الفرد النادر او الكلي من حيث هو لم يتصور في حقه الا القسم الثاني ولا نحمل جوابه على العموم مطلقا اذا علمنا بعدم علمه بالواقعة او شككنا فيه كما مر وان قلنا ان حاله حال العرف وانه يمكن له عدم الالتفات الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر كما اشرنا سابقا في المفتي كان جوابه ايضا قابلا لتلك الاقسام الثلثة فلا بد فيما اذا علمنا بعدم علمه بالواقعة او شككنا فيه ان نحكم بالعموم اذا علمنا بالتفاته لاحتمال ارادة المتكلم الفرد النادر ولا اذا علمنا بعدم التفاته او شككنا فيه اذا ظهر لك ذلك **فنقول** الحق ان حال الامام عليه السلام كحال العرف في امكان عدم التفاته الى احتمال الارادة المتكلم الفرد النادر فان قيل ان المعصوم ملتفت لا محالة لعلمه بما كان وبما يكون **قلنا** هذا خروج عن محل الكلام لان الكلام فيما علمنا بعدم علم الامام عليه السلام بالواقعة او شككنا فيه ومع ذلك لا نعلم انه ملتفت دائما الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر ام يمكن له عدم الالتفات الا الى الفرد الظاهر **فان قلت** لا محالة هو ملتفت الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر لانه عالم بكل الاشياء بل لانه عالم تفصيلا بكل الاحكام الشرعية فيعلم تفصيلا ان حكم الفرد الظاهر كذا وحكم النادر كذا وان حكمهما متحد ام مختلف وهذا مستلزم لالتفاته الى احتمال كون الواقع في البئر نادرا وارادة المتكلم اياه في السؤال **قلنا** الاستلزام المذكور ممنوع عقلا وعادة اذ لا استبعاد في كونه ملتفتا الى ان حكم النادر كذا وحكم الشايع كذا ولا يحتمل عنده وقوع النادر في البئر وارادة المتكلم السؤال عنه فان لا محالة ملتفت لعدم صحة غفلته اذ ربما يكون ذلك سببا لمخالفة الجواب غفلة فيظن السائل جريان الحكم في النادر اذا كان الواقع في البئر من النادر فيبصره اغراء بالجهل السؤاله غفلة منه ام ليس هذا الا كوقوع السهو منه في بيان الحكم كان يسئل عن الخمر فيجيب سهوا بانها حلال فكما ان هذا لا يجوز اجماعا فكذا الغفلة بان يسئل عن شيء ويجيب عن حكم شيء اخر غفلة فانه وان لم يكن سهوا في بيان الحكم لكنه يجر اليه **قلنا** عدم وقوع السهو منه قد ثبت عدمه بالاجماع وقوعه جوازه واما الغفلة المذكورة فلا دليل على عدم جوازها على المعصوم لا عقلا ولا شرعا **فان قلت** يجب على المعصوم بيان الاحكام الواقعية ويجب على الله حفظه عن السهو عقلا قاعدة اللطف **قلنا** لا دليل على وجوب هذا المقدار فظهر انه لا دليل على لزوم التفاته الى النادر لا محالة بل حاله كحال العرف وبعد عليه من المشترك الاجمالي هو ما يحصل التشكيك للسامع فيما هو لا يعلم مراد المتكلم وليس ليس في خصوص الاجمال الا ما قلنا من انه يحتمل عند السامع عدم التفات المتكلم الى النادر فيكون المراد الظاهر فقط ويحتمل التفاته اليه فيكون مراده الكلي فلو علم التفاته الى الظاهر حكم به او الى النادر حكم بالكلي من حيث هو فلا يبقى اجمال في صورة العلم بالالتفات الى الظاهر او الى النادر **فنقول** ح اذا قلنا بكون الامام عليه السلام ملتفتا الى النادر دائما لزمه الالتفات في صورة كون المطلق مسبوقا بالسؤال دون غيره لاتحاد الدليل فيهما واذا كان الامام ملتفتا الى النادر دائما في الابتدائيات وغيرها فلا بد من حمل قوله اكرم الانسان في الابتدائيات ايضا على العموم لفرض التفاته الى النادر دائما فيحمل على الكلي ولا يبقى اجمال مع ان غيرهم لم يقل به وحمل المطلق

نعم لا باس به في صورة اجتماع علوم خمسة وهي علم كل من الامام والسائل بالواقعة وعلم الامام بعلم السائل بعلم الامام بالواقعة فيلزم واذا كان السؤال عما يقع في النوازل والوقائع
البدوي العموم اتفاقا فالفهم العرفي ومبينا لعدم حمل على الشايع لاحتمال مساوات الجواب للسؤال بل لا يحتمل غيره او مضرا اجماليا نفي خولاه عدمه او التفصيل وجوه نتايج

في اجتماع علوم خمسة مع ترك الاستفصال

في الابتدائيات على الفرد الظاهر وهذا كاشف عن انهم يعتقدون كون الامام كاهل العرف في عدم مساعدة الالتفات فيصير ذلك سببا للاجمال كالشك في الالتفات
الى النادر وعدمه ثم فان قلت ليس اجمال المطلق لاجل الشك في التفات المتكلم الى النادر بل نقول بالاجمال حتى في صورة العلم بالالتفات الى
النادر ايضا فان المتكلم بعد الالتفات الى النادر ايضا ان يريد من المطلق الفرد الشايع وان يريد الكلي من حيث هو من غير حاجة الى نصب قرينة لا حدهما
فيحصل الاجمال من تلك الجهة ولا بد للسامع من العمل بالاحتياط او بحمل القدر المتيقن وهذا هو سر الاجمال لا ما ذكرت واذا كان الاجمال من اجل ذلك
فيصح عدم العموم في الابتدائيات دون المسبوق بالسؤال حذرا من محذور عدم المطابقة بين الجواب والسؤال فلا يرد النقض بالمطلقات الابتدائية
قلنا لو كان وجه الاجمال امكان ارادة كل من الكلي والفرد الشايع بلا قرينة مع فرض الالتفات الى النادر للزم جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة
في المطلقات الابتدائية لو كان اذ المفروض عدم الحاجة الى القرينة للمراد فيندرج هذا المطلق تحت المجملات المرادية مع الالتفات الى الاجمال
والحال انهم مطبقون على جواز تاخير بيان هذا المجمل ولا يوجبون البيان في المطلق المشكك اتفاقا فمنهم على ما بينت كل القائلين بلزوم الحمل على الظاهر
يقولون بعدم الحاجة الى نصب القرينة سوى الظهور اما على القول بالنقل او الاشتراك او المجاز المشهور او كون الشهرة قرينة مفهمة فواضح واما
على القول بانتفاء فلانه لو كان هنا قرينة على احد من الطرفين الكلي او الفرد لما كان الحمل من باب القدر المتيقن فظهر ان كلهم مطبقون على الظاهر محلا
المرتضى وقائلون بعدم الحاجة الى القرينة اصلا فنقول لو كان محل اطباقهم على عدم الحاجة الى القرينة والحمل على الظاهر هو صورة التفات الامام الى النادر
لكان ذلك مجملا عندهم ويكون ذلك اطباقا منهم حينئذ على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة هنا وهذا الاطباق بناء في خلافهم المعروف في جواز تاخير البيان
عن وقت الحاجة في المجملات فهذا كاشف عن ان الاجمال عندهم ليس الا لاجل الشك في التفات المتكلم الى النادر وان اتفاقهم على الحمل على الظاهر وعدم الحاجة
الى القرينة ليس الا في صورة العلم بعدم الالتفات الى النادر او الشك فيه فلا يكون ح مجملا في الواقع عند المتكلم حتى يلزم تجويزهم تاخير بيان المجمل عن وقت
الحاجة اتفاقا مع خلافهم هنا في جوازه فان قلت محل خلافهم في جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة انما هو فيما لم يكن فيه متيقن في البين
في مقام الامتثال كما لو امر باتيان العين بغير قرينة وفيما نحن فيه وان لم يكن قرينة لكن القدر المتيقن وهو الفرد الشايع موجود فلا يحتاج الى
القرينة وبجواز التاخير فلا تناقض بين الوفاق هنا والخلاف هناك قلنا ان ثبت وجود القدر المتيقن في المطلقات من حيث المراد فلا ريب انه
مفقود اذ لو كان المراد الكلي لم يكن الفرد مرادا اصليا الا من باب المقدمة او بالعكس في المراد اما الكلي واما الفرد فان ثبت وجود القدر المتيقن من حيث الامتثال
وفي مقام العمل باتيان الفرد الشايع فهذا يمكن في المشترك اللفظي ايضا كالعين باتيان كل العيون المحتملة فان قلت في المشترك عدم البيان مستلزم
للاجمال والاجمال مستلزم للاحتياط والاحتياط مستلزم للاتيان بخلاف المراد بخلاف الاحتياط فيما نحن فيه المسبب من الاجمال اذ لو اتى بالفرد لم يكن اتيانا
بخلاف المراد في المشترك انما هو من باب الاحتياط ولا ضير فيه والقائل بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة لم يحرم الاحتياط حتى يلزم محذور في
الاتيان بغير المراد مع المراد فالتفاوت من تلك الجهة لا يوجب جواز الاجمال فيما نحن فيه دون المشترك فان قلت انه لا يحرم الاحتياط بل يقول
الاحتياط غير واجب لازم عدم وجوبه عدم جواز الاجمال المستلزم للاتيان بخلاف المراد عند الامتثال اذ الامر باتيان غير معين عند المخاطب مع
عدم القرينة على تعيينها مع عدم ايجاب الاحتياط مستلزم لجواز ترك المكلف للاحتياط بان لا ياتي بشيء من العيون فيكلف ح بالمجمل المستلزم لعدم لزوم الامتثال
بعد فرض عدم وجوب الاحتياط وهذا مناف للغرض اذ بعد الامر يجوز للمكلف عدم الاتيان فلا بد من اقامة قرينة على المراد حتى ياتي من غير احتياط قلنا
مع ان هذا بعينه جار فيما نحن فيه اذ القائل بعدم لزوم الاحتياط مع تجويزه تاخير البيان عن الحاجة يقول بعدم وجوب الاحتياط اذا لم يقم دليل على
وجوبه واما اذا دل الدليل على وجوبه فكيف يتكون وجوب الاحتياط وقوله ايضا تعين مع الاجمال ووصول وقت الحاجة قرينة على ارادة الاحتياط
فلا تفويت للغرض لوجوب الاحتياط ح فظهر ان لا فرق بين المجملات وانه على فرض عدم الفرق يكون خلافهم في جواز التاخير وعدمه جاريا هنا ايضا
لو كان المراد بالاجمال فيما نحن فيه الاجمال في المراد فيلزم المنافات بين الوفاق هنا والخلاف هناك فلا بد من كون الاجمال هنا لاجل الشك في الالتفات
المعصوم وعدمه الى النادر فيكون حال الامام كحال ساير اهل العرف فلا بد في صورة العلم بالالتفات الى النادر الحمل على العموم فيما نحن فيه بخلاف
صورة العلم بعدم الالتفات والشك فيه ثم ان حاصل الجواب ان المجملات الذاتية من المطلقات المشككة قد يكون مجملا بالعرض عند المجيب ايضا كما لو علمنا
بالتفاته الى النادر ولاحتمال ارادة السائل الكلي من حيث هو كاحتمال ارادة الفرد الشايع فقط وقد يكون مجملا ذاتيا فقط كما لو علم بعدم
خطور النادر من حيث المراد مبين العدم بالعرض وان كان اللفظ مشككا اجماليا بالذات بحيث لو التفت لم يعلم ارادة السائل النادر كما انه كل يحتمل
الاكل الذي هو مبين العدم بالذات ايضا بحيث لو التفت الى النادر علم عدم الارادة ايضا كما علم بعد الالتفات اليه فيما نحن فيه فانه مبين العدم
عند المجيب وقد لا يعلم انه لو التفت حتى يكون مجملا من حيث الذات او بالعرض ام لو لم يلتفت حتى يكون مبين العدم بالعرض ومجملا بالذات ففي صور ثلثة
صورة يكون مجملا بالعرض ايضا فيحكم بافادة ترك الاستفصال العموم وفي الصورتين الاخيرتين يحكم بالاجمال واما في صورة العلم بعدم الالتفات
فالجزيات دليل مبين العدم في ما هنا ايضا واما في صورة الشك في الحالين فلان النتيجة تتبع اخس المقدمات **واما النوع الثاني** اي صورة العلم بعلم

الامام

واذا كان الشك لاني عارض مراد السائل كما لو وقع لفظ مشترك في السؤال فان كان في البين اشهر واقرب حمل عليه والا فان علم الامام بما وقع من المعاني او بمراد السائل فيما يقع من الحكم بالاجمال والا فان علمنا بان استعمال السائل كان بلا قرينة معينة

الامام بالواقعة فقالوا فيه بالاجمال وعدم العموم وانكار المطلق متواطئا فان الكلام في هذا النزاع انما هو من حيث العلم والجهل لا من حيث التوطئة و التشكيك وجه الاجمال ان العموم في الصورتين السابقتين انما هو حينئذ من مخالفة الجواب للسؤال وهنا موقع نفع لعلم الامام بالواقعة فلعله اجاب على طبقها وتفصيل الكلام فيه ان في صورة علمنا بعلم الامام بالواقعة اما ان يكون السائل معتقدا بعدم علم الامام بالواقعة او يكون شاكا في علمه بها او يكون عالما بعلمه بالواقعة اما الصورة الاولى فالحق فيها افادة ترك الاستفصال العموم فلو قال وقع في بئر داري انسان ونزحت دلاء معينة من دلو انها نعم اجزاء ذلك لحكمنا بجريان الحكم في كل افراد الانسان في الواقع وفيها يحتاج الى ذكر امور الاول انه لا شبهة في ظهور اللفظ من جهة هو في العموم اولا فلان مقتضى وضع اللفظ والاستعمال هو ذلك فان الانسان موضوع للمفهوم الكلي ويكون الفرد المسؤول عنه ظاهرا منه في هذا الاستعمال بناء اطلاق الكلي على الفرد لعدم القرينة على ارادة خصوصية الفرد من اللفظ ولا ريب في ان لفظ نعم جواب عن السؤال الظاهر في السؤال عن الفرد الخاص من حيث انه انسان فلابد من صرف الجواب الى الكلي فيكون الجواب جوابا عن الفرد من حيث انه انسان وذلك يستلزم سراية الحكم الى كل الافراد بحسب ظاهر اللفظ الا اذا قام قرينة على الخلاف كما سيجيء في صورة الاجمال وجهة التشكيك هنا ملغاة فان التشكيك انما يفرض عند عدم واما ثانيا فلاتفاق الكل على ان اللفظ هو ذلك كما ذكرنا واما ثالثا فلفهم العرف من اللفظ العموم عند فقد القرينة على الخلاف **الثاني** انه لا ريب في ان حكم السائل ظاهرا هو العموم اما اولا فلان اللازم عليه رعاية قاعدة اللفظ وقد عرفت انه ظاهر في العموم وتكليفه بغير ما هو الظاهر عند تكليفهما لا يطابق والخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه بغير قرينة قبيح والمفروض في تلك الصورة عدم الاطلاع بالقرينة الصارفة واما ثانيا فلاتفاق الفقهاء على ان تكليفه الظاهري هو ذلك واما ثالثا فلفهم العرف كل فرد بما يقتضيه السائل بالعموم لغيره ايضا ويعمل به اذا احتاج اليه **الثالث** انه لا ريب في ان التكليف للسائل واقعا ايضا هو العموم لان مقتضى ظاهر اللفظ هو العموم كما عرفت وارادة المعصوم خلاف الظاهر بان يريد اختصاص الحكم بالفرد المسؤول عنه الذي يعلم به يحتاج الى نصب قرينة يطلع عليها السائل بمقتضى الافهام العرفية وعند فقد القرينة لابد له من ارادة الظاهر لا غير **فان قلت** لعل الامام عليه السلام اقام القرينة وقت الحاجة **قلنا** الاصل عدمه **فان قلت** الاصل عدم احتياج السائل بعد ذلك الى الفرد الآخر المخالف لهذا الفرد في الحكم حتى يحتاج الى البيان فلعل عدم البيان لعدم حاجة السائل الى غير تلك الواقعة ابدا فاصالة عدم البيان معارضة باصالة عدم الاحتياج فمن مجرد عدم البيان لا يمكن الحكم بارادة العموم الذي هو ظاهر اللفظ **قلنا** الغالب الدائم الحاجة الى الواقعة مع الامثال او وقوع واقعة اخرى غير تلك الواقعة والامام عالم اجمالا بعلم بالحاجة بعد ذلك فلابد من ارادة الظاهر او اقامة القرينة على خلاف الظاهر فحيث لا قرينة علمنا بارادة الظاهر فيكون ذلك تكليفا واقعيا للسائل بل مضافا الى فهم العرف من اللفظ العموم وانه تكليف واقعي وعليه بناء العقلاء في نقول اما ههنا قرينة صارفة عن الظاهر اولا وعلى الاخير فالمطلوب ثابت وعلى الاول اما ان يكون قرينة على الاجمال ما سوى علم الامام عليه السلام بالواقعة فالمفروض عدمه واما ان يكون هي علم الامام عليه السلام وانكار صارفية الواقع عن الظاهر الا انه يشترط في الصارف افهام المخاطب بها بطريق الفهم العرفي والمفروض ان السائل يعتقد بعدم علم الامام عليه السلام وبعدم القرينة الصارفة فما دام لم يعلم بالقرينة لم يجز للامام ارادة خلاف الظاهر فيكون الظاهر حكما ظاهريا وواقعيا للسائل فيكون حكما واقعيا لنا ايضا لادلة الاشتراك فظهر ان الحق في صورة تلك الصورة العموم وهذا الدليل يجري في الصورة الثانية والثالثة واما في الصورة الاخيرة فنقول ان اما ان يكون المعصوم عالما بعدم علم السائل او شاكا فيه وغير ملتفت او عالما بعلمه والاول لا يتصور في حق الامام عليه السلام لانه لا يعتقد خلاف الواقع لعدم ترديد في العلم فان ذلك جهل مركب واما الثاني والثالث فيجري فيهما دليل العموم اذ شرط ارادة خلاف الظاهر علم المتكلم بالتفات المخاطب الى القرينة بطريق العرفية والمفروض في هاتين الصورتين عدمه واما في الرابع فيصح الحكم بالاجمال لما ذكره القوم وهي صورة اجتماع علوم خمسة وهي كل علم من الامام والسائل بالواقعة وعلم كل بعلم الآخر بالواقعة وعلم الامام بعلم السائل بعلم الامام عليه السلام بالواقعة فهنا نحكم بالاجمال وفي غير تلك الصورة نحكم بالعموم وان شككنا حكمنا بالعموم ايضا لاصالة عدم اجتماع القيود الذي هو في الحكم بالاجمال يبقى في المقام امران **الاول** انه هل يشترط في الاجمال قيد زائد على تلك القيود وهي علم السائل بان الامام عليه السلام يعلم بان السائل يعلم بان الامام عليه السلام يعلم بالواقعة ام لا يشترط ذلك مقتضى القاعدة الاشتراط اذ المفروض كون علم الامام بالواقعة بعد علمه بعلم السائل بعلمه صارفا عن الظاهر ولا ريب ان المخاطب لا يجوز له حمل اللفظ على خلاف الظاهر ما لم يعلم وجود الصارف والتفات المتكلم بالصارف وقصده عنه عن شعور كما ان الامر كذلك في كل المجازات المحمولة على خلاف الظاهر فلابد ان يعلم المخاطب بعلم السائل بعلم الامام عليه السلام بالواقعة حتى يصح له صرف اللفظ من الظاهر والحاصل انه لا يصرف اللفظ عن ظاهره الا اذا علم باقامة المتكلم بشعور الصارف وهو لا يحصل الا بانضمام القيد الاخير ويشكل بان اهل العرف يكتفون في الاجمال باجتماع القيود السابقة ولا يحتاجون في عدم الحمل على الظاهر الى انضمام قيد آخر ولعل السر فيه ان علم السائل بالصارف المذكور الذي هو عبارة عن القيد الاخير الذي هو محل الاشكال قسمان العلم الفعلي والعلم الملكي اما الملكي فهو موجود للسائل لا محالة وان لم يعلم فعلا اذ المراد منه ان يكون الصارف بحيث لو القى الكلام الى العرف لكان من شأنه الالتفات اهل اللسان اليه بان لا يكون خفيا كما في قولك اسد يرمي فقصد المتكلم بالالتفات بان لا يكون المتكلم يقول اسد يرمي ولا يلتفت بقوله يرمي الى الجبن المفترس وكان من شأن التفات المتكلم بحسب التعارف فعند قول المتكلم

نقول ان علم الامام عليه السلام

فتعين ارادة الظاهر

الخاطبات

بعلم السائل

بعلم الامام عليه السلام

واجاب المتكلم من دون علمه بالمراد حكمنا بالعموم في المعاني لكن مع الشك في الاقتران بالقرينة المعينة يحكم بالاقتران للغلبة المقدمة على الاصل فيحكم بالاجمال وكذا الكلام في الثاني فاما
من جهة ان الفعل الصادر من المعصوم هل هو لازم الاتباع ام لا فهذا داخل في باب التاسي خارج عما نحن فيه

في ان الامام ... معصوما

من اهل العرف لمخاطبه اينا سدا بحيث يعلم كل من المخاطب والمتكلم بالتفات الآخر بقوله بحيث صدر عن المتكلم بشعور بالعلم الملكي اي ما من شانه العلم
بان ليس خفيا يحتاج الى التنبيه وهذا العلم حاصل فيما نحن فيه بعد اجتماع القيود الخمسة اي العلوم الخمسة التي منها علم السائل بعلم الامام فعلا
فان السائل بعد ذلك لا يحتاج في علمه بالتفات المسؤول الى القرينة الصارفة التي هي علم الامام بالواقعة بعد علمه بعلم السائل وعلم السائل بعلمه العلم
الفعلي بعلم الامام **الثاني** انه هل يكون علم الامام بالواقعة بحيث يجتمع تلك القيود من اصول عن الظاهر ام لا والكلام الى هنا انما كان على
طريقة القوم من جعلهم علم الامام من حيث هو من الصوارف والا فالتحقيق انه محل اشكال فلو قلنا بانه من الصوارف اي مما يجعل الجواب مجملا فلا بد
من عدم التعدي الى غير تلك الواقعة الا بدليل خارج وان قلنا انه ليس من الصوارف فجاز التعدي الى غير تلك الواقعة مع انا نرى حال العرف في
ذلك مختلفا فعند عدم التفاتهم وعدم تشكيك احد اياهم بان الحكم المذكور لعله مخصوص بالواقعة المخصوصة المسؤول عنها بعد اجتماع القيود
يكون بناؤهم على التعدي الى غير تلك الواقعة اما من باب المسامحة والخطاء او من باب الاعتماد على ظاهر اللفظ وبعد تشكيك احد اياهم يحكمون بالاجمال
ولا يتعدون الى غير الواقعة وايضا المجيبون مختلفون فقد يكتفون في ارادة الظاهر بالعلم بالواقعة بالكيفية المخصوصة وقد يفصلون ويتنبهون لاختصاص
الحكم بتلك الواقعة بعد العلم بها ولا ندري ان باب الاختصاص هل هو من باب اللزوم ام من باب التفصيل فحال العرف لنا مشكول فلا يجوز لنا الحكم
بان ذلك مجمل عند اهل العرف ام مبين لكن نحكم بالاجمال ايضا في غير تلك الواقعة لاجل شكنا في ان ذلك مجمل عند اهل العرف ام مبين

المقام الثاني فيما اذا كان السؤال عما يقع فان كان المطلق متواطيا ام مشككا بالتشكيك البدوي حمل على العموم اتفاقا مع ان فهم العرف
كذلك وان كان مشككا بالتشكيك الغير البدوي فقيل بالعموم وقيل بالفرد الشائع ونحن نقول ان كان مبين العدم حمل على الشائع لاختصاص السؤال
به فلعل الجواب مساو للاعم فيكون حكم النادر مجملا وان كان مضر الاجمال فان علمنا نحن بعدم التفات المجيب الى النادر حملنا على الظاهر لجهاد والوجه
واضح فان شككنا في التفاته فكذلك لكن فقاهته وان علمنا بالتفاته الى النادر فاما ان يعلم المجيب بعدم التفات السائل الى النادر لا في الان ولا
بعد ذلك حمل على الظاهر ايضا فقاهته والوجه واضح وان علمنا بالتفاته الى النادر اما عند السؤال ومدة عمره حمل على العموم اما في صورة الالتفات حين السؤال
فلانه يحتمل ارادة السائل الكلي والمسؤول عنه والجواب عن الظاهر جواب بالاخص واللازم عند العقلاء الجواب اما بالمساوي او الاعم من السؤال والاخص
منه لكن لا بلفظ يشمل ظاهرا غيره كما فيما نحن فيه فان ذلك مستلزم للاغراء بالجهل واما في صورة علمه بالتفاته بعد ذلك فيشترط
وجهه كذا الكلام في الحمل على العموم لو علم المجيب بعدم التفات السائل حين السؤال وشك في انه هل يلتفت الى النادر بعد ذلك ام لا فيحمل على العموم
ايضا اذ المجيب حين ذلك لاحتمال لا يصح له الجواب من خصوص ظاهر الملتفت اليه السائل بلفظ مطلق اذ لعل السائل يلتفت بعد ذلك الى النادر فاذ تكليفه
ح الرجوع الى ظاهر اللفظ فيأخذ بالظاهر ويصير للاغراء بالجهل لو اختلف حكم الظاهر والنادر فلا بد من الحمل على العموم لاجل ذلك حكمنا بالعموم وعلم
بالتفات السائل وعدمه حمل على العموم ايضا والحاصل انه اذا علمنا بالتفات المجيب الى النادر اما ان يعلم المجيب بالتفات السائل وبعد التفاته او يشك وعلى
التقادير يحمل على العموم الا اذا علم بان السائل غير ملتفت الى النادر وانه لا يلتفت اليه بعد ذلك ايضا فقد بين ثم ان هذا انما كان بالنسبة الى الواقع واما
بالنسبة الينا فان علمنا بعدم التفات المجيب الى النادر او شككنا فيه حمل على الظاهر كما مر وان علمنا بالتفاته فان علمنا بانه كان عالما بان السائل غير ملتفت
الى النادر وانه عالم بانه غير ملتفت الان لكنه شاك في انه يلتفت بعد ذلك ام لا او انه ليس بعالم بان السائل ملتفت عند السؤال ام لا بل هو شاك فيه حمل
على العموم في كل هذه وكذا اذا علمنا بالتفات المجيب الى النادر ولم نعلم انه كان شاكا في التفات السائل وعالما بالتفاته واذا علمنا بالتفات المجيب ولم نعلم انه
كان شاكا في التفات السائل او عالما بعدم التفاته اصلا لم نعلم انه كان عالما بالتفاته ام عالما بعدم التفاته اصلا او لم نعلم انه كان شاكا في حال السائل ام عالما
بالتفاته ام بعدم التفاته اصلا حمل في كل هذه على الظاهر والوجه في الكل واضح بقي في المقام شيء وهو انه قد حكمنا فيما اذا كان السؤال عما وقع وعلم الامام
بالواقعة بحيث اجتمع في الواقعة كل القيود المعتبرة في الاجمال بالاجمال من حيث الافراد فاعلم ان ذلك جار في المتواطيات والمشككات البدوية والاجمالية فيكون الكلام
مجملا من حيث العلم والجهل ونحن كما مضى في المتواطي والتشكيك العموم فان الكلام في تلك الصورة من حيث العلم والجهل لا في المتواطي والمشكك فيحمل على الاجمال في تلك الصورة
في جميع الافراد الظاهرة ويختص الحكم بالواقعة الخاصة ان اقتضى جهة التواطي والتشكيك لو فرضنا ان الواقعة خالية عن العلم الحمل على العموم لكن في مبين العدم
الصورة لا نقول بالاجمال بالنسبة الى النادر بل نحكم بخروجه قطعا للقضاء الارادة ويكون الاجمال في الافراد الظاهرة لا النادرة وذلك لظهور اللفظ في الشائع من الافراد الشائعة
وذلك يكشف عن ان الواقعة المعلومة انما هي من الافراد الظاهرة ولا يجري ذلك في المشكك الاجمالي لمنع الغلبة فيه بحيث يحصل الظن فان قلت لعل باب العدم لاجل غلبة الاستعمال
في الشائع لا لاجل وجود النادر فلا يجري ذلك في الغالبة قلنا مبين العدم لا يكون موجودا الا فيما اذا كان ناشئا عن الغلبة الاستعمالية فهو يصير منفيا لا هذا كله اذا كان الشك
في عارض المراد

المقام الثالث فيما اذا كان الشك في نفس المراد كما في المشترك والمجازات ونحوهما وتفصيل الكلام فيه ان ذلك اللفظ اما ان يكون في السؤال عما وقع او عما
يقع وعلى التقديرين اما يعلم علم المسؤول بالمراد فيما يقع او بالواقعة فيما وقع واما يعلم عدم علمه واما يشك في علمه وعدم علمه وعلى التقادير اما ان يكون بين المعاني المشتركة
او المجازات في نحوها اشهر ام لا فللاقسام اثنا عشر صورة ستة منها وهي صورة وجود الاشهر لا اشكال في الحمل عليه اما الستة الاخرى ففيها اشكال والاحسن ان يقع

فيما اذا كان السؤال عما يقع

بعد ذلك وان شك في الالتفات

في الوجود ... اما اذا كان ناشئا عن غلبته

احدى ... ة

واما من جهة جواز التعدي عن تلك الواقعة الى غيرها كما هي ما نحن فيه فالحق عدم التعدي لعدم الدليل الاصيل في اسباب التعدي عن مورد النص اذا قال الطواف بالبيت صلوة ففي افادة
التشبيه العموم مط او ان لم يكن في البين اظهر او الاجمال مط او ان لم يكن اقوال وقد يستدل على الاول بدليل الحكمة وهو قاصر اقول في الحقة انه ان كان اظهر حمل عليه والا ففي العموم ان كان المقام
مقام البيان والا فالاجمال وان شك في كون المقام مقام البيان او الاجمال فالاول لعموم غلبة البيان والا فالاجمال وما يظهر الحال في عموم المنزلة والبدلية وحذف المتعلق والامتنان بح

ان في صورة العلم بعلم الامام ع بفقد علمه بما وقع من تلك الموارد السابل فيما يقع من الحكم بالاجمال والوجه واضح واما الاربعة الاخر فتفصيل الكلام فيها — من المتن الاربع
انه ان علم بصدور المجمل عن السائل بلا قرينة وانها المتكلم من دون علمه بمراد السائل حكم بالعموم في المقام والوجه واضح سواء علم عدم القرينة من القرائن
الخارجية او من الاصل كما في صورة الشك في القرينة الدالة على علم السؤال اذا اعتبرنا الاصل ولكن لا اشكال في انه هل يصدر من اهل العرف اللفظ
بالمشترك بلا قرينة ام لا على فرض الصدق هل يجب المتكلم بالفحص عن المراد ام لا وعلى فرض الشك هل يعتبر اصالة عدم القرينة ام لا والتحقيق انه قد يصدر من
السائل السؤال بلا نصب قرينة على التعيين عند وجود الداعي على عدم النصب كما لو سئل السائل عن المعصوم هل اخذ معالم دينه عن هشام الذي من هشامين مع اعتقاد ان الهشام الذي هو من اصحابه واحد مع انه في الواقع متعدد فلو اجاب المعصوم بقوله نعم بلا نصب قرينة على احد الهشامين لكان ذلك دليلا
على جواز الاخذ منهما لكن لا اشكال في ان المعصوم هل يجب بقوله نعم بلا نصب قرينة على التعيين والتعميم ام لا الحق انه يتفحص ويفصل او يصرح بالتعميم ولا
يقول نعم مط وانكار الصحيح الواقع الاخذ منهما اذ السائل بعد اطلاعه على ان الهشام متعدد يتوقف ولا يحمل كلام الامام على جواز الاخذ منهما وعليه بنا
العرف فلابد للمعصوم في مقام الحاجة من التعميم او التفصيل وعلمه بانهما اثنان الا ان يعلم ان السائل لا يطلع على ان الهشام متعدد ثم انه على فرض الشك
في كون الواقعة خالية عن القرينة المعينة او محفوفة بها هل يمكن التمسك باصالة العدم ام لا الحق لا لغلبة احتفاف الجملات اللفظية بالقرائن المعينة في
الكلمات العرفية فلا يسأل السائل غالبا بتلك الالفاظ الا مع القرينة المعينة وعلى فرض سؤاله بلا قرينة فالغالب المجيب يذكر القرينة المعينة فلا
يحصل الوصف من اصل العدم الذي يجيبه من باب الوصف المفيد فظهر ان الحق في تلك المجملات اذا وقعت في كلام الشارع الاجمال بالنسبة الينا واما الكلام
في حكايات الاحوال وهو المقام الثاني فالمراد بها حكاية نقل المعصوم او قوله في واقعة خاصة كما لو قال لو وقع في بئر دار الامام فرج او مرتبح ابعير
والمفروض فيها ايضا عدم سبقها بالسؤال بخلاف ترك الاستفصال ثم ان الكلام اما من جهة ان شك الفعل من المعصوم هل هو لازم الاتباع ام لا
فيدخل ذلك في باب التاسي واما من جهة جواز التعدي من تلك الواقعة الى غيرها فيدخل الكلام من تلك الجهة فيما نحن فيه وفي تلك الجهة التي نحن
فيها اشكال فان بناء العرف قبل تشكيك احد اياهم وقبل التفاتهم بان الحكم لعله كان مخصوصا بالواقعة الخاصة بناؤهم على التعدي وبعد الالتفات
يتوقفون فلو علم ان الامام ع نزح للسنور ربعين فبناء الناس على ربعين كلما وقع سنور في بئر دارهم الا ان يلتفت الشخص الى احتمال الاختصاص
فبناء العرف غير معلوم هل هو على التعدي ام لا ولا نعلم ان تعديهم في موقع ام تشكيكهم في محله وعلى اي تقدير فالحكم لنا مجمل الا يجوز لنا التعدي
لعدم معلومية الحال **الضابطة** اذا قال الطواف بالبيت صلوة والفقاع خمر استصغره الناس ففي افادة التشبيه العموم ان لم يكن في البين اظهر
ورابعها الاجمال ان لم يكن في البين اظهر وقد يستدل على العموم مط بان للخمر مثلا اوصاف من الحرمة والنجاسة وغيرهما فان كان المراد التشبيه — اقوال ثالثها العموم
ان الفقاع مثلها في كل الاوصاف المط ثابتا وفي بعض معين منها عند المتكلم والمخاطب فهو خلاف الفرض اذ الكلام عند عدم القرينة
او في بعض غير معين عندهما وفي الواقع ايضا فغير ان توجه المشابهة بين الشيئين في الواقع لا يمكن ان يصير مبهما اذا الشيء ما لم يتشخص
لم يوجد او في بعض غير معين عندهما وانكان معينا في الواقع ونفس الامر ففيه انه مع الابهام عندهما والتعيين في نفس الامر اما ان يكون المكلف
بالمعين لو وقع فهو مستلزم للتكليف بما لا يطاق واما ان لا يكون عليه تكليفه فهو خلاف الفرض تعلق التكليف او في بعض معين عند المخاطب دون المتكلم
فهو غير متصور او معين عند المتكلم دون المخاطب فهو اغراء بالجهل ويصير الكلام بغير ثمرة ويكون التكليف قبيحا فتعين الاحتمال الاول وترد عليه
اولا ان ذلك انما يتم اذا لم يكن بعض الاوصاف اظهر من بعض والا تعين الحمل عليه لفهم العرف فلو قال زيد كالاسد لتبادر المشابهة في الشجاعة لا في النحو
والشكل بخلاف التشبيه بالنقش المصور في الجدار فان الظاهر ان التشبيه في الصورة لا غير فلا بد من ملاحظة حال المشبه والمشبه به فان كان في البين صفة هي اظهر
صفات المشبه به حمل التشبيه عليها ولا يكون مثل هذا التعيين خروجا عن الفرض وثانيا ان ذلك لا يتم على فرض عدم الاظهر ايضا فنحن نحكم بالاجمال
وباحتمال كون المراد فردا معينا عند المتكلم مجهولا عند المخاطب وقولك انه اغراء بالجهل قلنا انما يلزم ذلك اذا كان المقام مقام البيان لا الاجمال كان
يكون المقام مقام رفع السلب الكلي اعني عدم الاتحاد في الاحكام راسا **فان قلت** الحمل على الاجمال ورفع السلب الكلي خلاف الغالب في كلمات الشارع لان الغالب
فيها البيان **قلنا** الغالب في التشبيهات التي لا اظهر في البين رادة رفع السلب الكلي اي ارادة الاجمال لا البيان واما الكلام في عموم المنزلة كقوله انت
مني بمنزلة هرون من موسى فيحتمل فيه الاحتمالات المتقدمة من افادة العموم مطلقا او الاجمال مط او العموم ان لم يكن اظهر او الاجمال ان لم يكن اظهر والحق فيه انه
ان كان في البين اظهر حمل عليه والا فان كان المقام مقام البيان فعلى العموم ومع الاجمال صار مجملا وان شك في كون المقام مقام البيان او الاجمال فان
وجد غلبة في البين عمل بها والا فالاجمال والدليل واضح واما الكلام في عموم البدلية نحو زيد بدل عمرو فالحق بعد الاحتمالات الاربعة المتقدمة انه
ان وجد الاظهر فهو والا فالتفصيل المتقدم ايضا لكن لا بد ان تعلم ان الاحتمالات الاربعة في التشبيه والمنزلة انما هي بالنسبة الى جميع الاحكام الثابتة
للمشبه به ومنازل الشيء منزلته واما في عموم البدل فلا يحتمل العموم بالنسبة الى كل الاحكام المبدل منه بل الظاهر من قوله الشيء الفلاني بدل على الشيء الفلاني
انما هو ترتب اثار المبدل منه في البدل فلو كان الاثر متعددا فيجيء فيه الاحتمالات الاربعة من العموم والاجمال والتفصيلين واما افادة البدلية

في اسباب التعدي عن مورد النص

في عموم المنزلة

في عموم البدلية

الاشتباه

ومنها الشمل على الة الخطاب ومنها كان المخاطب ملفظا من الموجود والمعدوم لا المعدوم الصرف نتايج

في خطاب الشفاهي

والمعدومين وفي ان المراد من الخطاب الشفاهي ماذا مع قطع النظر عن الوضع وعلى الاول يصير المسئلة لغوية وعلى الاخير نظهر من صاحب الم الاول حيث قال اصل
ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب وانما ثبت حكمهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل
الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم انتهى والظاهر من قوله بصيغته من كون النزاع في شمول اللفظ وعدمه فيكون المسئلة لغوية لكن التحقيق كون
النزاع في المراد لا في الوضع اما اولا فلظهور كلام صاحب لم فيه فان قوله ما وضع لخطاب المشافهة ظاهر في ان الوضع لخصوص المشافهة مما لا كلام فيه وانما
الكلام في ان المراد من الصيغة هل هو الموضوع له ام الاعم ولو لم يكن كما ذكرنا لكان قوله ما وضع لخطاب المشافهة تكرارا بالنسبة الى قوله ونقضا بالنسبة
الى اهل الخلاف في ظاهر العبارة فيصير الكلام بمنزلة ان يقول ما وضع لخطاب المشافهة فهو موضوع لخطاب المشافهة وقيل غير موضوع له اذ بعد فرض
الوضع للمشافهة لا معنى للقول بالشمول للمعدوم الا بارادة عدم الوضع للمشافهة وليس هذا الا التناقض ولو جعلنا النزاع في المراد لم يلزم شيء من الامرين واما
ثانيا فلظهور استدلالهم بقبح تكليف المعدوم والخطاب اليه ولا دخل لذلك بالوضع فان مراد صاحب لم بعض من قولنا انه لا يتوجه للمعدومين يا ايها الناس
ذلك قبيح لانه ليس موضوعا له لغة واما ثالثا فللاتفاق على ان الوضع للمشافهة لا غير فيكون النزاع في المراد ثم ان ظاهر صاحب لم ان المسئلة ذات قولين
وجوه الخلاف بين القائلين باختصاص الخطاب بغير من تاخر فقيل باختصاصه بالحاضرين الفاهمين وقيل بشموله للغائبين فالنزاع اذن في اختصاص الخطاب
بالحاضر او شموله لغير الحاضر لا في اختصاصه بغير من تاخر او شموله لغير الحاضر لا في اختصاصه بغير من تاخر او شموله لهم فالمسئلة ثلثية الاقوال كما
اشرنا اليه في عنوان المسئلة **الثانية** هل النزاع فيما كان خطاب الشفاهي بلفظ الجمع ام يشمل المفرد الحق الاول لنقل عدم الخلاف على خروج المفردات
واختصاصها بالمشافه وان امكن شمولها للمعدوم كقوله ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تتبع الهوى واما ما لا يمكن شموله لغير المخاطب من المفردات كيا ايها
الرسول ونحوه فاختصاصه بنفس المخاطب واضح ولعل نظر التمثيل بقوله يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس يقتضي ذلك ايضا فقول صاحب لم لا يعم بصيغته
هو التناول الاستغراقي لظهور لفظ العموم فيه ولو كان المفرد داخلا في محل النزاع يكون المراد من العموم فيه العموم البدلي واراد القدر المشترك بين العموم من
لفظ العام خلاف الظاهر فتعين كون المراد العموم الاستغراقي وهو لا يكون الا في صيغة الجمع ونحوها **الثالثة** نحو خطاب الكتاب في النزاع اما
لا كلام فيه واما الخطابات الشفاهية في السنة فالظاهر خروجها عن النزاع لظهور الاتفاق عليه وظهور الاستدلال لا في خروجها واما الحديث القدسي
فهو وان جرى فيه النزاع كالكتاب بل الادلة لكن الظاهر من امثلة الباب الاختصاص بالكتاب **الرابعة** الخطاب توجيه الكلام نحو الغير او
الكلام الموجه اليه كما يوجد هذا المعنى في كلام مشتمل على الة الخطاب كيا ايها الناس ونحوكم وانتم كذا يوجد نحو قوله تعالى ولله على الناس حج
البيت من استطاع اليه سبيلا فان هذا الكلام ونحوه وان كان من حيث الوضع خبرا الا انه من حيث الالقاء والتوجيه الى الغير خطاب فهو قسم في كلام
الخبر خطاب من حيث الالقاء وانكار من حيث المدلول الخبري واما يا ايها الناس فهو خطاب الفاء وهذا لو لا يعمل النزاع في القسمين من الخطاب معا
او خصوص ما اشتمل على الة الخطاب لظاهر امثلتهم وتعنونهم بقولهم ما وضع لخطاب المشافهة الخ ثم لو قلنا بدخول ما كان خطابا من حيث الالقاء فقط
في محل النزاع ليس لكان داخلا فيه من حيث الالقاء يعني انه يقع النزاع في ان المراد من القاء هذا الخطاب هل هو القاؤه الى الحاضر ام اليهم والى المعدومين
واما جهة المدلول فلا يدخل في النزاع بل المراد من الناس كل الناس في الاية المتقدمة وان قلنا باختصاص الالقاء بالحاضر فقط **الخامسة**
ربما من يقول بعموم الخطابات الشفاهية هل هو ان تلك الخطابات متوجهة الى المعدومين وانهم مقصودون بتلك الخطابات القاء وارادة كالحاضر او انها متوجهة
الى المعدومين من ارادة الالقاء بان يكون مثل يا ايها الناس القاء الى غير المعدومين لكن المراد من الناس كل الناس حتى المعدوم ويكون الملقى اليه ذلك
الكلام مكلفا بالتبليغ الى غيره فيكون الحاضر والمعدوم مشتركا في ارادتهم من اللفظ الى ان الالقاء يختص بغير المعدوم وذلك كان يقول المولى لبعض
عبيده الحاضرين يا عبيدي يجب على كل عبد من عبيدي اكرام فلان فالملقى اليه هو الحاضر من العبيد والمراد من اللفظ كل عبد يجب على الحاضر التبليغ الى
الغائب او ان مراده ان الكتاب ليس من باب الخطاب بل من باب تاليف المؤلفين الذي يكون المقصود منه البقاء ابد الدهر لكل من يجيء ويفهم منه شيئا او ان الكتاب
من باب المراسيل التي يصح ارسالها وكتابتها الى الغائب وان لم يصح الى المعدوم فهو يزعم ان الكتاب من باب المراسيل يدعى شموله للمعدوم او ان مراده من شمول
الخطاب للمعدوم هو شمول الخطاب النفسي القديم الذي هو لا محالة متوجه الى كل المكلفين اذ في القديم كلهم كانوا معدومين فلا وجه لتخصيص الخطاب ببعض
دون بعض او ان الكتاب من باب النداء المستمر والخطابات العديدة كل من يقرؤه فهو من حيث قراءته مخاطب ومن حيث سماعه مخاطب او ان مراده من التعميم في الحكم
والاشتراك فيه وعلى الاخير يصير النزاع لفظيا اذ اكثر الامامية القائلين بالاختصاص لا ينكرون عموم الحكم ولو بدليل خارج دون ارادة من اللفظ
بل يكون واحدا لا احتمالات السابقة فلمدعي يدعي شيئا والمنكر ينكر غيره ويعيد ولعل مراد من يقول باختصاص الخطاب بالحاضرين الفاهمين فهو ان
القاء الخطاب مختص بالنبي لان خطاب الله تعالى عبارة عن توجيه الكلام والكلام الصادر منه تعالى انما يكون صادرا بطريق خلق الالفاظ في الاجسام لان
الكلام هو التلفظ بتلك الالفاظ والمتكلم هو المتلفظ هو الموجد للالفاظ مطلقا فالله الموجد لتلك الالفاظ في الغير متكلم ومخاطب فلا ريب
ان الخطاب بطريق ايجاد الكلام في الغير لا يتصور اذا كان الصادر من الغير بالاختيار او ايجاد الموجد المخاطب لا يصدق عليه المتكلم والمخاطب الا اذا وجد الالفاظ في الغير

في بيان معنى الخطاب

ثم اعلم ان الخطاب لغة القاء الكلام نحو الغير نتائج

في خطاب المشافهة

فهو فلو صدق تلك الالفاظ عن تعبر اخبارا لما صدق على الله المتكلم والمخاطب نعم لو كان الايجاب بطريق الجبر كما في شجرة طور صدق على الله المتكلم والملك الالقى لكلام الله سبحانه القائي على النبي صلعم كان مجبورا على القراءة بل كان النبي صلعم مختارا فيجب ان يكون القران خطاب الله تعالى انما هي جهة صدق من الملك لا من النبي صلعم ولا ريب حين صدق الخطاب من الملك لم يكن كل الحاضرين سامعين فلا محيص يكون خطاب الله المتنازع فيه كيا ايها الناس ملغى بالا لكن الذي يقول باختصاص الخطاب بالحاضر نقول ان المدلول انما هو الحاضر فقط لا المعدوم فالمراد من الناس هو الحاضر وهو المراد من اختصاص الخطاب بالحاضر واما جهة الالقاء فهي في كل الخطابات مختصة بالنبي صلعم **السادسة** اتفقوا على جواز الخطاب بالموجود وعلى قبح الخطاب بالمعدوم الصرف واختلفوا في صحة التعليق الذي هو مما نحن فيه لكن يشكل دعوى الوفاق على قبح الخطاب بالمعدوم الصرف لان لازم الاشاعرة القائلين بعموم الخطابات يكون الخطاب بالمعدوم الصرف حيث ان الكلام النفسي قديم والخطاب في القديم لا يكون الا الى المعدوم الصرف الا ان يقال ان النزاع انما هو في الخطابات اللفظية الكاشفة عن الخطابات النفسية وفي تلك الخطابات التي هي محل النزاع وقع الوفاق على بطلان المعدوم الصرف وجواز الموجود الصرف ووقع الخلاف في التعليق فقط **المقدمة الثالثة** في ثمرة النزاع وله ثمرات منها ان لازم قول المعممين البناء بالنسبة الينا ولازم القائلين بالاختصاص الاجمال لنا فعلى التعميم لو فهم المعدوم من الخطاب شيئا فيقول هذا خطاب خوطب به فاني مكلف بما فهمت منه اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلقبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه بلا نصب قرينة ولما لو قلنا بالاختصاص بالحاضر فلا يصح قول القائل هذا خطاب خوطب به فيحتمل ارادة خلاف ظاهره لاحتفافه بالقرينة بالنسبة الى المخاطب **فان قلت** الاصل عدم القرينة **قلنا** هذا يجري في القرينة اللفظية اما اذا كانت حالية فلا اصل للقطع بوجود حالة بين المتكلم والمخاطب فتلك الحالة اما ساكتة وهي قليلة واما دالة وعلى فرض الدلالة اما مؤكدة واما مؤسسة وعلى التاسيس اما صارفة او معينة او مفهمة فبعد القطع بوجود الحالة واحتمال كونها صارفة يكون الشك في الحادث فلا يجري الاصل **فان قلت** اذا كانت القرينة حالية قلنا الاصل عدم التفات المخاطب الى القرينة **قلنا** التفات المتكلم والمخاطب الى الحالة قطعي فالشك بالنسبة اليه ايضا شك في الحادث فلعل الملتفت اليه صار فاعلا عن الظاهر فالخطاب مجمل **فان قلت** اجمعوا على عدم الاعتناء باحتمال القرائن الحالية قلنا الاجماع لم يثبت فثبت الاجمال على فرض الاختصاص الا ان يقع في ابطال تلك الثمرة اولا بان بناء العرف على عدم الاعتناء باحتمال وجود القرائن الحالية بل يعملون باصالة عدم القرينة مطلقا وثانيا بان لازم ما ذكر اجمال كل خطابات الكتاب والسنة لاحتمال وجود القرينة الحالية في الكل مع ان بناء الكل على التمسك ولا ينحصرون في الاستدلال على الادلة اللبية وثالثا بانه لو كان هذا سببا للاجمال على القولين ولو لزم البناء لزم على القولين كما سيظهر وجهه فمنها عدم لزوم الفحص عن فهم الحاضر على التعميم ولزومه على القول بالاختصاص اذ على الاول اذا فهم المعدوم من الخطاب شيئا يرتب الشكل الاول بمثل ما مر في الثمرة الاولى واما على فرض الاختصاص لا يتم الصغرى واذا لم يتم الصغرى فلعل ثم اخلاف ظاهر الخطاب فيحتاج الى الفحص عما فهمه المخاطبون وطريق تحصيل ما فهموه التمسك باصالة عدم القرينة او عدم النقل فلا بد من تاسيس الحقيقة الشرعية واصالة الصحيح والاعم والعمل بالعام قبل الفحص وتعارض العرف واللغة وامثال تلك المسائل مما يحصل به العلم الظاهري بما فهمه المشافهون من الخطاب وكل ما فهموه من الخطاب فهو حكمهم فهذا حكمهم اما الصغرى فلتلك الاصول المقتضية لكون اللفظ عند المشافهة هو ذلك المعنى مثلا واما الكبرى فلتلك الصغرى منضمة الى قبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه ثم يجعل نتيجة الشكل المذكور صغرى لشكل اخر ونقول هذا حكم المشافهين وكل حكم المشافهة حكم للغائب اما الصغرى فهذا حكم الغائب فلما ثبت من الشكل السابق واما الكبرى فلادلة الاشتراك واما المعمم فلا يحتاج الى اعمال تلك الاصول والمباحث والى ترتيب هذين الشكلين بل هو بمنزلة المشافهة ويكفيه على ترتيب شكل واحد كالمشافهة والفرق بين الثمرتين انه على الاولى لا يحصل البناء على القول بالاختصاص حتى بعد اعمال تلك الاصول بخلاف الاخيرة فان فيها وان حصل الاجمال على القول بالاختصاص ابتداء لكن بعد اعمال تلك القواعد يرتفع الاجمال ثم ان قطعنا بكون فهم المعدوم مطابقا لفهم المشافه او مخالفا له فلا كلام اذ لا ثمرة ان المعمم في صورة القطع بالمخالفة ايضا يقول بلزوم المتابعة كالقائل بالاختصاص وانما الثمرة في صورة الشك في المطابقة والمخالفة التي هي اغلب الصور ولك ابطال تلك الثمرة اولا بان بناء اهل العرف على لزوم الفحص وان علموا بتعلق الخطاب الى الغائب ايضا سيما مع اختلاف الزمان فتفحصون عن فهم المشافهين فلو قال لبعض غلمانه الحاضرين يجب على كل غلماني التصدق يلزمهم التفحص من الحاضرين ولا يكتفون بما فهموه بل يتفحصون عن فهم الحاضرين وان علموا بتعلق الخطاب اليهم ايضا قاصدا لو لا وعلموا باختلاف الفهم او احتملوه فتأمل وثانيا بانه لا ريب في حصول الاختلاف بين زمان الخطاب وزمان المعدومين في اللسان من حصول الخطاب في ذلك الزمان محفوفا بالقرينة دون زماننا ومن حصول النقل والاشتراك ونحوهما بالنسبة الى بعض الالفاظ بحيث لو القى خطاب الى المشافهين فهم شيئا فهمنا الفهم المعدوم وهذا الاختلاف حاصل في غاية الكثرة بحيث علمنا في بعض الموارد بالمخالفة وفي بعضها بعدمها وشككنا غالبا لكن نعلم اجمالا في تلك المشكوكات بحصول الاختلاف بين الزمانين في بعضها فنقول في خصوص المشكوكات التي هي محل الثمرة اذا كان واقعة في الواقع فهم منها الحاضر شيئا والمعدوم غيره لاختلاف اللسان في الواقع فاما ان يكون فيها كل من الحاضر والمعدوم مكلفا بما فهمه في زمانه ولسانه فهو مشكل لتعدد حكم الله الواقعي وقد اثبتنا الاشتراك لانه لا ريب ان الخطاب في صورة الاختلاف يدور على قانون الاستعمال عند الحاضرين بمعنى انه لو كان للفظ عند الحاضر معنى وعند المعدوم معنى اخر فلا ريب انه عند عدم القرينة على قاعدة الحاضرين يحمل على المعنى الحقيقي عندهم وعلى قاعدة المعدومين على المعنى الحقيقي عندهم فقاعدة الاستعمال بلا قرينة

وضع الخطاب بالمعدوم

قوله في نفس الخطابات النفسية

في ثمرة النزاع

لكان سببا للاجمال

المشافهة

في ابطال ثمرة ... في الفحص عن فهم المشافهين

مطلقا حاملا على الكلام الموجه الى الغير ولا ريب انه حقيقة لغة في الجملة في القاء الكلام الى الغير الخارجي الحاضر في السامع الفاهم للخطاب في كونه حقيقة مع فقد بعض تلك الشرايط
وجهان كما ان في اشتراط كونه لا القاء باللفظ ام يحتمل مثل الاشارة احتمالان نتايج

في خطاب المشافهة

يختلف عندهم وكذلك قاعدة الاستعمال مع القرينة يختلف عند الفريقين فعند الحاضر المحتاج الى القرينة المغني الحقيقي عند المعدوم هو بالعكس فاذا ورد
خطاب بلا قرينة كان فهم الحاضر والمعدوم فيه مختلفا ولا ريب ان الخطاب انما ورد على قاعدة الاستعمال عند الحاضر لقبح غير ذلك من الحكيم حين الخطاب
الى الحاضر ولازم ذلك ان يكون تكاليف الحاضر هو ما يقتضيه قاعدة الاستعمال الحاصل من الحكيم وان اخطأ في فهمه فان مرادنا من لزوم اخذ المعدوم
بفهم المشافه لزوم الاخذ بما يقتضيه قاعدة الاستعمال في لسان المشافه ولا خصوصية لفهم المشافه لانه ان اخطأ في فهم ما يقتضيه قاعدة الاستعمال في لسانه لم يكن
بفهمه عبرة فالمدار على قانون الاستعمال في زمان الحاضر لا على فهم المشافه فاذا ثبت ان تكليف الحاضر ما يقتضيه قاعدة الاستعمال عنده فذلك يقتضي تعدد
الاحكام الواقعية بالنسبة الى الطائفتين وقد عرفت بطلانه من ادلة الاشتراك فالثمرة تظهر على قول الخصم الاشعري القائل بالتعميم القائل بالتصويب فلا يبطل الثمرة عنده وقلنا
المراد اثبات الثمرة مع قطع النظر عن التصويب وايضا بعض الامامية قائل بالتعميم فالظاهر انه لا يقول بالتصويب وايضا المصوبة يقولون باتحاد الحكم المنزل ولزوم
تحصيل الظن به وتحصيل الاحكام بما يقتضيه قواعد الاستعمال عند الحاضر فهم لا ينكرون لزوم الفحص واما ان يكون الحاضر مكلفا بفهم المعدوم
فهو تكليف بما لا يطاق واما كل منهما مكلف بفهم الاخر فكذلك واما ان يكون كل منهما مكلفا بفهم ثالث فكذلك اذ لا ثالث في البين واما ان يكون
المعدوم مكلفا بفهم الحاضر وهو المطلوب فلا ثمرة في المقام **ثالثا** سلمنا عدم وجود العلم الاجمالي في المشكوكات بوجود موارد يختلف فيها فهم
الحاضر المشافه والمعدوم فلا اقل من الشك ولكن مقتضى الاشتراك في التكليف ايضا هو ان يكون كون حجية فهم المعدوم لا لاجل فهمه بنفسه بل لاجل اتباع
فهم الموجود في الاخذ على قواعد استعمالاته وتحصيله باعمال الاصول **ورابعا** بان عدم اتباع المعدوم للحاضر وعمل كل منهما بما يقتضيه قاعدة
الاستعمال عنده يقتضي استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين او الحقيقي والمجازي وهو باطل وعلى فرض التسليم فلا اقل من كونه خلاف الظاهر فلا يلتفت اليه
وخامسا بانه لو لم يلزم الفحص باتباع قانون الحاضر في صورة الشك التي هي مورد الثمرة لما لزم الفحص ايضا في صورة القطع بالمخالفة بين القانونين
والتالي باطل لان لزوم الفحص ح اجماعي بيان ذلك ان الوجه في الاتفاق على لزوم الاتباع عند المخالفة ليس الا القطع باتحاد حكم الحاضر والمعدوم في الواقع
ان الشارع حين الخطاب وبيان الاحكام الواقعية انما اجرى الاستعمال على قانون واحد ومراد واحد مطابق لقانون الحاضر فلا بد لنا ايضا في مقام تحصيل
الحكم الواقعي اتباع ما يفهم من مراعاة ذلك القانون الذي جرى عليه الاستعمال ويجب على الحاضر ايضا ذلك فلا بد لنا من الفحص عن قانون الاستعمال عند
الشارع الذي هو بعينه قانون الحاضر فلو احتمل تعدد حكم المعدوم والحاضر ومراعاة كل قانون استعماله فلم يجب في صورة القطع بالمخالفة ايضا الفحص ولم
لا يتبع كل قانون استعماله فهذا كاشف عن ان بناءهم على الاتحاد واذا كان كذلك كان المراعى هو قانون استعمال الشارع الجاري على قانون واحد وهو
قانون الحاضر سواء كان المخالفة مقطوعة ام مشكوكة **وسادسا** بانا سلمنا احتمال تعدد الحكم في الواقع لكن نقول على القول بالتعميم لو تفحص المعدوم
وحصل قانون الحاضر وعمل به لكان ممتثلا بالتكليف الواقعي قطعا واما قبله فالامتثال مشكوك والقطع بالاشتغال مقتض لتحصيل القطع بالامتثال
لاحتمال كون اختلاف اللسان ولزوم ما المعلوم من اجمال القرينة على ارادة خلاف الظاهر بالنسبة الى المعدوم المخاطب فلا بد من تحصيل القطع بالامتثال ولا
يحصل الا بالفحص **وسابعا** بان جاعل الثمرة اما يقول بخلو الواقعة عن الحكم جواز في حق المعدوم فلا يجب عليه الفحص اصلا لاصالة الجهل فلا فرق بين
القولين فان قال ان لا اقول بالخلو لانه خلاف الضرورة وخلاف تعلق الخطاب بالكل فنقول اما ثبت الاشتراك بين الحاضر والمعدوم في الاحكام فلا
ريب في لزوم الفحص عن القانون الذي جرى عليه استعمال الشارع سواء قلنا بالعموم او الاختصاص الواحد المامور بها واما لم يثبت الاشتراك ويحتمل عدم تعلق
الحكم فلا يلزم الفحص على القولين ايضا واما على قول المعمم فواضح لانه يعمل بظاهر الخطاب الذي لم يقم على خلافه قرينة واما على الاختصاص فلانه لا دليل على
لزوم تحصيل ما خوطب به الحاضر فيرجع عند العمل الى الاصول العملية ولا يجب عليه الفحص **والحاصل** انه ان ثبت الاشتراك لزم الفحص على القولين والا
لم يلزم على القولين فلا ثمرة في البين حينئذ وقد ظهر من هذا الجواب الثالث من الثمرة الاولى من انه ان لزم الاجمال لزم على القولين وان لم يلزم فكذلك
وثامنا بانا سلمنا عدم ثبوت الاشتراك لكن تلك الثمرة لا تتم على كل الاحتمالات في قول المعمم نعم لو قلنا ان مراد المعمم هو تعلق الخطاب بكل المكلفين
الفاهمين ولو لا لصح ما ذكره من عدم لزوم الفحص على هذا القول لانه خطاب تعلق به ولا ظاهر ولا قرينة على ارادة خلافه واما لو قال بان المراد من تعلق
الخطاب بالكل هو تعلقه بهم بمدلول القابل للالقاء مختص بالحاضر او بالنبي ثم نرجع بعضهم الى التبليغ ولا دليل على قبح ارادة خلاف الظاهر
مع عدم نصب القرينة لغير من شمله جهة الالقاء لانه ليس بمخاطب حقيقة اذ الخطاب هو جهة الالقاء لا جهة المدلول فاذا لم يشمل المعدوم جهة
الالقاء فلا باس بارادة خلاف الظاهر بالنسبة اليه والزام الفحص عليه الا ترى انه لو قال لبعض غلمانه الحاضرين يجب على كل غلماني الصدق بدرهم مع
ارادة الكل مدلولا لا قصد تخصيص الخطاب بالحاضر كما هو واقع عند العقلاء من اهل العرف لما صح للغائبين من الغلمان الا العمل بخطاب توجه الى
الحاضرين ولا يجوز لهم العمل بظاهره بلا تفحص ولا يلزم على المولى قبح في ارادة خلاف الظاهر مع نصب القرينة للحاضرين دون الغائبين فعلى هذا المعنى من
التعميم يمنع قبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه بالنسبة الى الغائب كذا على فرض كون المراد من العموم كون الكتاب من باب تاليف المؤلفين فلا بد لجاعل
الثمرة من التفصيل في مراد المعمم لا الحكم بعدم لزوم الفحص عليه مطلقا **وتاسعا** بانهم اتفقوا على لزوم الفحص في نحو ولله على الناس حج البيت مما

لا يشمل

نعم هو حقيقة في الخطاب الى الشخص الغير المعين كقول المصنفين اعلم وافهم لعدم صحة السلب واما آلة الخطاب كالضمائر وياوايا فيجري فيها اكثر ما جرى في المادة وان لم يكن بين المأ ملازمة في الحقيقة والمجاز نتايج

فاذا كان البناء هنا على التعميم بمعنى

يشتمل على آلة الخطاب فيتفحص عن معنى الحج في زمان الحاضر ويتبع اصطلاحه وهكذا مع ان بناءهم هنا على التعميم بدلولا مع اختصاص الالقاء بغير المعدم من النبي او الحاضر وكانوا نفاته مع ذلك ايض على لزوم الفحص كما يقول به من يعمم الخطاب في محل النزاع من حيث المدلول لا الالقاء نعم نحو تناقض في قول المعمم بهذا المعنى هنا بمعنى ان من يقول بعموم الخطاب فيما نحن فيه بمعنى عمومه مدلولا لا القاء ويقول بعدم لزوم الفحص ايض كيف يقول بلزوم الفحص في نحو الاية الكريمة مع انهما ايض بعينهما مثل ما نحن فيه بناء على هذا النحو من التعميم فمن يقول بالتعميم فيما نحن فيه بهذا المعنى مع قوله بعدم لزوم الفحص كيف يقول بلزوم الفحص الواقع عليه لو فاق في نحو تلك الاية الشريفة مع انه قايل فيهما ايض بالتعميم بالمعنى الذي يقول به فيما نحن فيه فانه لا يجتمع القول بلزوم الفحص في مقام دون اخر مع اتحاد المقامين فلا يصح لهذا القايل بالتعميم القول بعدم لزوم الفحص ومنها ما ذكره بعض المتاخرين في صلوة الجمعة المامور بها بالاية الشريفة اذا نودي الخ بيانها كما نقل عنه انه لا ريب في وجوب الجمعة عينا على الحاضرين بطريق الاطلاق من دون تقييد باذن الامام ع وحضوره لاطلاق الاية الشريفة الشاملة للمشافهين قطعا خصوصا او عموما فالوجوب العيني بطريق الاطلاق ثابت عليهم وانما النزاع في وجوبها على المعدومين في قبل به وقيل بعدمه ويرجع النزاع في تلك المسئلة الى مسئلتنا هذه فان قلنا بتعلق الخطاب بالكل ثبت الوجوب على الاطلاق على المعدومين ايض لمكان اشتراكهم مع الحاضرين في الخطاب فيقول المعمم وجوب صلوة الجمعة ثابت على الحاضرين على الاطلاق لتعلق الخطاب بالمشافهين يقينا مطلقا وكلما ثبت للحاضرين ثبت للمعدومين لاشتراك المعدوم مع الحاضر في الخطاب واما القايل بالاختصاص فلا يثبت على مذهبه الوجوب على المعدومين اذ كلية الكبرى لا يمكن اثباتها على مذهبه لا باشتراك الخطاب لفرض عدمه ولا بالاجماع على الاشتراك في الحكم حتى في صلوة الجمعة لفقد الاجماع على الاشتراك في مثل صلوة الجمعة لمكان الخلاف في وجوبها على المعدومين وانكان الصغرى اي وجوبها على الحاضرين ثابتة مطلقا وفيه اولا ان الاجماع على الاشتراك على الاطلاق بنحو ما مر ثابت حتى في صلوة الجمعة وليس الخلاف فيها لاجل الخلاف في اشتراك المعدوم مع الحاضر في الحكم بل النزاع فيها انما هو في ان حكم الحاضر هل الوجوب على الاطلاق حتى يشترك معه المعدوم او الوجوب بشرط اذن الامام ع وحضوره حتى لا يجب على المعدوم لفقد الشرط فيها فالنزاع انما هو في كون الوجوب مشروطا ام مطلقا لا في الاشتراك وعدمه فمنهم من يكون الوجوب على الحاضر مطلقا فيقول بالوجوب على المعدوم ومنهم من ينكر ذلك فيقول بعدم الوجوب على المعدوم لفقد الشرط وثانيا انا سلمنا عدم وجود الاجماع في خصوص صلوة الجمعة لكن ادلة الاشتراك لا تنحصر في الاجماع كما مر ثم اعلم ان بعض الافاضل بعدما ابطل تلك الثمرة بمثل ما ابطلنا قال يمكن جعل تلك الثمرة متفرعة بوجه اخر بان يقال ان قلنا بالاختصاص لم يظهر كون الصلوة واجبة على الحاضرين مطلقا وان ورد الامر مطلقا وبلا قيد وذلك لان الغالب في حق الحاضرين ادراك خدمة الامام ع فيحتمل ان يكون عدم تقييد الخطاب لاجل الحمل على الشايع من افراد المطلق فلا يمكن الاستدلال على الوجوب المطلق عليهم باطلاق الاية الشريفة لكونه مضرا اجمالها بالنسبة الى فقد حضور الامام ع فالقدر الثابت من الوجوب عليهم هو صورة وجود الاذن لا مطلقا فلا يثبت الصغرى في الشكل المذكور اي الوجوب المطلق على المشافهين فلا يصح التعدي الينا ولا الى المشافهين في صورة فقد اذن الامام وان سلمنا كلية الكبرى كما هو الحق وان قلنا بعدم الاختصاص فالاطلاق بحاله غير منصرف الى الفرد الشايع اذ ليس غالب احوال المخاطبين في ادراك الامام فيشمل طرفي الحضور وعدمه بالنسبة الى الخطاب فيشملهما الخطاب الاطلاق فيثبت الوجوب المطلق على المشافهين ويضم اليه الكبرى المسلمة الاجماعية بل لا حاجة الى ضمها لكفاية نفس الخطاب **وفيه اولا** ما مر من انه قد ثبت من ادلة الاشتراك انه لا بد لكل من الحاضر والمعدوم الرجوع الى قانون واحد وهو القانون الذي يجري استعمال الشارع على طبقه الذي هو قانون استعمال الحاضرين فكلما يفهم من الخطاب عندهم لا بد من الرجوع اليه مطلقا مطلقا وان شككنا سواء قلنا بالاختصاص او التعميم والحاصل انه لا يثبت لنا الوجوب ولا للغائبين والمشافهين في صورة فقد اذن الاذن سواء اختصاص الخطاب او بعمومه اما على الاختصاص فلما قلناه من التشكيك عند الحاضرين الموجب لانصراف الاطلاق الى الشايع واما على التعميم فلما مر من ان التكليف في صورة التعميم الرجوع الى قانون استعمال المشافهين وقانون استعمالهم هو التشكيك عند فقد القرينة على الاطلاق فينصرف ايض الى الشايع ولا يثبت الصغرى اي الوجوب على الاطلاق للمشافه في شيء من الصورتين فلا ثمرة **وثانيا** انا سلمنا ذلك لكن ما ذكره من كون الاختصاص مشكك فلا بد من حمله على الفرد الشايع فلا يثبت الوجوب المطلق انما يصح اذا كان اطلاق الامر من باب العموم والمطلقات لا من باب الالتزام فانه على الاول يدور بين الحقيقة اي الابقاء على الاطلاق المستفاد من الامر التزاما وبين المجاز بتخصيص الوجوب بصورة حضور الامام وطرح المعنى الالتزامي وهو الاطلاق ولا ريب ان اللازم ح العمل بالحقيقة لاصالة الحقيقة المتفق عليها فيما عدا المجاز الراجح ولا ريب ان الغلبة في حق الحاضرين ليست بحيث يجعل المجاز من باب المجاز الراجح وقد مر هنا ان الحق دلالة الاوامر على الاطلاق انما هي من باب دلالة الالتزام فلا بد من الحمل على الحقيقة وترك الشيوع فعلى القول بالاختصاص ايض يثبت الصغرى كما يثبت على القول بالعموم فلا ثمرة وثالثا ابطال الثمرة الجواب الاول بان لزوم اتباع المعدوم لقانون استعمال المشافه مطلقا ممنوع وانما يحتاج الى ذكر مقدمة وهي انه لو تعلق امر كوجوب الحج الى جماعة مستطيعين مثلا وصدر ذلك الامر بالنسبة اليهم مطلقا من دون تقييد بالاستطاعة فلا ريب ان تلك الامر صحيح سواء كان الوجوب في نفس الامر مشروطا بالاستطاعة ام لا وليس عدم بيان الشرط لهم حينئذ مرجحة تعلق الامر بهم غاية ما في الباب كون المطلق

في خطاب الشفاه

في عموم الخطاب للغائبين والمعدومين

بيان الثمرة

في الحقيقة والمجاز

ثم هذه المسئلة اصولية لا يعتبر فيها الا الادلة الظنية الا مع استلزام الظن بالحكم الفرعي واما الاصل فيها فهو اختصاص الخطاب بالحاضرين لو لا نفاهة ولجتها دا للتوقف والظهور نتج

في الخطاب الشفاهي

مشككا لهم بالنسبة الى فقد الاستطاعة ولا ضير فيه فكذا لو تعلق ذلك الامر بجماعة بعضهم مستطيع دون بعض مع اطلاع كلهم بان في الجماعة من يستطيع ومن لا يستطيع فلا ريب ايضا في صحة توجيه الامر بالحج اليهم مطلقا مع كون وجوبه مطلقا غير مقيد بالاستطاعة وعدمها فيعلم الجماعة من اطلاق الامر وقت الحاجة ووجود كل الصنفين بين المخاطبين ان وجوب الحج مطلق غير مقيد بشيء من الاثر وكذا لو تعلق الامر بالحج مطلقا الى الجماعة بعضهم مستطيع دون بعض مع اطلاع المستطيع بكون بعض المخاطبين غير مستطيع فيصح توجيه الامر بالحج مطلقا الى تلك الجماعة وان صار مشككا للمستطيع بالنسبة الى حالة الاستطاعة لكن غير المستطيع من المخاطبين يعلم ان الوجوب مطلق ولا يحصل له التشكيك فلا قبح في الامر المطلق مع كون الوجوب في الواقع مطلقا فنقول فيما نحن فيه على فرض تعلق الامر بالجمعة الى الحاضرين فقط الواجد للحضور ان تعلق الامر بهم فقط موجب للتشكيك في وجوب الجمعة عليهم بالنسبة الى حالة فقد الحضور ولا يعلم من الاطلاق كون الوجوب مطلقا ويتوقف لزوم الاعلام بالاشتراط والاطلاق فعند عدم اعلام الاشتراط يحصل العلم بالاطلاق مدفوع بان ذلك مستلزم لعدم صحة صدور اللفظ المشكل المطلق عن الشارع وهو خلاف البداهة فيصح اطلاق الامر على المشافهين لو لم يجد سواء كان وجوب الجمعة في نفس الامر مطلقا او مشروطا فلا يحصل من الاطلاق العلم بكون الوجوب مطلقا فيصير من باب المثال الاول من امثلة الامر بالحج واما لو تعلق خطاب الجمعة بكل المكلفين صار الخطاب من قبيل احد المثالين الاخيرين لوجود الفاقد والواجد في المخاطبين فان اطلع المشافه الواجد بان المراد من مدلول الخطاب كل المكلفين واطلع بفقد كثير منهم الحضور دائما او غالبا ليعلم كل المخاطبين حتى المشافه بان الوجوب مطلق وان لم يطلع المشافه الواجد على ذلك وكان المراد من المدلول في الواقع هو كل المكلفين ايضا فيبقى للمشافه ايضا حالة عدم الحضور في حيطة الاجمال واما من لم يشافه من المخاطبين ولم يدرك الائمة فيعلم ان الوجوب مطلق غير مشروط فيما نحن فيه على القول بالعموم وكون المراد من المدلول كل المكلفين اما من الاحتمال الثاني والثالث فان كان من الاول منهما فلا اشكال لان المخاطبين الحاضر والغائب من حيث التواطي وفقد التشكيك وان كان من الثاني منهما ففيه وان حصل الاختلاف في الفهم لاجل التشكيك عند الحاضر لعدم الاطلاع والتواطي عند الفاقد للاطلاع لكنا نمنع لزوم اتباع المعدوم للحاضر اذ ذلك مسلم اذا لزم عدم اتباع المعدوم للحاضر احد المحذورين اما نفي الحكم الواقعي واما لزوم اتباع الحاضر في فهمه الموجب للتكليف بما لا يطاق وكلاهما فيما نحن فيه منتفيان اذ لا محذور في كون الوجوب في الواقع مطلقا بالنسبة الى الطائفتين ومع ذلك كان الامر مطلقا وفهم الفاقد التواطي واطلع بالحكم الواقعي وفهم الواجد صورة الوجدان فقط وشك في صورة الفقدان لعدم اطلاعه بوجود الفاقدين بين المخاطبين فيعمل كل بفهمه ولا يلزم شيء من المحذورين في عمل كل بفهمه فلا دليل على لزوم الاتباع فيقول الفاقد هذا خطاب الهي الي فاعمل بظاهره اذ لا قبح في الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه فانه لو لم يجب ذلك على الفاقد مادام عمره فلم يخاطبه بهذا الامر المطلق مع عدم اعلامه اياه بالرجوع الى غيره في الفهم فعلى فرض كون الخطاب عاما ثبت وجوب الجمعة على الغائب على فرض كونه خاصا لو يثبت ذلك فيثبت الثمرة على احد القولين دون الاخر وتم الثمرة لا يرد عليه وجه وبذلك ابطال الجواب الثاني بان الشك في اطلاق الامر اما ان يكون مسببا عن الشك في بقاء الامر بعد تعلقه جزما كما لو تعلق الامر بالجمعة الى المشافه الواجد ثم بعد مدة صار فاقدا للحضور فيشك في ان الامر كان مطلقا فينبغي الى زمان الفقد ام لم يكن مطلقا واما ان يكون مسببا عن الشك في حدوث الامر وتعلقه كما لو تعلق امر الحج بغير المستطيع فشك في تعلق الامر به منجزا او عدم تعلقه فان كان الامر مطلقا وجب عليه الحج ايضا وان كان مقيدا لم يجب الا بعد الاستطاعة فيشك في حدوث الامر لاجل الشك في اطلاق الامر فهذا شك في حدوث الامر وتعلقه منجزا بعد القطع بصدوره ولا ريب ان اطلاق الامر بل مادة الوجوب والامر ايضا انما هو من باب المطلقات اذا كان من القسم الاول ومن باب الالتزام اذا كان من القسم الثاني ولو لم يكن كذلك لما حصل التشكيك والتوقف لاهل العرف في الامر المتعلق بهم اذا كان من القسم الاول مع انهم يجرون فيه احكام المطلقات وياخذون بالقدر المتيقن عند وجود الغلبة المشككة واما في القسم الثاني فياخذون بالاطلاق ويطرحون الغلبة واحتمال الارادة المقيدة ما لم يجئ دليل عليه فذلك شاهد على ان اطلاق الامر اذا كان لشك في البقاء من باب الاطلاق والمطلقات واذا كان حدوثيا اي شكا في حدوث الامر فهو من باب الالتزام كما يظهر من تأديهما العرفية اذا ظهر ذلك فنقول ان ما قلتم من ان صورة كون الخطاب مختصا بالحاضر ثبت الوجوب على الاطلاق للمشافه ثم اذ الشك في الاطلاق بالنسبة اليهم بعد فقدهم الحضور ان نفقت تلك الحالة لهم اجبنا انما هو الشك في الاطلاق البقائي اي من القسم الاول وقد عرفت ان الامر بالنسبة الى ذلك الاطلاق من باب المطلقات فمع كون الغالب هو حالة الحضور كما كان كذلك بل لم نعلم بفقد الحاضر من اهل مجلس الوحي للحضور ما دام عمره فيكون المطلق مشككا بالنسبة اليهم ويحمل على الافراد الشائعة ولا يثبت الوجوب المطلق فظهر ان الحق وجود الثمرة كما قلنا ولا يختص ذلك بمسئلة صلوة الجمعة بل نقول على القول بالتعميم يصح لنا العمل بفهمنا وان حصل القطع بالمخالفة بالشرط المذكور وهو عدم لزوم احد المحذورين وليس تلك الثمرة ايضا فرعا من فروع الثمرة السابقة من وجهين الاول ان المأخوذ في الثمرة السابقة على الثمرة الاخيرة انما هو عدم لزوم الفحص عند الشك واما عند القطع بالمخالفة فيلزم اتباع طريقة الحاضرين واما في تلك الثمرة فنقول بعد لزوم الفحص بل بمعنى انه بعد الفحص يتبع المعدوم فهمه فالثمرة في المسئلة جلية ظاهرة **المقدمة الرابعة** اعلم ان الخطاب مصدر وهو في اللغة الكلام نحو الغير وقد يطلق اصطلاحا على الكلام الموجه الى الغير لغرض الان هو الكلام في المعنى فنقول لا اشكال في ان الخطاب

واما ثمرة النزاع فقد فرضوها في حصول البيان عند المعمم والاجمال عند المخصص بالحاضر وفي عدم لزوم الفحص عن بفهم الحاضر على الاول ولزومه على الثاني

في الخطاب الشفاهي

لغة في الجملة في القاء الكلام الى الغير الحاضر الخارجي السامع الفاهم للخطاب وهل هو حقيقة ايضا فيما ذكر عند فقد احد القيود كالقاء الكلام الى الغير الحاضر الخارجي السامع يحتمل الفهم او محتمل السماع او محتملهما او مقطوع عدم السماع او عدم الفهم او عدمهما او الى غير الحاضر كالملفق منه ومن الغايب او الغايب لصرف احتمالات حسب القيود قطعا او احتمالا والحق انه حقيقة في القاء الكلام الى الغير لارادة الفهم والسماع وان لم يكن الغير حاضرا ولا موجودا كما ترى ان الثكلى تخاطب ولدها الميت بكلمات خطابية فان ارادت من تلك الكلمات الالقاء الى الميت بطريق ارادة سماعه وفهمه فذلك خطاب لغة لكنه قبيح وقبح الخطاب لا يستلزم عدم الحقيقة اللغوية واما اذا ارادت من تلك الكلمات التحسر والتحزن لموت الولد وكانت صورتها في ذهنها ملقية تلك الكلمات اليه لا بطريق ارادة الالقاء للسماع والفهم بل لمجرد التحسر فليست بخطاب حقيقة لصحة السلب والحاصل ان ما يشمله هذا التعريف فهو معنى حقيقي للخطاب اما الجامع للقيود المذكورة فبالتبادر الاولي من لفظ الخطاب واما ما سواه من الشقوق والاحتمالات الشاملة لها التعريف فبعدم صحة السلب الكاشف عن كون التبادر اطلاقيا ثم ان الخطاب هل يشترط في صدقه كون الالقاء باللفظ ام يشمل الاشارة ونحوها وجهان من انه لو حكمنا باشتراط اللفظ لزم عدم كون يا ايها الرسول مثلا خطابا الى الرسول لكان الالقاء بطريق الكتب مع انه يقال انه خطاب الله ومن صحة سلب لفظ الخطاب عن غير اللفظ حتى في المثال المذكور وما يتوهم بدوا من عدم صحة السلب فهو لاجل كون الكتب حاكيا عن اللفظ ففي الحقيقة يصح السلب قطعا فهذا اقوى واما آلة الخطاب كالضماير وياء و يا ونحوها فهل هي موضوعة لما وضع له لفظ الخطاب فيطابق المادة الهيئة ام مختلفان والحق ان تلك الهيئات حقيقة في الالقاء الى الغير الحاضر الفاهم السامع كلفظ الخطاب وفي نفس الحقيقة الى غير الواجد للقيود اشكال لعدم جريان عدم صحة السلب في صحته في الهيئات بخلاف لفظ الخطاب فقد تعدينا فيه عن القدر المتيقن لاجل عدم صحة السلب الكاشف عن كون التبادر اطلاقيا واذا لم يكن في الهيئة دليل على التعدي فاللازم الاقتصار على القدر المتيقن وضعية التبادر سليمة عن المعارض الا ان يقال التطابق بين المادة والهيئة لتنصيص اهل اللغة بان انت مثلا للخطاب ولازمه ان الخطاب حقيقة فيما قلنا فكذا انت لانه للخطاب وتوهم انصراف كلام اللغوي الى الفرد الظاهر من الخطاب لكونه مطلقا منصرفا الى الظاهر وهو ما اجتمع فيه القيود السابقة مدفوع بان الامر كذلك لو لم يكن هنا صارف من حمل لفظ الخطاب على ظاهره لانهم قالوا انت للخطاب وهو للغايب ولا ريب ان الظاهر من الغايب هو غير الحاضر عند الشخص وذلك الظاهر من الغايب ليس مرادهم قطعا لان الحاضر عند المتكلم يرجع اليه ضمير الغايب اذا كان التكلم مع غيره من الحاضرين فالمراد من الغايب ما يعم ذلك لا ما هو الظاهر منه واذا لم يكن المراد بالغايب معناه الظاهر بل الاعم من الحاضر المذكور فكذا المراد من الخطاب ليس معناه الظاهر بل الاعم مما يشمل الغايب المخاطب بقرينة المقابلة حذرا من التفكيك والمراد من الخطاب معناه اللغوي الشامل لالقاء الكلام الى الغايب للسماع والفهم ولو بواسطة تبليغ الغير كما يقول لبعض غلمانه الحاضرين يجب على كل عبد من عبيد الصنف بدهم فيقول يا عبيد يجب عليكم ذلك ثم مضافا الى عدم التنافر في غير ما هو المتبادر اولا فلان انشاء في القاء الكلام الى الغير ما اجتمع فيه القيود مما يصدق عليه الخطاب حقيقة ثم مضافا الى الاستقراء فان غالب المواد مطابقة مع هيئاتها فلفظ الخطاب مطابق مع هيئته للاستقراء ثم ان لفظ الخطاب هل هو حقيقة فيما اذا اريد بالخطاب شخص معين حاضر ام غايب ام معدوم ام يشمل غير المعين كقول المصنف اعلم وقوله فان قلت ونحوهما الحق الاخير لعدم صحة سلب لفظ الخطاب عن ذلك الكاشف عن كون تبادر الشخص المعين اطلاقيا واما آلة الخطاب فهي كلفظ الخطاب ايضا لعدم التنافر في لفظ فان قلت ونحوه مع ما مر من الدليل على عدم الفرق بين المادة والهيئة فيكون تبادر الشخص المعين من آلة الخطاب ايضا اطلاقيا **فان قلت** لو كان الهيئة حقيقة في الاعم من الشخص المعين المخاطب لكان الهيئة مستعملة في الكلي فيكون لفظ انت المشار به الى غير معين مستعملا في نفس آلة الملاحظة وهذا ينافي كون وضعها عاما والموضوع له خاصا مع ان تلك الالفاظ في الكلي ولو كان مجازا غير جائز **قلنا** ان في هذا الاستعمال ايضا هو استعمال اللفظ في جزئي من جزئيات آلة الملاحظة الا انه غير معين لا انه مستعمل في نفس الكلي

المقدمة الخامسة الاصل في المسئلة اختصاص الخطاب بالحاضر مطلقا فقاهة واجتهادا **اما الاول** فلان ذلك هو القدر المتيقن في الارادة عموما او خصوصا اذ دخول الحاضرين الفاهمين في المراد معلوم على كل حال ولا يلزم من الاختصاص بالحاضر تجوز في الخطاب ايضا لكون الوضع عاما والموضوع له خاصا واذا كان هذا القدر متيقنا فالتعدي عن ذلك يحتاج الى دليل والا فلا بد من التوقف في المراد من اللفظ ثم ان جاء دليل على العموم حتى الى المعدوم تعدينا اليه ايضا وهكذا فيقتصر في الدليل الوارد على مورد الدليل **واما الثاني** فلانصراف الخطاب الى ارادة الحاضرين وان خرج عن الظاهر مخرج اخذنا بالاقرب فالاقرب وهكذا كما في قلنا ثم ان دعوانا الظهور انما هو في غير ما يكون الظاهر منه العموم كقوله يا ايها الثقلان ونحوه **فان قلت** التمسك بالظهور انما يصح اذا قلنا بكون الخطاب صادرا بطريق اللفظ واما اذا كان بطريق الكتب كما هو احد الاحتمالات فلا يصح دعوى الانصراف **قلنا** صدور تلك الالفاظ عن الله سبحانه مقطوع على كل تقدير حتى على احتمال الكتب ولذا سمي كلام الله سبحانه وسمي الله سبحانه كليما **فان قلت** ان ظهور الاية فيما ذكر من الاختصاص معارض بظهور الدخول في الاستغراق نحو يا ايها الذين امنوا و يا ايها الناس اتقوا **قلنا** انهما كالجمع المحلى ليسا حقيقيين في الاستغراق فقط بل اعم منه ومن العهد الخارجي وهو موضوع

وفي وجوب صلوة الجمعة على الاول دون الاخير وفي الكل كلام اذا ظهر ذلك فالحق عدم شمول الخطاب للمعدوم للاصلين السليمين عن المعارض وقول المعمم فاسد خال
عن الدليل سواء جعل ذلك من باب تعدد الخطاب والنداء المستمر او من باب الكلام النفسي او من باب المكاتيب والمراسيل او من باب تاليف المؤلفين او من باب شمول الخطاب اللفظي
للمعدومين الفاء ومدلولا او مدلولا واما لو جعل من باب الشركة في الحكم رجع النزاع لفظيا وفي شمول الخطاب للغائبين احتمال القريب تتايج

للفرد المشترك بينهما وظهور اداة الخطاب فيما ذكر وثالثا لاحتمال العهد فيسبق فمع ظهور الدخول في الاستغراق المسبب من عدم القرينة على العهد فيكون المراد
من تلك الجهة مجملا ويبقى ظهور الالة بحالها وفيه تامل الا ان يقال ان ظهور الالة اكثر فظهر ان مقتضى اصل التوقف والاصل بمعنى الظهور هو تخصيصا
مع بعض الاصول الاخر في بعض احتمالات التعميم كاحتمال تعدد الخطاب فان الاصل عدمه وكاحتمال الكلام النفسي الذي يقول الاشاعرة بقدمه زمانا او
حدوثه ذاتا كسائر القدماء التي يقولون بها فان الاصل عدمه **المقدمة الثانية** قد مر ان النزاع في تعميم خطاب الله سبحانه واختصاصه انما هو الكلام
الملقى منه تعالى الى جهة خطابه تعالى اي النزاع في اختصاص الكلام الموجه عمومه لا في اختصاص التوجه وعمومه لان جهة الالقاء مختصة قطعا ولا نزاع فيه
ويشهد عليه امور **الاول** كلام صاحب المعالم الذي نقلناه سابقا فان قوله ما وضع لخطاب المشافهة لا يعم بصيغته من تأخر من زمن الخطاب فان النزاع
انما هو في شمول الكلام الملقى لمن تاخر وعدم شموله لا في ان الالقاء والتوجيه الذي هو فعل المتكلم مختص بغير من تاخر ام شامل له **الثاني** اتفاقهم على اختصاص
جهة الالقاء في نحو لله على الناس حج البيت بغير من تاخر مع اتفاقهم على عمومه من حيث المدلول لكل الناس فلو كان نزاعهم هنا في عموم جهة الالقاء واختصاصه
وكان عموم جهة الالقاء منصورا عندهم فلم لم يقولوا بعموم الالقاء في المثال المذكور ونحوه بل اتفقوا على اختصاص الالقاء مع قولهم جميعا بعمومه
مدلولا فظهر ان النزاع انما هو في عموم المدلول واختصاصه لا غير **الثالث** انه لا يتصور النزاع في عموم الخطاب من جهة الالقاء اذ المراد بكلام الله
اللفظي الموجود بالاصوات والحروف فاما قراءة النبي صلى الله عليه وآله على الناس فهو بط قطعا اذ قراءة النبي صلى الله عليه وآله انما هي على جهة الاخبار ولا يبقى لمثل ذلك الكلام الاخبار
انه كلام الله سبحانه تعالى كما لا يبقى لكلماتنا ذلك واما قراءة جبرئيل على النبي فهو محتمل لكن كان ذلك مختصا بالنبي لسماعه اياها واما قراءة الملك
الاخر على جبرئيل فهو ايضا مختص بجبرئيل واما الصوت الموجود في اللوح المحفوظ فهو ايضا مختص بغير المكلفين من الامة وعلى التقادير لا يشمل الالقاء
الحاضرين ولا غيرهم من الامة وانما النزاع في جهة المدلول فقط **ثم اعلم** انه قد يتمسك في اثبات العموم ببعض الاخبار الاحاد الظنية فهل الظن معتبر في تلك
المسئلة ام لا الحق انها من المسائل الاصولية لانها مما يبحث فيها عن عوارض ادلة الفقه من حيث ابتناء الفقه عليها وههنا كذلك لان الكلام في ان
مراد الشارع من تلك الخطابات من حيث ابتناء المسئلة الفرعية كصلوة الجمعة وعدمه واذا ثبت انها من المسائل الاصولية فان كان الظن فيها الحاصل
من تلك الاخبار او غيرها مستلزما للظن بالحكم الفرعي كوجوب صلوة الجمعة كان الظن فيها حجة من باب الاستلزام والا فلا اذا عرفت تلك المقدمات ففي
اصل المسئلة مقامات **المقام الاول** في شمول الخطاب للمعدومين في مقابل الموجودين وعدمه والحق فيه عدم الشمول للاصلين السليمين عن المعارض
على المعمم الدليل واحتمالات قول المعمم كلها فاسدة واما احتمال تعدد الخطاب وكون الكلام نداء مستمرا فلان مخاطبة الساامع مخاطب باختيار الجهة
الشخص **ففيه** ان خطاب الله سبحانه انما هو صادر من الغير بايجاده تعالى اياه في الصوت والموت بالاختيار لا يصدق على كلامه انه خطاب الله تعالى واما احتمال
الكلام النفسي فبطلانه اولا لبطلان القديم ما سواه تعالى وثانيا لبطلان قدم الطلب بحاله لكونه امرا اضافيا محتاجا في التحقق الى المنتسبين الطالب
والمطلوب منه والاخر في القديم كان منتفيا فلا يتصور تحقق الطلب في القديم وثالثا لانه وان سلمنا امكان قدم الطلب لكنه يمتنع للعلم بفقد المطلوب
من الخطابات وهو الفهم والاتيان بالمقصود بل هو تكليف بما لا يطاق **فان قلت** الطلب وان كان قديما لكن التعلق حادث **قلنا** المراد من قدم
وحدوث التعلق ان كان ان الطلب تعليقي فهو صحيح لكن مرجعه الى عدم تحقق الطلب في القديم وان كان ان المطلوب تعليقي وان كان الطلب تنجيزيا ففيه انه غير
ماذكرنا من انه يمتنع ومحال لبطلان تحقق طلب الذي هو امر ضمني تنجيزا في القديم ورابعا لان محل النزاع هو الخطاب اللفظي لا النفسي ولا مانع من
عموم الخطاب النفسي واختصاص الخطاب اللفظي بغير المعدوم وخامسا لانا سلمنا عدم وجود الدليل على بطلان القديم لكن لا دليل ايضا على صحته فيصير
مشكوكا فيندفع بالاصل ويمكن رد الجواب الثاني والثالث بان شرط تحقق الطلب انما هو تحقق المطلوب منه حضورا علميا ام احتمالا او لا بشرط التحقق
الخارجي الا ترى ان الشخص يوصي الى اعقابه ان يفعلوا كذا في كل سنة بطنا بعد بطن فانه يتحقق الطلب تنجيزا وان كان المطلوب معلقا كالامر
بالحج عند الاستطاعة وتوهم كون الطلب تعليقيا اي يكون وجود الطلب معلقا على وجود المطلوب منه فاسد اذ الشخص بعد موته كيف يحصل
الطلب فالطلب صار موجودا قطعا وليس وجوده معلقا على شيء فظهر انه يصح فيه حضور المطلوب ولو احتمالا واما احتمال كون الخطابات اللفظية شاملة
للمعدومين فهو محتمل وجوها **الاول** ان يكون الالقاء مختصا بالحاضر ونحوهم من النبي وغيره ويكون المعدوم داخلا في المدلول لا في الالقاء ويصير ذلك
من باب التغليب كقولك انت وزيد تفعلان كذا فان معناه انت تفعل كذا وزيد يفعل كذا فكلاهما داخلان في المدلول لكن الخطاب مختص بغير زيد ومعنى
العبارتين واحد لبا وحصل مجرد تغيير في اللفظ ولا ريب في ان ذلك مجاز لا يصار اليه الا بدليل مضافا الى الاصلين السابقين **الثاني** ان يكون كل
من الالقاء والمدلول متوجها الى الحاضر والمعدوم والغائب لكن الغرض تبليغ السامع لغيره وهو مخالف ايضا للاصلين **الثالث** هو الثاني لكن
الغرض ليس التبليغ بل الالقاء اليهما بارادة سماع كل من الحاضر والمعدوم بلا واسطة وفهمهما اياه ولا ريب في ان ذلك قبيح عقلا ومخالف للاصلين
ايضا وان كان هو وسابقه حقيقة لا مجازا واما احتمال كونه من باب المكاتيب والمراسيل ففيه اولا للقطع بعدم كونه من هذا الباب اذ المراسيل لا ترسل
الى المعدومين بل الى الغائبين وثانيا لانا سلمنا عدم الدليل على عدم كونه من هذا الباب لكن لا دليل ايضا على كونه من هذا الباب فيرجع الى الاصلين واما

احتمال

وقد يتمسك للخصم بوجوه كلها مدخولة مثل استدلال العلماء بتلك الخطابات في الاعصار والامصار وانه لو اختص بالحاضر لزم على الشارع اعلام المعدوم بذلك والتالي مفقود وان رسول المعدوم والحاضر واحد وان استحباب لبيك بعد قوله تعالى يا ايها الذين امنوا واستحباب لا بشيء من آلائك رب اكذب بعد قوله تعالى فباي آلاء ربكما تكذبان شاهد انصرافا

الى الاية الشريفة لينذركم به ومن بلغ نتايج

في خطاب المشافهة

احتمال كونه من باب التاليف المؤلفين فهو كاحتماله كونه من باب الوصية وكلاهما فاسد لعدم الدليل على كونه من هذا الباب فيرجع الى الاصل سلمنا كونه من ذلك الباب لكن تاليف المؤلف قد يكون لشخص خاص او اشخاص مخصوصين فخطابه يرجع الى ذلك الشخص او الاشخاص وان انتفع به شخص آخر خارج ايضا وقد يكون التاليف لعامة الناس ممن يصلح له فبعد تسليم كونه من باب التاليف نقول يحتمل كونه من القسم الاول فلا يفيد شيئا واما احتمال الاشتراك فيظهر فيتعلم توجهه الى لفظية النزاع فلا وجه له فظهر بطلان شمول الخطابات للمعدومين باحتمالاته **احتج** الخصم بوجوه منها ان علماء الاعصار الاعصار لا يزالون يستدلون بتلك الخطابات من دون تمسك بقاعدة الاشتراك فهذا دليل ان بناءهم على عموم الخطاب **وفيه اولا** النقض بانهم يستدلون ايضا بالخطابات اللفظية الكتابية وبخطابات السنة مفردا وجمعا مع انك عرفت خروجها عن النزاع وان بناءهم فيها على الاختصاص **وثانيا** الحل بان قاعدة الاشتراك من المسلمات والمقدمات المطوية في كلماتهم ولذا لا يصرحون بها بعد كل استدلال **وثالثا** ان مذهب هؤلاء المستدلين من الامامية اكثرهم على الاختصاص فكيف يجعل استدلالهم دليلا على العموم نعم لو تمسك الخصم باستدلال العامة لم يتوجه اليه الايراد الاخير ومنها انه على الاختصاص يلزم على الشارع اعلام المعدومين بذلك لانه التالي مفقود فالمقدم مثله **وفيه اولا** القلب بانه لو كان الخطاب عاما لزم على الشارع اعلامهم بذلك ايضا لان اللفظ ليس حقيقة في خصوص الاستغراق كما صرح به في باب التعميم بظاهر اللفظ والتالي مفقود **وثانيا** ان الاعلام وبيان حكمهم عليهم حاصل لادلة الاشتراك ومنها ان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالوفاق ولا معنى للرسالة الا بتبليغ الخطاب **وفيه** انه ان اراد من الرسول من يلزم عليه تبليغ احكام المرسل شفاها بلا واسطة فالصغرى ممنوعة وهي كون رسول المعدوم رسول الحاضر اذ ليس الرسول حقيقة لغوية ولا شرعية في ذلك وان اراد منه من يلزم عليه مطلق التبليغ ولو بواسطة فالصغرى مسلمة لكن لا معنى لقوله انه لا معنى للرسالة الا بتبليغ الخطاب ومنها ما ورد من استحباب التلبية بعد قوله يا ايها الذين امنوا ولولا الاندراج تحت الخطاب لم يكن لذلك معنى لانه جواب عن النداء والخطاب **وفيه اولا** ان لبيك موضوع لغة للجواب عن النداء بعد سماعه بلا فاصلة عرفية مع سماع المنادى بذلك فلو سمع نداء احد اياه مع علمه بعد سماعه جواب لبيك منه فكذا لو سمع النداء ثم اجاب عن النداء بعد يوم او يومين او ايام فانه ايضا مستهجن منه من حيث موارد الاستعمال والوضع لكن يكون مجازا وباطلا وفيما نحن فيه نقول الامر من هذا الباب لحصول النداء قبل ذلك فكيف يكون الجواب بلبيك صحيحا فالوضع اللغوي يقتضي بان لبيك هنا ليس للجواب والاندراج تحت الاندراج **وثانيا** ان استحباب هذا الجواب لوجوده بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي مع القطع بان هذا الخطاب لا يتوجه الى المعدوم الفاقد لادراك الخدمة النبوية لفقد الخطاب بالنسبة اليه ومع ذلك يكون لبيك مستحبا لنا فذلك كاشف عن ان الجواب بلبيك ليس للاندراج تحت الخطاب الا لم يستحب هنا **وثالثا** ان الاستحباب من حيث هو مع قطع النظر عن القطع بعدم الدلالة كما في الجوابين الاولين لا يقتضي الاندراج بل هو يمكن ان يكون لاظهار الايمان لكنه خلاف الظاهر لان الجواب ظاهر في الاندراج لولا الوجهان الاولان من لوازم الا ان يقال ان الجواب بلبيك لو كان للاندراج تحت الخطاب لكان مستحبا ايضا في مثل يا ايها الناس مع انه ليس مستحبا فيه فهذا دافع لظهور الجواب في الاندراج **ورابعا** ان هذا خبر واحد وهو وان يثبت به المسألة الفرعية كوجوب الجمعة لوروده الظن لكن لا يعتمد في مقام اثبات التعميم الذي هو من المسائل الاصولية ومنها الخبر الوارد باستحباب لا بشيء من آلائك رب اكذب بعد قوله فباي آلاء ربكما تكذبان فانه ظاهر في الاندراج تحت الخطاب **وفيه اولا** القطع بان ذلك ليس للاندراج لان الخطاب مختص بالمكذبين لكون الاستفهام انكاريا كما هو ظاهر الاحتمال لا انه تقريري واذا اختص الخطاب بالمكذبين فيه فالاستحباب اما مختص بغير المكذبين او اعم منهم ومن المكذبين وعلى التقديرين لا يصح كون استحباب الجواب للاندراج في الخطاب لما عرفت من القطع بخروج غير المكذبين عن الخطاب مع وجود الاستحباب بالنسبة اليه قطعا **وثانيا** انا سلمنا عدم القطع بشيء من الطرفين لكن لا استحباب من حيث هو لم يثبت شمول الخطاب كما مر **وثالثا** انه خبر واحد لا يثبت المسألة الاصولية كما مر **ورابعا** ان غاية ما ثبت من ذلك شمول الخطابات في الموارد الخاصة وذلك لا يوجب عموم كل الخطابات ويجيء مثله في الدليل السابق على ذلك الا ان يجاب بالاجماع المركب وبان غرض الخصم السلب الكلي لا الاثبات الايجاب الكلي ومنها النصوص الدالة على نزول بعض الآيات في شان المعدومين كالاية الشريفة كنتم خير امة اخرجت للناس فقد ورد في الحديث انها خير ائمة مع ان الائمة عليهم السلام كانوا حين النزول غير موجودين **وفيه اولا** ان الاية الشريفة يحتمل ان تكون محرفة ويحتمل ان تكون مفسرة بذلك وان تكون مؤولة اي يكون هذا المعنى من البطون وعلى الاولين يتم الدليل وعلى الاخير يخرج عن محل الكلام اذ الكلام ليس في البطون بل نهار مورد الكلام كان في شمول ظواهر الخطابات للمعدومين واذا تعدد الاحتمال بطل الاستدلال **وثانيا** سلمنا احد الاحتمالين الاولين لكن لا نم مع ذلك شمول الخطاب للمعدومين فلعلها خطاب الى علي والحسنين او هم مع النبي صلى الله عليه وآله لكونه اماما لغيره **وثالثا** سلمنا تعلق الخطاب الى كل الائمة عليهم السلام لكن قياس غير الائمة بهم قياس مع الفارق لانهم فاهمون للخطاب قبل قدومهم الى هذا العالم فلا قبح في الخطاب اليهم بخلاف غيرهم ومنها قوله تعالى لينذركم به ومن بلغ وقوله تعالى اوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ وجه الدلالة انه يمكن جعل ومن بلغ معطوفا على كم بان يكون الموصول في محل النصب فيكون المعنى لانذركم وانذر من بلغ مرتبة الوجود واحد التكليف وبلغه القرآن من غيركم بالقرآن فيشمل الانذار بالقرآن غير الموجود في زمن

استدلال الخصم على عموم الخطابات

دليل الثاني للخصم

بازمان كثيرة

دليل الثالث

دليل الرابع

الدليل الخامس

في زمن النبي صلى الله عليه وآله بالقرآن لا يكون الا لشمول لفظ كم في الآية الشريفة لكل المكلفين موجودا ومعدوما فانه لو اختص ضمير كم بالموجود في زمن النبي لزم الاضمار
بعد قوله ومن بلغ وهو خلاف الاصل لا يصار اليه وبدون الاضمار لا يصح المعنى الا ان يكون المراد بكم كل الامة موجودا ومعدوما لكن بطريق
التوزيع بان يكون المنذر للموجود النبي وللمعدومين الائمة ع فالمعنى لانذرنا ومن يأتي من الائمة كل الامة بنحو التوزيع بجميعهم بينذر وجميع الامة
فيكون لاجل قوله من بلغ فيكون هذا الخطاب عاما ويكون سائر الخطابات ايضا عامة لاجل قوله لانذركم فيكون عموم تلك الآية بقوله ومن
بلغ وعموم سائر الآيات بالانذار بالقرآن لمن كونه تلك الآية المقتضي لعموم سائر الخطابات القرآنية فعلى التقديرين من العطف ثبت العموم والجواب
عن طريق العطف بالمنصوب ولان الآية على خلاف الظاهر اذ المراد بكم ان كان هو المجموع لزم التاكيد بالنسبة الى من بلغ من غير الموجودين
في زمن النبي المخاطبين بالخطاب بانذار النبي وهو خلاف الظاهر ان لم نقل انه لغو فسد فلا بد ان يكون المراد بذلك الخطاب غير المعدوم وهذا
اختصاص الخطاب بغير المعدوم وتتم الكلام في غير هذا الخطاب بالاجماع المركب **فان قلت** مقتضى ظاهر كم الاختصاص ومقتضى الانذار العموم في سائر
الخطابات فيحصل التعارض في سائر الخطابات بالكتابة ما عدا تلك الآية بين الظاهرين المذكورين بانضمام الاجماع المركب **قلنا** ظهور كم في الاختصاص اقوى
من ظهور الانذار في العموم فيقدم هذا الظاهر ويكون الآية الشريفة على خلاف الظاهر وثانيا ان الانذار كما يكون بطريق شمول الخطاب كذا يكون بطريق
عدم الشمول ايضا لكفاية الاشتراك في الحكم فان اعلام منه بالاشتراك للمعدوم مع الحاضر في الحكم بالاعلام جلية ظاهرة كاف في انذار الكل وان اختص
الخطاب بالبعض فان الانذار ظاهر في احد الامرين اما الانذار بلا واسطة او بواسطة جلية وثالثا ان المراد بانذار النبي كل الامة بالقرآن اما انذار
كل واحد من الامة بكل آية من القرآن فهو فاسد لان من الآيات ما ليس للانذار كالقصص والاحكام ورموز اوايل السور ومنها ما هو للانذار طائفة خاصة
كالآية الشريفة يا نساء النبي واما انذار كل الامة بجميع الآيات ايضا لكن بطريق التوزيع بان يكون انذار الجميع اما بطريق شمول الآية الشريفة للجميع
او اختصاص بعضها ببعض الطوائف فانه لو انذر كل واحد من الامة بجميع الآيات ايضا لكن بطريق التوزيع بان يكون انذار الجميع اما بطريق شمول الآية
او اختصاص بعضها ببعض الطوائف فانه لو انذر كل واحد من الامة بجميع القرآن لصدق انذار الكل بجميع القرآن وان كان كل آية في شان طائفة فالآيات
موزعة على الطوائف فهو ايضا لورود الايراد الاول في الاحتمال السابق هنا ايضا واما انذار مجموع الامة بمجموع القرآن بان يحصل صدق
انذار مجموع الامة او جميعهم بالقرآن فهو صحيح لكن لا يلزم منه عموم الخطابات الشفاهية التي هي محل النزاع اذ يكفي في صدق ذلك الكلام شمول
قوله الا لعنة الله على القوم الظالمين ونحوها من الآيات الغير المشتملة على الخطاب لجميع الامة واما انذار جميع الامة بكل آية من القرآن لكن غيرها
اخرجه الدليل عن كونه انذارا لجميع الامة فهو ايضا صحيح مثبت لمطلوب الخصم ولا يرد عليه النقض بما ليس للانذار الكل بل لانذار طائفة خاصة لكنه مستلزم
لتخصيص الاكثر ولا اقل ان الوجه الصحيح غير منحصر فيه فان الاحتمال السابق على ذلك ايضا صحيح فيتردد الامر بينه وبين غيره من الوجوه الصحيحة ولا مرجح
لذلك ان لم نقل بان مقتضى ظاهر اللفظ وفهم العرف هو الاحتمال الثالث كما هو الاظهر فيصير الآية مجملة وتسقط الدلالة فتامل **والجواب** عن العطف بالمرفوع
اولا بانه خلاف الظاهر لان الظاهر العطف على المنصوب وثانيا ان هذا اثبات لعموم خطاب الكتاب بنفس الكتاب هو دور مصادف لان عموم سائر الخطابات
موقوف على عموم هذا الخطاب الكتابي وعموم هذا موقوف على عموم سائر الخطابات وان كان موقوفا على غيرها فينقل الكلام اليه فان كان ذلك الغير ايضا
عمومه موقوفا على عموم تلك الخطابات او سائر خطابات الكتاب رجع الدور وان كان موقوفا على غيره ننقل الكلام اليه فتسلسل جدا وثالثا ان عموم كم موقوف على
عموم لفظ من في قوله ومن بلغ وهو ممنوع فلعل المراد بعض الائمة الموجودين في زمن النبي بان يكونوا ايضا مكلفين بانذار من انذره النبي دون غيرهم واما
عموم من فغير مسلم لان من شرط افادته العموم كونه متضمنا لمعنى الشرط على ما ذكره جماعة وليس هنا كذلك فتامل ورابعا انا سلمنا عموم كم ولكن غاية ما في
الباب عموم تلك الخطاب واما سائر الخطابات فمن اين لنا الا ان يتمسك بالاجماع المركب من قال بعموم خطاب من الخطابات التي هي محل النزاع قال بالعموم
في الجميع وان لم يلزم على من قال بالخصوص في موضع الخصوص ومنها الآية الشريفة الم ذلك الكتاب لا ريب فيه فان ظاهر التسمية بالكتاب كون القرآن من باب
تاليف المؤلفين **وفيه** مع انها فسرت بان المراد من الكتاب الكتب السماوية السابقة على النبي المنزلة على الانبياء السلف وان كان ذلك بعيدا لان
الظاهر كون الكتاب معهودا موعودا ارساله الى النبي ان تكون الكتاب يمكن بوجوه **الاول** ان يكتب الشخص كتابا من دون سبق لفظ بل يكون
مجرد الكتب **الثاني** ان يقرأ على الآخر ليكتب كالاعمى المصنف فان غرضه من القراءة ح ليس هو الخطاب بل حكاية الالفاظ للمفسر **الثالث**
ان يتلفظ الشخص بتلك الالفاظ وكان غرضه المخاطبة لا الكتابة لكن السامعين كتبوا ايضا كتابا ففي الحقيقة لا يكون ذلك كتابا للمتلفظ
بل للذي جمع الالفاظ فيسمى المجموع ايضا كتابا ولا يخفى ان التسمية بالكتاب في الآية الشريفة ليست من القسم الاول لاتفاق الامامية على حدوث
الالفاظ القرآنية ايجاده تعالى اياها بالاصوات وايضا هو تعالى متكلم بالكلام اللفظي ولاجل ذلك سمي القرآن كلام الله ولا من القسم الثاني اذ لو كان
الغرض مجرد الكتب لما احتيج الى خلق الصوت بل كان يكفي ايجاد الكتب فيكون ايجاد الصوت لغوا ظاهرا فان من يفعل كذا انما هو لاجل عجزه وكتابة الله
من الكتب كالاعمى ونحوه ولا يتصور ذلك في شانه تعالى فالظاهر عدم كونه من القسم الثاني فتعين الاخير فيكون تسميته الله تعالى ذلك بالكتاب مع ان

في اطلاقات الكتاب

وقوله فليبلغ الشاهد الغائب وخصوص النصوص الدالة على نزول بعض الآيات فى شان المعدوم والنصوص الدالة على عموم خطابات الكتاب

نتايج

فى الخطاب الشفاهى

الدليل الرابع للخصم

الصادر هو الخطا ولم يكن الغرض منه الكتاب لاجل علمه تع بانه سيكتب ويبقى ابد الدهر سلمنا عدم معلومية كونه من القسم الاخير غاية ما الباب دورانه بين القسمين الاخيرين وعلى احدهما يكون المدلول خاصا وهو الاخير وعلى الثانى يكون المدلول عاما فيحتمل ان يكون التسمية بالكتاب لاجل هذا ولاجل ذلك فالقدر المتيقن هو شمول الخطاب للموجود فيرجع اليه وهو الاصل الذى مر **فان قلت** الاصل المذكور لا يعارض ظاهر لفظ الكتاب فان ظاهره كون اللفظ الصادر لاجل الكتب ولذا يسمى كتاب الله تع كما فى الاخبار والاضافة تفيد ان غرضه تع انما هو ذلك لا ان غرضه الخطاب وحصل الكتاب بالمقارنة الاتفاقية مع الغير **قلنا** ظ ذلك معارض بظاهر الالفاظ الصادرة قطعا الظاهر فى الخطاب ذاتا رضا فيرجع الى الاصل المذكور ولنا سلمنا كونه من القسم الثانى لنقضاء من بان التاليف المؤلف لكن التاليف قد يكون بشخص او اشخاص خاصة وقد لا يكون لعامة الناس وفى الاول يكون المدلول والخطاب للاشخاص الخاصة فمن اين لك اثبات ان التاليف ليس من هذا القسم ودعوى غلبة كون المؤلفات من القسم الاخير مم فيما اذا كان الغرض الخطاب الى شخص خاص كما فيما نحن فيه وبعض المؤلفات سلمنا الاستقراء لكن المسئلة اصولية لا يعمل فيها بالغلبة فالاحتمال كاف فى بطلان الاستدلال ثم ومنها قوله ع فليبلغ الشاهد الغائب بعد قوله الست اولى منكم من انفسكم قيل قوله بعيد وقعه على من كنت مولاه فهذا على مولاه وجه الدلالة ان خطاكم فى هذا الكلام عام بشهادة قوله فليبلغ الشاهد الغائب **وفيه اولا** ان هذه الرواية المتواترة دلت على لزوم تبليغ ما جرى للشاهد الى الغائب فهو اعم من تعلق الخطاب بكل الامة وثانيا انه هذا لو تم لا يثبت التعميم بالنسبة الى الغائب والمعدوم لا المعدوم الذى هو محل الكلام وثالثا ان هذا يثبت عموم خطاب السنة مع ان السنة تماما وقع الوفاق على اختصاص خطاباتها وايضا محل الكلام انما هو الكتاب لا السنة وليس فى البين اجماع مركب ومنها ما رواه ابن بابويه فى العيون بسنده عن الرضا عن ابيه ان رجلا سئل ابا عبد الله ع ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة فقال ان الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو فى كل زمان جديد وعند كل قوم غض **وفيه** الا انه لا يظهر من ذلك جعل القرآن لكل ناس وزمان من كل جهة فانه يصدق فى جعله لكل ناس جعل قرائته واعجازه وانذاره ومعرفة الاحكام به بالاشتراك ونحو ذلك من الثمرات المترتبة على بقائه ابد الدهر لكل الناس واما جعل خطابه ايضا لكل ناس وزمان فلم يظهر عن ذلك الكلام على انا نقطع بعدم جعل بعض خطاباته من حيث الخطاب لكل ناس كيا ايها الرسول بلغ ويا نساء النبى ع على ان هذا خبر واحد والمسئلة اصولية ومنها ما رواه الكلينى بسنده عن ابى بصير قال قلت لابى عبد الله ع انما انت منذر ولكل قوم هاد الى ان قال يا ابا محمد لو كانت اذا نزلت اية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الاية مات الكتاب لكنه حى يجرى فيمن بقى كما جرى فيمن مضى وفيه ان الجرى اعم من الخطاب والاشتراك فى الحكم مع انه خبر واحد ومنها ما روى فى الصحيح عن ابى جعفر ع قال قال رسول الله ص اوصى الشاهد من امتى والغائب منهم ومن فى اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة ان يصل الرحم وفيه ان هذا انما يدل على صحة الوصية الى المعدوم مع الصغير ونحن لا ننكره انما كلامنا فى خطابات الكتاب لا ننكر جواز ذلك القسم فى الكتاب ايضا لكن لا دليل عليه وثبوت كون هذا الخبر كذلك لا يوجب كون الكتاب ايضا كذلك على انه خبر واحد فقد ظهر ان الحق عدم شمول الخطاب للاصلين الشافعين السليمين عن المعارض **المقام الثانى** فى شمول الخطاب للغائبين وعدمه الحق الشمول لكل الموجودين حين الخطاب كما عليه الاكثر وان كان مقتضى الاصلين الاختصاص بالحاضرين الفاهمين والدليل على الشمول امران **الاول** ان بناء العرف على ذلك فى مثل ما نحن فيه اى فيما ارسل شخص رسولا الى الجماعة وقال له قل لهم ذلك فانهم يفهمون من كلام الرسول الحاكى عن المرسل انه يكون مراد المرسل من ذلك الكلام هو كل من يصلح للدخول فى الخطاب ممن يكون ذلك الشخص مرسلا اليهم فلو امر السلطان احدا من عبيده وقال يا فلان اذهب الى الهند وقل لاهله ان السلطان يامركم باعطاء كل شئ الا من الذهب فحصلوا له فذهب العبد الى بلد من بلاد الهند واتفق ذهابه اليه دون سائر البلاد وقال يا اهل الهند ان السلطان يامركم بكذا فهم يفهمون من قوله يا اهل الهند كل من هو داخل تحت ذلك اللفظ وان كان الالقاء من الرسول مختصا بالجماعة الحاضرين لكن المدلول عندهم عام والحاصل انهم يفهمون عموم الخطاب مدلولا لكل من يصلح دخوله تحت لفظ المرسل الحكى ممن يكون الرسول مرسلا اليهم من قبله بشرط وجود من يصلح الدخول تحت اللفظ وفهمه حين القراءة وان لم يكن حاضرا فكل من هو كذلك يفهمون دخوله تحت الخطاب مدلولا وكل الفاهمين بالنسبة الى الرسول ص فى قوله يا ايها الذين امنوا كذلك فيشمل اللفظ كل من يصلح دخوله تحت هذا اللفظ من الموجودين الفاهمين البالغين **الثانى** انه ان كان الامر كما قلنا فهو المط والا فالمراد بخطاب الله تعالى المختص بالحاضرين فى المجلس اما قراءة النبى ص فهو بديهى الفساد اذ خطاب الله تع انما هى الصوت المخلوق فيه او هو ليس قراءة النبى ص وان كان الاختصاص بمجلس القراءة ح مسلما الا انا نقول باختصاص قراءة النبى ص الالقاء بالحاضرين لكنه ليس بخطاب الله بداهة واما ذلك الصوت فنقول ح المدلول فى كل خطاب اى الجماعة الحاضرين بمجلس قراءة المخلوق بالنسبة الى الخطاب فان خطاب حضر فيه جماعة وحضر فى غيره اخرى اما ان يكون مرادا من اللفظ المخلوق حين الخلق او يكون الارادة حادثة حين قرائته النبى ص بان خلق الله بين الصوت ولم يرد شيئا حتى قرء النبى ص فاراد الحاضرين ولا ريب فى بطلان الاخير ومخالفته للحس والوجدان وعلى الاول اما ان يكون ارادة الجماعة الحاضرين قبل حضورهم لاجل علمه تع بحضور تلك الجماعة فى ذلك الخطاب فارادهم حين خلق الصوت واما ان يكون ارادة تلك الجماعة قبل حضورهم لاجل انه

فى بيان ان الخطابات مختصة بالمشافهين ام تعمهم والغائبين

اصل في التخصيص التخصيص لغة مطلق القصر واصطلاحا قد يعرف بانه قصر العام على بعض ما يتناوله وينتقض عكسا بمثل الدرهم البيض اذا اريد به صنف خاص من الدراهم وبمثل عشرة الا ثلاثة وبمثل ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فتامل ومثل اكرم العلماء الا زيدا ان جعلنا الاسناد بعد الاخراج وبمثل اشتريت الجارية الا نصفها نتايج

في بيان معنى التخصيص لغة

نعم اراد جماعة خاصة اى تلك الجماعة فانه تفوق حضورهم وقت القراءة من باب القضية الاتفاقية واما ان يكون ارادتها ياهم لاجل اعلامهم بحضورهم حين القراءة باعلام النبي صلى الله عليه وسلم وارشادهم حين ارادة القراءة الى تلك الجماعة بحضرته وانت خبير بان كل تلك الاحتمالات تخالف الوجدان السليم فان النبي لو ارسل الى الجماعة لكان ذلك لا لخصوصية فيهم بل هو ربما كان يحتمل انه باجماع الاصحاب السبعة لا لاجل خصوصية في تلك الجماعة بل ربما لم يكن عنده الا على فيقرؤه يا ايها الذين امنوا ونحوه فلا نص هو عموم الخطاب بالنسبة الى كل الموجود **المقصد الثاني** في مباحث التخصيص **ضابطة** التخصيص لغة قصر شيء لشيء فالتخصيص لغة مطلق القصر كما في قولك خصك الله بالكرامة وفي قولهم الوضع تخصيص شيء لشيء واصطلاحا قد يعرف بانه قصر العام على بعض ما يتناوله فالقصر بمنزلة الجنس وانما قلنا بمنزلة الجنس لان الجنس انما يطلق على ما كان من الذاتيات اى من الحقيقة والقصر فعل الشخص وهو من الاعراض كالضحك والمشي ويقيد العام يخرج قصر لم يكن باللفظ او كان ولم يكن باللفظ او كان ولم يكن باللفظ الموضوع للعموم فان العام هو اللفظ الموضوع للعموم وقوله على بعض ما يتناوله انما هو ذكر لمتعلق القصر **وفيه اولا** ان قولنا الدرهم البيض والدينار الصفر اذا اريد بهما صنف خاص من الدراهم والدنانير يكون مخصصا ويكون ذلك تخصيصا مصطلحا مع ان الحد لا يشمله اما خروجه عن الحد فلان لفظ الدرهم والدينار ليسا بموضوعين للعموم واما كونهما تخصيصا مصطلحا فلتبادر القدر المشترك من لفظ التخصيص وهو قصر اللفظ المفيد للعموم بالوضع او بالقرينة على بعض ما يتناوله ولعدم صحة سلب التخصيص عن قصر العام الدال على العموم بغير الوضع ببعض ما يتناوله ولان لفظ التخصيص قد استعمل في القدر المشترك قطعا واطلق على الخصوصيتين جزما وغالب استعماله في القدر المشترك بل لم نر استعماله في خصوص احد الفردين وقد برهن في محله ان المحكم هو الوضع للقدر المشترك للغلبة ولان ذلك اللفظ لا شك في كونه منقولا من اللغة الى المعنى المصطلح فنكون منقولا الى القدر المشترك كان اقرب الى المعنى اللغوي المنقول عنه والنقل الى الاقرب اقرب من النقل الى الابعد وهو خصوص احد الفردين لان النقل الى الاقرب اغلب لان الاتفاق قائم على نفي الواسطة في مثل المثال المذكور بين التخصيص والتقييد والمجاز ولا ريب في ان ذلك ليس مجازا مقابلا للتخصيص وكذلك ليس تقييدا اذ المفروض استعمال لفظ الدرهم في كل درهم وكذا الدينار فتعين كونه تخصيصا فظهر من الوجوه الخمسة كون ذلك تخصيصا مع ان الحد لا يشمله وذلك الوجوه الخمسة اغلبها جارية في النقوض الآتية ايضا في اثبات كونها تخصيصا **وثانيا** ان قولنا هؤلاء الرجال اذا اخرج منه البعض لا يدخل في الحد على مجموع الاقوال فانه لو قلنا بمجازية الرجال في صورة العهد خرج عن التعريف ولو قلنا بانه حقيقة كما هو الحق فان قلنا المراد من قولهم العام هو اللفظ الموضوع للاستغراق الخ هو انه اللفظ الموضوع لاستغراق ما ذكر بحسب ما يقتضيه اللفظ من حيث هو مع قطع النظر عن الضمائم الخارجية يعني ان العام ما وضع للاستغراق بالنسبة الى جميع الجزئيات مثلا بحسب صلاحية اللفظ مفردا مع قطع النظر عن التركيب من الغير فلا يكون هؤلاء الرجال البعض مخصصا اذا اريد منه بعض الرجال المعهودين ولا يكون ذلك تخصيصا وان كان لفظ الرجال موضوعا للمطلق استغراق ما يراد لان المفروض ان لفظ العام ليس اللفظ الموضوع لاستغراق ما يراد مطلقا بل من حيث صلاحية اللفظ من حيث هو وان قلنا ان المراد من قولهم العام الخ هو ما وضع للدلالة على استغراق ما يراد من مدلوله يشمل العموم الوضعي المستفاد من قولنا هؤلاء الرجال على القول بكونه حقيقة كما مر كان ذلك تخصيصا اذا اريد منه بعض المعهودين فعلى الاحتمالين الاولين يخرج المثال المذكور عن الحد على الاخير يدخل مع انه تخصيص في الواقع بل على كل المذاهب فلا يصح التعريف على كل المذاهب بل على مذهب واحد اى احتمال واحد **وثالثا** ان اسماء العدد نحو عشرة اذا اريد منها اقل من مدلولها بان يريد من العشرة تسعة فاما ان يريد ذلك بطريق اخراج البعض بالاستثناء ونحوه او لا بهذا الطريق بل بقرينة خارجية تدل على ان المراد من العشرة التسعة فان كان الاخير فهو مجاز قطعا مقابل للتخصيص من باب تسمية الكل باسم الجزء وان كان الاول فهو تخصيص مع انه لا يصدق عليه الحد لخروجه بلفظ العام **ورابعا** ان الاية الشريفة ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا قد اريد منه من الانسان الطبيعة السارية والاستثناء يكون تخصيصا ولا يشمله الحد والفرق بين هذا ومثل الدينار الصفر انه قد اريد من اللفظ العموم واخرج من الاطلاق وهنا قد اريد طبيعة الانسان لا كل افراده **وخامسا** ان الظاهر من قوله قصر العام على بعض ما يتناوله ان يراد باللفظ بعض مدلوله فيخرج عن الحد على ما هو الظاهر منه اكرم العلماء الا زيدا على قول من يجعل الاسناد بعد الاخراج ويقول ان العام مستعمل في معناه فانه قد اريد من اللفظ جميع ما يتناوله **فالاحسن** جعل الحد بحيث يشمل كل ما اخرج تماما ومن نحو اشتريت الجارية الا نصفها فانه تخصيص والمراد اشتريت جميع اجزاء الجارية الا نصفها فالاولى ان يقال التخصيص قصر ما يراد منه العموم الاستغراقي ولو مع القرينة او بطريق المعتبران على بعض ما يتناوله ليدخل كل ما اخرج **ثم اعلم** انا لو جعلنا التخصيص اعم من قصر العام السرياني كالاية المذكورة لكان النسبة بين الاستثناء المستلزم لكون المستثنى منه عاما ولو بطريق السريان وبين التخصيص عموما وخصوصا مطلقا وهو بعيد لانهم جعلوا النسبة بينهما عموما وخصوصا من وجه وجعلوا الاستثناء مجامعا للتقييد لا مباينا معه **فالاحسن** ادراج العموم السرياني المقصود في التقييد واخراجهما من التعريف بان يقال التخصيص قصر اللفظ الدال على العموم الاستغراقي مطابقة على بعض ما يتناوله سواء كان القصر لفظيا اى جعل اللفظ مقصورا على بعض ما يتناوله ام حكميا كمذهب بعض في دفع التناقض في الاستثناء بجعل اللفظ باقيا على معناه وجعل الاسناد بعد الاخراج وسواء كانت الدلالة على العموم حقيقة ام مجازا

في بيان المراد من العام

فان المعلوم انما هو الاطلاق على الفرد بعينه

الجزء باسم الكل

في بيان النسبة بين الاستثناء والتخصيص

ومرادنا

وبمثل هؤلاء الرجال اذا اخرج منه البعض على بعض الوجوه ويمكن ان يعرف بانه قصر اللفظ الدال على العموم الاستغراقي مطابقة اي لا سريانيا على بعض ما يتناوله قصر الفظيا او حكميا دلالة حقيقية ام مجازية ثم نقله الى المصطلح نقل تعييني لا تعيني لاصالة تأخر الحادث والنقل في مادة التخصيص لا في الهيئات لا لفظ المخصص في احتمال ثم المخصص ان لم يستقل في الدلالة على القصر متصل والا منفصل اصل في منتهى التخصيص في منتهى التخصيص اقوال والاصح جوازه الى الواحد وعن الاكثر لزوم بقاء الاكثر وعنهم ايضا جواز استثناء الاكثر فيلزمهم التناقض وقد يدفع بوجوه ضعيفة

نتايج

في ان نقل التخصيص تعيني

ومنها من المطابقة ان لا يكون بطريق السريان فيدخل في التعريف ما لوحظ فيه جهة العموم والاستغراق من اللفظ سواء كان الاستغراق بحسب صلاحية ذات اللفظ ام كان الغرض استغراقه لجميع صنف خاص من مدلوله الذاتي بانضمام امر خارجي كهؤلاء الرجال فخرج عن التعريف التقييد وما لا يكون تخصيصه في اللفظ كالعموم ويدخل الشرطية الحاوية لانصفها وهؤلاء الرجال اذا اريد بعض المعهودين واهلك الناس الذين هم البيض وعلى عشرة الا ثلثة واكرم العلماء الا زيدا على مذهب الكل وخرج نحو الانسان لفي خسر الا الذين امنوا اما يكون عمومه سريانيا **ثم اعلم** ان نقل التخصيص الى المصطلح تعيني لا تعييني للغلبة ولاصالة تأخر الحادث **فان قلت** الاصل المذكور معارض باصالة عدم القرائن عند الاستعمالات الكثيرة الحاصلة قبل حصول النقل التعييني **قلنا** الاول من الاصلين مزيل للاخر فيقدم عليه على فرض تعارضهما وتساقطهما فالغلبة سليمة عن المعارض ثم لا يخفى ان النقل انما حصل في مادة التخصيص وما هيئتها وما يشتق منه فباقية على حالها اللغوية لكن يتبادر من المشتقات ايضا في الاصطلاح من حيث المادة المعنى المصطلح وان كانت الهيئة بحالها من المعنى اللغوي الاصلي من الدلالة على المضي والاستقبال ونحوهما لكن خصوص لفظ المخصص بالكسر مقتضى المعنى اللغوي فيه هيئة انه يراد به الشخص الذي صدر منه القصر المذكور ولكنه غالبا يراد به الة القصر سبب التخصيص لعله نقل الى هذا المعنى من حيث الهيئة كلفظ المرجح حيث يطلق على المعنيين من فاعل الترجيح والته **ثم اعلم** ان المخصص اما متصل وهو ما لا يستقل في الدلالة على القصر كالشرط المتصل والاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض واما منفصل وهو ما يستقل في ذلك كلا تكرم زيدا بعد قوله اكرم العلماء وكالمخصصات العقلية لغير اللفظية كقوله تعالى خالق كل شيء فان العقل اخرج من عمومه ذاته المقدس وهو مستقل في ذلك ايضا فلو كان شيء غير لفظي دال على القصر لا بالاستقلال بل بانضمام اللفظ فهل مخصص متصل ام منفصل وجهان من ان ظاهر قولهم ان المنفصل ما استقل في الدلالة هو دخول ذلك الذي لا يستقل في المتصل لعدم الواسطة في البين ومن ان ظاهر قولهم المتصل ما لا يستقل في الدلالة الظاهر او الصريح في اللفظ لاجل تمثيلهم بالامثلة المذكورة هو دخول ذلك في المنفصل في بعض المسائل الاتية فلا بد ان يعلم انه متصل ام منفصل والحق انه منفصل فان قولهم بان المنفصل ما يستقل في الدلالة مبني على الغالب لا فتشمه ذلك بالمتصل مستنكر في الاصطلاح فهو منفصل ظاهرا **ضابطة** اختلفوا في منتهى التخصيص فعن الاكثر لزوم بقاء جمع يقرب من مدلول العام والظاهر ان المراد منه ليس كون الباقي زائدا على النصف بل زيادة معتد بها بحيث يكون قريبا من العام ثم في جوازه الى الواحد والى الاثنين والى ثلثة او الى الواحد في غير الجمع العام وفيه الى ثلثة والجواز الى الواحد اذا كان التخصيص بالاستثناء او بدل البعض والى الاثنين اذا كان بمتصل غيرهما من الشرط والصفة والغاية او بمنفصل في محصور قليل واما اذا كان بمنفصل في غير محصور او محصور كثير فكالاكثر او انه يلزم بقاء جمع غير محصور **اقوال** والظاهر ان مراد القول الاخير انما هو فيما كان مدلول الجمع غير محصور والا فظاهر الموافقة للاكثر مقدمتان **المقدمة الاولى** المحكي عن الاكثر هنا لزوم بقاء الاكثر ومنهم في مسألة الاستثناء جواز اخراج الاكثر مع ان الاستثناء اما اخص مطلقا من مطلق التخصيص او اعم منه من وجه فيلزم على التقديرين التناقض بين قولي المشهور فيما كان الاستثناء تخصيصا اي مادة لاجتماعهما فلا بد في رفع التناقض اما القول بان النزاع في هذه المسألة في غير الاستثناء من المخصصات ويأباه وجود القول في هذه المسألة بالتفصيل بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما او توهم ان المفصل قد اخطأ في التفصيل مدفوع بالبعد لعدم اسناد احد هذا المفصل من قبل الجهة الى الخطأ او بان النزاع في بحث الاستثناء التخصيصي بل في الاستثناء التقييدي ويأباه تمسك الاكثر في باب جواز استثناء الاكثر بوقوع الامثلة التي هي استثناء تخصيصي او بان النسبة الى المشهور هنا الى لزوم بقاء الاكثر سهو وغفلة او بان النسبة الى المشهور في بحث الاستثناء الى جواز اخراج الاكثر سهو وغفلة وكلاهما بعيد او بتلفيق المشهور في المسئلتين بجعل كل مشهور سوى الاخر بان يقال في هذه المسألة قول المشهور بلزوم بقاء الاكثر وقول اخر بعدم لزوم بقائه فمن قال هنا بجواز التخصيص الى الاكثر قال به في بحث الاستثناء ايضا وبعض من قال هنا بلزوم بقاء الاكثر من المشهور قال ايضا في بحث الاستثناء بجواز اخراج الاكثر لكن قال بذلك في الاستثناء التقييدي وان كان النزاع في بحث الاستثناء اعم من التقييدي والتخصيصي لكنه لم يبين ذلك ولم يتمسك باستدلال المشهور في بعض الاستثناء ايضا وكذا بعض من المشهور في هذه المسألة قال بجواز اخراج الاكثر في الاستثناء لكن هو قال ببقاء الاكثر فيما نحن فيه في غير الاستثناء مطلقا وان كان النزاع في المسألة اعم من الاستثناء وغيره لكن ذلك القائل المشهور لم يبين ذلك فعلى هذا التوجيه لم يختص حد العنوانين بغير الاخر كما في الاحتمالين الاولين ولا اسندنا السهو الى المشهور ولا الى من نسب القول الى المشهور في المسئلتين لكن فيه بعد لا رتكاب التأويل في المسئلتين بالنسبة الى طائفتين من المشهور القائلين بجواز اخراج الاكثر في الاستثناء واما الا بد من عدم دفع التناقض وابقائه بحاله بجعل المشهور في المقامين كما نسب اليهم وحمل احد قوليهم على السهو والخطاء وهو في غاية البعد لاحسن ان يقال ان ذهاب المشهور الى جواز اخراج الاكثر في بحث الاستثناء واضح من استناجهم واما ذهاب المشهور هنا الى لزوم بقاء الاكثر فغير واضح واسناد بعض اليهم هذا القول معارض بنسبة بعض اخر القول بجواز التخصيص الى الواحد اليهم فتعارض النسبتان واندفع ظهور التناقض **المقدمة الثانية** في تحرير محل النزاع **فاعلم** ان النزاع انما هو في الجواز اللغوي لا العقلي ولا الشرعي التكليفي ولا الوضع والشرع واضح واما تمسكهم في عدم

في اقسام المخصص

في بيان منتهى التخصيص

في تحرير محل النزاع

ثم محل النزاع الجواز اللغوي وفي دخول الاستثناء التخصيصي والعمومات المجازية ومثل الجمع المعهود المخصص والنسخ الذي هو تخصيص في الازمان وفي كلام المجازات وضمائر الجمع ونحوها ومطلق الفاظ العموم اذا قلنا بوضعها للخصوص في محل النزاع وجهان نعم اطلاق العام على الواحد تعظيما ليس من محل النزاع تتاج

في مباحث التخصيص

جواز تخصيص الاكثر بالقبح فليس مرادهم منه القبح العقلي بل القبح والاستنكار العرفي ثم التخصيص اما يقع في الافراد فقط كما يكون للمخصص افراد لا اصناف او في الاصناف فقط كان يكون للمخصص اصناف عدة لا افراد فيكون كل عدد من صنف واما يجتمع في المخصص الافراد والاصناف فح اما ان يكون الباقي اكثر الافراد والاصناف فلا يكون بجوازه محل كلام من المشترطين لبقاء الاكثر بل من الكل واما ان يكون الخارج اكثر الافراد والاصناف فلا يجوز بالاتفاق من المشترطين لبقاء الاكثر واما ان يكون اكثر الافراد خارجا واكثر الاصناف باقيا او بالعكس فهل المعتبر عند المشترطين لبقاء الاكثر بقاؤه في الجملة سواء الافراد ام الاصناف ام اللازم عندهم بقاء الاكثر الافراد لا غير ام اكثر الاصناف لا غير ام بقاء اكثر الافراد ان لوحظ العام افراديا وبقاء اكثر الاصناف ان لوحظ اصنافيا ام اللازم فيما لوحظ فيه العام افراديا بقاء اكثر الافراد فيما لوحظ صنفيا احد الامرين ام العكس وجوه يظهر من قولهم لا بد من بقاء اكثر الافراد ان اللازم عندهم بقاء اكثر الافراد لا الاصناف ويظهر من اضافة الافراد الى العام انه لا بد من ابقائها لوحظ في العام فان لوحظ العموم افراديا فافراد العام هي الجزئيات الحقيقية ولا بد من ابقاء اكثر تلك الافراد وان لوحظ العموم صنفيا فافراد العام حقيقة هي الاصناف فلا بد من بقاء اكثر تلك الافراد التي هي الاصناف فمقتضى الاضافة ان يكون الاكثر تابعا للملاحظة ان صنفيا فصنفيا وان فرديا حقيقيا ففرديا حقيقيا كما ان مقتضى لفظ الافراد من حيث هو هو الاحتمال الثاني فيتعارض الظاهران ولا يحصل من كلامهم شيء لكن يظهر من اجوبة المشترطين لبقاء الاكثر في بحث الاستثناء عن ادلة المجوزين لاخراج الاكثر فيه جواز الاكتفاء باحد الامرين من الكثرة الصنفية والفردية اذا لوحظ العام صنفيا حيث يجيبون عن الايات بذلك التحقيق فيما اذا لوحظ الصنف واما اذا لوحظ فرديا فيما تقطع بلزوم الكثرة الفردية عندهم فتدبر وهل يشترط على مذهب المشترط لبقاء الاكثر العلم به ام يكفي عدم العلم بان الباقي اقل فلو القي نار على جمع لا يعلم عددهم فقتل بعض واحترق الباقون فهل يصح له ان يقول لي احرقت كل هؤلاء الجماعة الا عشرة منهم فقتلوا مع احتمال كون المحترقين اقل ممن قتلوا ام لا يصح الا مع العلم بان المحترق اكثر من الذي قتل وجهان ظاهر قولهم يشترط بقاء الاكثر انه شرط في نفس الامر بحيث لو لم يحصل الصحة ولم يحصل العلم بالصحة فلا يصح من العاقل التفوه الا بعد العلم بالصحة لغة وايضا استدلالهم على لزوم بقاء الاكثر بعدم التشابه بين العام وغير الاكثر وعدم وجود علاقة اخرى يكشف عن ان العلاقة ليست موجودة الا في الاكثر فمتى لم يعلم الاكثرية لم يعلم العلاقة لم يلاحظها والحال ان ملاحظة العلاقة من شرط الاستعمال المجازي والا لم يصح اتفاقا فمقتضى هذين الوجهين لزوم العلم بالكثرة عند اصحاب هذا القول ثم اعلم ان الكثرة اما تحقيقية كقولك اكلت كل رمانة في البستان الا واحدا وفيه عشرون رمانا واما تقديرية كقولك لعبيدك كل من جاء اليوم فاكرمه الا عشرة منهم مع احتمال ان لا يجيء الا خمسة عشر رجلا فيكون الباقي اقل فهل المشترطون للكثرة يكتفون في مثل هذا بالكثرة التقديرية نظرا الى ان مراد المتكلم ان كل من جاء ولو الفا فاكرمه الا عشرة ام لا بد من الكثرة التحقيقية الخارجية وجهان ظاهر كلماتهم الاول ثم اعلم انه قد يطلق العام على فرد واحد من باب التعظيم تشبيها له بجميع افراد العام تنزيلا له منزلة الكل وهذا ليس من التخصيص في شيء وجاز اتفاقا كما في الاية الشريفة انا له لحافظون ثم ان الكل اتفقوا على جواز التقييد بغير الاستثناء الى الواحد وليس كلامنا فيه لكن الاشكال في ان النزاع هنا في التخصيص هل هو اعم من الاستثناء التخصيصي بحث الاستثناء بحث اخر ذكروهم هنا حيث قالوا هل يجوز التخصيص الى الواحد لا شمول النزاع لكل افراد التخصيص ومنه الاستثناء التخصيصي مع ان بعضا منهم لم يعنون الا هذا البحث ولم يعنون بحث الاستثناء لكن جعل كثير والاكثر له عنوانا اخر وجعلها بحثين يقتضي عدم قوله في نزاعنا هذا مع انهم لم يمثلوا هنا تمثيلا مشتملا على التخصيص الاستثنائي واما المفصل بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما فلا عبرة بكلامه فان لفظ خطاء والحاصل ان لكل من الاحتمالين جهة ترجيحا وموجحة فالمسئلة محل اشكال وهل يكون تخصيص الجمع المعهود كاكرم هؤلاء الرجال الا زيدا داخلا في النزاع ام لا مقتضى تعريف من عرف التخصيص بما لا يشمل الجمع المعهود كان خروجه عن محل النزاع لان الظاهر تطابق العنوان مع التعريف وايضا في كلام صاحب المعالم في جوابه عن الاستدلال بالاية الشريفة الذين قال لهم الناس الخ خروجه عن النزاع لانه اجاب بان الناس جمع معهود وخارج عن محل البحث لكن مقتضى تعريف من عرف التخصيص بما يشمل الجمع المعهود دخول ذلك في محل النزاع وكذا مقتضى كلام من لم يعرف التخصيص مع عدم ادراجه في الكلام ما يصرح بخروجه وذلك لان لفظ التخصيص حيث هو قد عرفت ان الحق شموله للجمع المعهود فمن لم يخرجه عن التعريف وعن البحث فكلامه شامل له وقد مر تعريفنا ايضا التخصيص بما يشمله وهل العمومات المجازية كالدر البيض داخلة في النزاع ام لا مقتضى كلام من عرف التخصيص بالاعم ام لم يعرفه اصلا الدخول ومقتضى كلام من عرفه بما لا يشمله كما مر الخروج لكن الحق ان التخصيص اعم من ذلك فيشمله ظواهر العنوانات والمعرف بالاخص غفل عن ذلك وهل النزاع في التخصيص بالاعم من النسخ الذي هو تخصيص في الازمان ام في التخصيص الافرادي فقط مقتضى ظواهر العنوانات الدخول لكن الانصاف انصراف التخصيص في كلماتهم الى ما سوى النسخ فيخرج ثم النسبة بين التخصيص والنسخ عموم من وجه يجتمعان فيما كان نسخا وتخصيصا في الازمان ويفترقان فيما كان تخصيصا في الافراد فقط وفيما كان تقييدا في الازمان بان كان اللفظ الدال على الحكم المنسوخ مطلقا لا عاما ثم بعد الحكم بخروج النسخ عن النزاع فليعلم ان حكم التخصيص فيه متحد مع التخصيص في الافراد في جواز التخصيص الى الواحد وعدمه فان قلت جواز تخصيص الاكثر في النسخ اتفاقي لاتفاقهم على جواز النسخ بعد حضور وقت العمل والعمل ولو مرة فيخرج ح اكثر

في بيان الكثرة التحقيقية والتقديرية

في بيان النسبة بين التخصيص والنسخ

وفي كفايته ببقاء الاكثر تقديرا عند القائلين باشتراط بقاء الاكثر احتمالا الاتي وكذا في اشتراط العلم ببقاء الاكثر ام كفاية عدم العلم بان الباقي اقل ثم يمكن ان يكون مرادهم بقاء الاكثر الافراد

ام الافراد ام هما ام ملاحظة العام في ذلك المقاصد نتايج

في مباحث التخصيص

قلنا الاتفاق على جواز النسخ بعد العمل ولو مرة انما هو من حيث الجواز العقلي وعدمه فانعقدوا فيه على عدم تقبيح العقل لذلك كما لو وقع في مقام اعلام حكم المنسوخ بلفظ مطلق لا عام ثم بعد العمل مرة نسخه فالاتفاق على جواز النسخ بعد العمل مرة لا يلازم الاتفاق على جواز بطريق التخصيص اللفظي وهل النزاع في كل الفاظ العموم المخصصة ام فيما سوى كلمات المجازات والاستفهام الحق الاول لعموم العنوان وادعوى العلامة الاتفاق على جواز التخصيص الى الواحد فيهما كما حكي عنه ظ لا يعارض ظواهر العنوانات ثم انه على فرض تعميم النزاع بالنسبة الى الالفاظ يخرج في المقام قول اخر وهو التفصيل بين كلمات المجازات والاستفهام وغيرهما في الاول بين يجوز دون غيرهما كما نسب الى من ادعى الوفاق على خروج هذه عن محل النزاع ثم انه لا شبهة في خروج الضماير الموضوعة بازاء المفرد والمثنى عن محل النزاع وهل ضماير الجمع الموضوع للمتكلم مع الغير داخلة في النزاع ام لا وتفصيله ان ضمير الجمع قد يطلق ويراد به الواحد ام الاثنان ولا ريب في كون ذلك مجازا وخارجا عن البحث وقد يطلق ويراد به جمع خاص كما لو قال لجماعة حاضرة انتم عصاة فالحق انه ايض ليس تخصيصا بل هو اختصاص بالجمع الحاضر وهو حقيقة لان الضماير موضوعة بالوضع العام لجزئيات مصاديقها وقد يطلق ويراد به ظاهر الجمع ثم يجيء قرينة على اخراج بعض منهم كان يشير بقوله انتم الى العشرة ثم ظهر انه لم يرد واحدا منهم فهو ايض ليس تخصيصا بل تجاهل من باب الاطلاق عشرة واراد تسعة نعم لو اقترن ذلك بقوله الا فلانا لكان مما نحن فيه كالعشرة اذا تعقبها الاستثناء الدال على الارادة الاستقراء فالضماير من حيث هي باسرها خارجة عن محل النزاع وهل النزاع هنا مختص بالقول بكون الفاظ العموم حقايق في العموم فقط ام النزاع يجري على القول بكونه مما يدعي وضعه للعموم موضوعا للخصوص فقط ام مشتركا بينهما بان يكون النزاع على القول بكون اللفظ حقيقة في الخصوص انه حقيقة في كل مرتبة من مراتب الخصوص ام يختص بمرتبة من مراتب الخصوص فظهر من اسند الا انهم من الطرفين هنا اختصاص النزاع بالقول الاول فانهم يتمسكون بعلاقة المشابهة والعموم والخصوص ويتمسك المجوز الى الواحد بان لما اذا خلع عن العموم فكل المراتب الى الواحد مجازات ليس بعضها اولى من بعض ومقتضى اسند الا انهم بقبح اكلت كل رمان في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدا او ثلثة جريان النزاع على كل المذاهب لان المسألة في نفسها لها جهة عقلية اي استقباح لفظي عند العقلاء من اهل اللسان كما ادعاه بعض المستدلين وذلك كما يجري على القول بالوضع للعموم كذا يجري على القول بالوضع للخصوص لكن الحق الاخير ويمكن من جريان السند لا انهم على المذهب الاول فقط فهو مبني على الغالب من المتنازعين هنا لان المشهور على المذهب الاول ولذا اجروا الاستدلال على هذا فافهم ثم على فرض الاختصاص بالقول بالوضع للعموم خاصة هل النزاع مبني على القول بكون العام المخصص مجازا في الباقي ام يعمه والقول بكونه حقيقة فيه وجهان يظهر من بعض اختصاصه على القول بالمجاز بيته في الباحث قال ان الاحسن تاخير هذا النزاع عن النزاع في ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز اذ بعد البناء على المجازية لا بد ان يتنازع في الجواز الى الواحد عدمه اذ على القول بالحقيقة في الباقي لا يتصور هذا النزاع لان اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي وهو العموم سواء اخرج الاقل ام الاكثر وفيه انه على القول بالحقيقة وان لم يكن معنى للنزاع الذي نحن فيه من حيث اللفظ العام المستعمل في معناه الحقيقي لكن لا ريب انه على هذا القول يكون الهيئة التركيبية مجازا لظهورها في اسناد المسند الى جميع ما اريد من لفظ العام وعلى ذلك القول يخرج عن الظاهر ويسند الى بعض ما اريد من اللفظ وهو تجاوز يتنازع في انه هل يجوز الاسناد مجازا الى اي بعض من المراد ام يختص ببعض دون بعض فالحق جريان النزاع على القولين **المقدمة الثالثة** في ثمرة النزاع وهي تظهر في موضوعين **الاول** فيما اذا ورد خبر واحد خصص بالاكثر ولم يكن في العمل به مفسوح بذلك **فنقول** ان مرجع اقوال المسألة الى ثلثة جواز تخصيص الاكثر وعدم جوازه اجتهادا وعلى كل الاقوال لا بد اما ان يكون الخبر منقولا عن المعصوم باللفظ ام بالمعنى ام مشكوك الحال فعلى القول بالجواز يعمل بهذا الخبر في المسألة الفقهية سواء كان منقولا باللفظ او المعنى ام المشكوك الحال الا ان يمنع من العمل بخبر المنقول بالمعنى واما من حيث المسألة اللغوية فاما ان يعمل فيها بالخبر ايض منصبرا لك تابدا لذلك القايل والا كان الخبر ساكتا عن المسألة اللغوية ويعمل بها في الفرعية وعلى القول بعدم الجواز فقامة عمل بالخبر ايض في كل الصور من حيث المسألة الفرعية اذ المقتضي للعمل بالخبر موجود لان الدليل على الحجية انكان الايات او الاجماع المنقول من الشيخ فموجود الوصف فكذلك اما المانع فغير معلوم اذ لم يعلم عندنا هذا القايل بطلان التخصيص الى الواحد بل هو يقول بعدم جوازه لعدم الدليل عليه لا للدليل على عدمه واما من حيث المسألة اللغوية فهل يعمل بالخبر ويكون ذلك دليلا له على الجواز ام لا الحق فيه التفصيل بانه ان علم ان الخبر منقول باللفظ عن المعصوم ان هذا الخبر الواحد لو كان صحيحا في الواقع فعبارته ليس من الراوي بل من المعصوم بان اخبر الراوي بسماع ذلك اللفظ منه فاما ان يعمل هذا القايل بالظن في اللغة فيعمل بهذا الخبر من حيث المسألة اللغوية ايضا والا فلا وان علم ان اللفظ من الراوي وانما نقل الراوي المضمون عن المعصوم باسناد المعنى اليه فاما يعلم ان الراوي من اهل الخبرة واللسان ولا يعلم بذلك على الاخير لا يعمل به في المسألة اللغوية لاحتمال الخطاء الراوي لفظا في تاديه المراد بتلك الالفاظ نعم يعمل به في المسألة الفرعية وعلى الاول اما ان لا يكون بين هذا القايل وبين الناقل واسطة او يكون واسطة ولكن بطريق القطع بان يعلم ان هذا اللفظ صدر منه فيعمل به من حيث المسألة اللغوية ايض سواء قلنا بحجية الظن في المسائل اللغوية ام لا وان كان الواسطة

في بيان ان الضمير هل هي داخلة في محل النزاع ام لا وكذا التثنية

المخصوص

في بيان الثمرة

في بيان اقوال العلماء في تخصيص

في مباحث التخصيص

بينه وبينه بطريق الاحاد ايضا كما ان لو اسطة بينه وبين المعصوم بطريق الاحاد فان قلنا باعتبار الظن في المسئلة اللغوية فيعمل به والا فلا واما في صورة الشك في كون النقل من الراوي بما للفظ ام بالمعنى فان لم يعلم كون الراوي من اهل اللسان والخبرة فلا يعمل بالخبر من حيث المسئلة اللغوية والا فان علمنا بالظن فيها فيعمل بالخبر فيها ايضا كما في المسئلة الفرعية والا فلا واما على القول بعدم الجواز اجتهادا فلا يعمل بهذا الخبر في المسئلة اللغوية في شيء من الصور واما من حيث المسئلة الفرعية فاما ان يعلم اسناد الراوي الخبر الى المعصوم بلفظه فيطرح الخبر للقطع او الظن بكذبه واما ان يعلم ان النقل انما هو بالمعنى فان لم يعمل بالخبر المنقول بالمعنى اصلا او عمل ولكن اشترط كون الناقل بالمعنى خبيرا باللسان فلا يعمل بالخبر ايضا اصلا وان لم يشترط ذلك عمل بالخبر من حيث المسئلة الفرعية واما اذا شك في ان النقل هل هو باللفظ او المعنى فحاله كما لو علم النقل بالمعنى الا ان يقال يحتمل كون الخبر مطروحا لاحتمال كون النقل باللفظ ويحتمل كونه غير مطروح لاحتمال كونه بالمعنى فلا يحصل الظن من هذا الخبر نوعا فلا يعمل به **الثاني** فيما دار الامر بين تخصيص الاكثر وسائر المجازات المخالفة للاصل كما في الاية الشريفة وما نهيكم عنه فانتهوا فاستدل بها بعض بان صيغة لا تفعل للحرمة ورد اولا بانا لا نسلم كون صيغة لا تفعل نهيا وان سلمنا ان نواهي الرسول يجب الانزجار عنها وثانيا بانا وان سلمنا ان لا تفعل نهي لكن قوله انتهوا ماخوذ من الانتهاء وهو من الافتعال ومعناه قبول النهي كما ان الاتعاظ قبول الوعظ والانتهاء لازم المنهي عنه فيراد به ما هو مرادف في الاطاعة وهذا لا يدل على ان النهي للحرمة **وثالثا** بانا سلمنا دلالة قوله فانتهوا لغة على وجوب الانتهاء وترك المنهي عنه تبا ولزوما وكون لا تفعل نهيا لكن الاية الشريفة بظاهرها تخالف الاجماع اذ النهي اي لا تفعل اما مقرون بقرينة ارادة الحرمة او الكراهة او مجرد عن القرينة والاية الشريفة تدل على لزوم ترك ما نهي عنه وان كان مع قرينة ارادة الكراهة وهو مخالف للاجماع فلا بد اما من تخصيص الموصول واخراج اكثر افراد النهي التي هي للكراهة فيلزم تخصيص الاكثر ولا يكفي بقاء الاكثر الاصناف لكون العام في المقام افراديا لا ابدية من بقاء اكثر الافراد على القول بلزوم بقاء الاكثر واما حمل قوله تعالى انتهوا على الندب او على مطلق الطلب واما التصرف في مادة انتهوا وجعل معناه انه لا بد من اتباع النهي كما تعلقان بما فيفعل وان تنزيها فيترك فدار الامر بين احد الاحتمالات الاربعة وعلى الاول يتم الاستدلال دون ما سواه فان قلنا بعدم جواز تخصيص الاكثر طرحنا الاحتمال الاول وان دار الامر بينه وبين ابعد المجازات وان قلنا بالجواز فلا بد من الرجوع الى المرجحات فظهرت الثمرة هنا وكذا تظهر في مثل اوفوا بالعقود فان المراد بالعقد فيه العهد لانه ليس له حقيقة شرعية حتى يحمل عليه فظاهره انه يجب الوفاء بكل عهد وهو خلاف الاجماع فلا بد اما من التخصيص واخراج ما ثبت عدم وجوب الوفاء به عن تحت العام ويعمل فيما شك في لزومه وجوازه من العقود بظاهر الاية لكنه تخصيص الاكثر العهود لان كثيرا من العهود التي لا يجب الوفاء بها غير مذكور في كلام الاصحاب في ابواب الفقه والمعقود من العهود من العقود ايضا جلها من العقود الجائزة واللوازم منها ايضا مشروطة كل واحد بشرائط متعددة فلو انتفى كل من تلك الشرائط انتفى اللزوم فلا يبقى من العهود لازم الا قليل في جنب كثير وهذا تخصيص الاكثر واما حمل العقود على العقود المتعارفة عند المتشرعين فلا يلزم ح تخصيص الاكثر لكنه يسقط الاستدلال بالاية الشريفة على ان الاصل في العقد اللزوم فدار الامر بين احد المحذورين بعد دفع البعد عن النص للاجماع فح من لا يجوز تخصيص الاكثر انتفى عنده الاحتمال الاول ومن يجوزه احتمل عنده كل من الوجهين فيرجع الى المرجحات وان لم يوجد مرجح فالى الاصل لكن الحق على فرض جواز هذا القسم من تخصيص الاكثر انه ارجح من الحمل على العهد لانه وان كان هنا خصوص تخصيص الاكثر الا انه يبقى من افراد العام كثيرة معتد بها مشابهة للعام فيرجح على غيره من المحاذير **فان قلت** ليس في الاية تخصيص الاكثر حتى يصير ثمرة للنزاع اذ اصناف العقود كثيرة منها تحقيقية ومنها تقديرية وعلى فرض ارادة كل الافراد من الجمع المحلى باللام اعم من التحقيقية والتقديرية انما يصح من عبر العالم بالعواقب كما يقول المولى من اهل العرف لعبده كل ما تولد من الرمان في هذا اليوم فابق عشرة منها وبع الزائد عليها ولا يصح ذلك من الحكيم لعلمه بالخارج والواقع نكيف يريد ما سواها يعلم وقوعه من العقود وايضا الشارع انما حصر العقود اللازمة وحكم بالجواز في الباقي ولم يحصر العقود الجائزة حتى يحكم في الباقي باللزوم فيكون افراد العقد برمته داخلة في الباقي بل على هذا داخلة في المخرج

المقدمة الرابعة في تاسيس الاصل فاعلم انه اذا شك في صحة مجاز من المجازات لغة فالاصل الاصيل فيه عدم الصحة اتفاقا لان اللغات توقيفية لا بد من التوقف فيها حتى يثبت الرخصة ثم في انقلاب هذا الاصل كلية بحيث يحكم عند الشك في الجواز بالجواز انقلب في الجملة ام لم ينقلب اصلا اقوال فقيل بانه لم ينقلب اصلا فكلما شك في صحة مجاز وفساده رجع الى الاصل الاصيل حتى يظهر الصحة وهذا هو القايل باشتراط نقل الاحاد في المجازات ومراده انه كما لا يجوز التعدي في الحقايق من لفظ الى لفظ ولا من معنى الا معنى فكذلك في المجاز كما لو ثبت ان الاسد حقيقة في الحيوان المفترس لا يجوز ان يقال ان الغضنفر ايضا حقيقة فيه حتى يثبت ذلك فكذلك لو وصل من الواضع جواز استعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازا للمشابهة فلا يجوز ان يقال يجوز استعمال لفظ الغضنفر المرادف للاسد في الرجل الشجاع مجازا حتى يثبت ذلك كما لو ثبت ان الاسد حقيقة في الحيوان المفترس ولم يجز التعدي الى معنى اخر بان يقال انه حقيقة في الرجل الشجاع ايضا كذلك لو ثبت جواز استعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازا للمشابهة لم يجز ان يقال يجوز استعماله في معنى اخر كالمنقوش في الجدار لشكل الحيوان المفترس للمشابهة حتى يثبت ذلك كما انه لا يتعدى في الحقايق من لفظ الى لفظ اخر

قوله كل ما نهى

في بيان الثمرة

في تاسيس الاصل

اذا جاز

واما الاصل الاصيل فعلة جواز تخصيص الاكثر اذ العلائق المنصورة هنا ثلاث علاقة المشابهة والعموم والخصوص والكل والجزء بناء على كون كلام العام على مراد منها لا يثبت جواز اخراج الاكثر على فرض الشك تتابع

في جواز تخصيص الاكثر

اذ جاز القياس في التعدي فكذلك في المجازات فكما لو رأينا لفظا ثم موضوعا للذات ثبت له المبدء فلا يجوز له الحكم بكون كل ما كان على زنته فاعل موضوعا للذات لله الا بعد الاستقراء بحيث علم من وجدان الغالب ما كان على زنة هذا الوزن بهذا المعنى ان كلما كان على هذا الوزن كان بهذا المعنى فيتعدى بعد ذلك الى جميع ما كان على هذا الوزن كلية فكذلك لا يجوز من مجرد رؤية مجي الماضي بمعنى المضارع مجازا في خصوص مادة كلفظ ابدء ونحوه ان يحكم بجواز الاستعمال كل ماض بمعنى المضارع مجازا الا اذا علم من الاستقراء ترخيص الواضع استعمال كل ماض في المستقبل فيتعدى ح الى جميع ما كان على زنة الماضي فالحاصل ان حال المجازات في لزوم الوصول من الواضع حال الحقايق وليس مراد ذلك القائل من قوله باشتراط نقل الآحاد في المجاز انه لو رأينا استعمال الاسد في زيد الشجاع لما جاز استعماله في عمرو الشجاع ونحو ذلك فانه بين الفساد ولكن هذا القول فاسد بل يتعدى في المجازات من لفظ الى اخر للقطع بان بعضا من المعاني المجازية لم يكن في زمان الواضع موجودا ثم حدث واستعمل اللفظ فيه مجازا فحصل التعدي من معنى الى اخر وكذا ربما يكون اللفظ مستحدثا وموادفا للفظ اخر غير مستحدث فيستعملون ذلك اللفظ المستحدث في ذلك المعنى المجازي الغير المستحدث الذي هو معنى مجازي للفظ السابق فحصل التعدي من لفظ الى اخر والحاصل انا نرى العرب يستعملون الالفاظ العربية السابقة مجازا في المعاني المستحدثة وكذلك حين اللفظ وقبل ان اللفظ كلية بمجرد ما رأينا لفظا استعمل في معنى لعلاقة المشابهة مثلا او غيرها من العلائق نتعدى الى كل معنى ولفظ ويجوز استعمال المجاز بتلك العلاقة حتى يثبت المانع وذلك لاطلاق قول علماء البيان بان العلائق خمسة عشر او اثنى عشر او نحو ذلك في مقام تعدادها يعدون تلك العلائق مطلقا من دون تقييد بقيد فيظهر منه ان نوع العلاقة مهما وجد مصحح للمجاز وهو فاسد اولا لان من شرط حمل المطلق على العموم التواطي وعدم وروده مورد حكم اخر وهم في مقام التعدد في مقام الاهمال والاجمال لا البيان بعد تسليم التواطي وثانيا انا سلمنا ذلك لكن كلامهم على ذلك لا دليل على اعتباره كلما العلماء في امثال المقامات التي مدركها في اليد هو العرف فان استعمال اللفظ الموضوع في غير معناه مجازا انما حصل منه او رخصة في الجملة كل اللغات ولا فرق فيها في المجاز او العلائق كما ان الهيئات ايضا كذلك فيرجع الى العرف نعم لو كان المنقول مما له مدخل في لغة العرب ولم يكن مدركه في اليد كالمواد رجعنا الى اهل الخبرة ومثل ان الاصل نقلب في العلائق المذكورة في الجملة بمعنى انه بعد الاستقراء انقلب الاصل مثلا استقرانا ووجدنا في لغة العرب انهم يستعملون اللفظ الموضوع للجزء في الكل ولكن لا في مطلق جنس هذه العلاقة بل في صنف منه وهو فيما كان التركيب حقيقيا وكان الجزء مما يتقوم به الكل ولم نو بعد الاستقراء استعمالهم في غير ذلك الصنف فنحكم بانقلاب الاصل في مثل ذلك فمتى شك في جواز استعمال ذلك الجزء في الكل نحكم بالجواز للاستقراء لا في كل جزء ولو شككنا في غير مثل ذلك الجزء مما يكون تركيبه اعتباريا او غير متقوم به الكل فنحكم بمقتضى الاصل الاصيل بعدم الجواز وهذا القول فاسد ايضا بل الحق الرجوع الى العرف فان المتبع هو وجود المناسبة المانوسة العرفية فلو وجد الموانسة بين المعنى الحقيقي ومعنى اخر جاز التعدي وان لم يسمع التجوز بالنسبة الى ذلك المعنى من اللغة اصلا ولا يحضر العلاقة المصححة فيما ذكروه بل كل ما كان كذلك جاز التعدي وان لم يوجد فيه شيء من العلائق والسر فيما ذكرناه من جواز التعدي بمجرد وجود المناسبة المانوسة وان لم يحصل الاستقراء في موارد الاستعمال ان بناء العرف على ذلك فلو اراد احد ان يتعلم لسان العرب فسمع الاسد معناه الحيوان المفترس فبمجرد ذلك يتعدى الى المعنى المجازي المانوس من تلك الحقيقة فيستعمل ذلك اللفظ في الرجل الشجاع والشكل المنقوش بل يستعمل ذلك اللفظ بعد معرفة الحقيقة في كل معنى مجازي يكون المراد في ذلك في عرف ذلك المتعلم وذلك للعلم الاجمالي بان اللغات لا اختلاف بالنسبة الى العلائق والاوضاع النوعية والشخصية كما الاختلاف بالنسبة الى هيئة الامر في لغة بمعنى واحد كذا هيئة النهي والمضي وغيرهما واذا كان بناء اهل العرف على التعدي الى المجازات المانوسة بمجرد معرفة الحقيقة وان لم يسمعوا المعنى المجازي لذلك المعنى الحقيقي من دون استقراء من العلائق وعن المجازات في ذلك اللسان فيظهر ان المعتبر هو مجرد وجود الموانسة وعدمه لا الاستقراء في العلائق ونحوه فحصل الفرق بين ما اخترناه وبين ظاهر القول الاخير من وجوه احدها انا لا نقول بلزوم استقراء موارد الاستعمالات في لسان العرب بل يعتبر مجرد الموانسة ولو في غير لسان العرب وثانيها انا نقول بجواز التعدي عند الموانسة وان كان من الموارد الغير المستقرء فيها من تلك العلاقة مثلا كالجزء والكل ولا نقول بجواز التعدي عند عدم الموانسة وان كان المورد من الموارد المستقرء فيها فان كان المراد القول الاخير هو ما ذكرنا فنعم الوفاق نعم لو علم موردا وشك فيه وجود الموانسة والمناسبة وعدم وجودها فان كان من الموارد المستقرء فيها فالاصل الجواز وان كان من غيرها فالاصل الاصيل بحاله لا اصل منقلب في تلك الصورة التي شك في جواز الموانسة وعدم وجودها فيتبع ح موارد الاستقراء كما يقوله هذا القائل والحاصل انه ان علم وجود الموانسة العرفية جاز التعدي والتجوز وان لم يكن من الموارد المستقرء فيها وان علم بعدم وجودها لم يجز التعدي والتجوز وان كان من الموارد المستقرء فيها وان شك في وجود الموانسة وعدمها فالمرجع الى موارد الاستقراء فان كان منها فالاصل الجواز والا فالاصل عدم الجواز اذا ظهر ذلك فنقول فيما نحن فيه اي التخصيص الى الواحد والى غيره ان الاصل الاصيل عدم الجواز كما مر واما ان الاصل هل انقلب في خصوص المقام المفروض فيه وجود الموانسة ام لا فلا بد فيه من ملاحظة ان هذا المورد الذي نحن فيه من الموارد المستقرء فيها في العلائق ام لا فان كان الاول فالاصل الثاني الجواز وان كان الثاني فالاصل الاصيل بحاله لكن الحق ان الاصل الاصيل على فرض الشك باق بحاله وليس هنا سند حجا في الموارد المستقرء فيها الا

ومن معنى الى اخره

فان كان مراد القول الاخير هو ما ذكرنا فنعم الوفاق نعم لو علم مورد...

واما علاقة الكلي والجزئي فلا يتصور هنا اذ العام الاصولي ليس كليا لافراده اذا ظهر ذلك فاعلم ان الدليل على الجواز الوقوع عند العرف في بعض المقامات وفي صورة عدم العلم بقدر المستثنى منه وان استنكار العرف في مقام القبح عقلي لا لفظي مع ان العرف يصححه اذا كان الباقي جماعة غير محصورين عادة فتامل ثم انه على فرض جوازه مرجوح عندي في مقام التعارض غالبا بل لا يكاد يوجد ثمرة بيننا وبين المانعين في الاحكام الشرعية بالنسبة الى التخصيص الى الواحد نتايج

في تخصيص الاكثر

العلائق المتصورة في استعمال العام في الخاص ثلثة علاقة المشابهة وعلاقة العموم والخصوص وعلاقة الجزء والكل بناء على كون دلالة العام على افراده تضمنية واما علاقة الكلي والجزئي فلا يتصور هنا لان العام الاصولي ليس كليا بالنسبة الى افراده فتلك العلائق الثلث كلها موجودة وان كان الباقي اكثر واما اذا خصص الاكثر الى الواحد فعلاقة المشابهة منتفية والاخريان موجودتان لكن علاقة الكل والجزء مبنية على قول سخيف وهو كون الدلالة تضمنية سلمنا صحته لكن القدر المستفاد منه من تلك العلاقة هو ما كان التركيب فيه خارجيا لا اعتباريا كما هنا سلمنا الاعمية من ذلك لكن القدر المتيقن هنا من صحة تلك العلاقة انما هو صورة بقاء الاكثر واما علاقة العموم والخصوص فالقدر المتيقن المستفاد منه ايضا هو ما كان الاكثر فيه باقيا فظهر ان صورة خروج الاكثر التي هي محل الكلام خارجة عن الموارد المستقرأ فيها وقد عرفت ان المرجح هو الاصل الاصيل الذي هو عدم الجواز فظهر ان الاصل في المسئلة عدم الجواز واذا تمهد تلك المقدمات **فاعلم ان** الحق في المسئلة جواز التخصيص الى الواحد لوجوه الاول الوقوع عند اهل العرف في بعض المقامات كمقام السخرية فيقول الشخص في مقام المزاح اكرم كل اهل المجلس ثم يقول الا هذا والا هذا والا ذاك الى ان يبقى واحد او يأتي بالقرينة المنفصلة اي المخصص المنفصل ويعلم المخاطب ان المراد واحد منهم نعم مثل ذلك بدون الداعي مستهجن قبيح واما مع الداعي فلا وعرضنا اثبات الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي لكن ندعي هذا الايجاب الجزئي في مقابل كل من الاقوال فيبطل كلها الا المختار وايضا يقول القائل اكرم العلماء احدهم وهو صحيح غير مستهجن اصلا مع انه تخصيص بغير المنفصل الا ان يقال ان مثل ذلك خارج عن محل الكلام وانه ليس بتخصيص حقيقة ولم يرد هنا القصر وليس مراد الاكثرين من لزوم بقاء الاكثر لزومه في مثل هذا المثال اعني اكرم العلماء احدهم ثم وايضا يقول القائل ان فلانا يسمع كلام الناس ويفعل هكذا اذا قال احد لفلان افعل هكذا او لا يريد بذلك العهد بل ربما يقول ذلك ويريد ذلك الشخص القائل معلوما للمتكلم بل المراد التخصيص ويعضده الاية الشريفة الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم من هذا الباب اذ المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين والقول بان هذا من باب التشبيه خلاف الظاهر لعدم ملاحظة الشبه وتبادره في الانظار من الاية الشريفة بل هو من باب التخصيص وقول صاحب المعالم انه من باب العهد وارادة شخص معين من العام من باب التخصيص ايضا خلاف الظاهر **فان قلت** لا ريب في استهجان تخصيص الاكثر في كثير من الموارد **قلنا** الاستهجان فيما لم يكن فيه داع انما هو الاستهجان النقلي العرفي اذ بعد امكان تادية الكلام بالاخصر يستهجن التطويل عقلا ولذا لا يكون استهجان عند وجود الداعي ولو كان الاستهجان عرفيا لكان موجودا في المقامين **الثاني** انه لو لم يجز تخصيص الاكثر ولزم بقاء الاكثر لما كان ذلك جائزا عند عدم العلم بقدر المستثنى منه واحتمل كون الخارج اكثر لان من شرط التخصيص العلم بوجود العلاقة اي المشابهة ومع عدم العلم بالعدد لا يعلم بوجود العلاقة فلا يعلم بالصحة مع ان اهل العرف يصححون ذلك كما مر في مثال الحرق فيصح عرفا ان يقول احرق كل من في الدار الا عشرة منهم ثم مع احتمال كونهم في الواقع احد عشر فيكون في الواقع الاستثناء تخصيصا الى الواحد فتدبر **الثالث** انا نصحح الاستثناء الى الواحد لغة فيما يكون مستهجنا والدليل عليه ان في موارد الاستهجان انما يستهزءون القائل لاجل ارتكاب خلاف العقل ولذلك ينسبونه الى السفه لا الغلط فذلك كاشف عن الصحة لغة فيه ايضا فتدبر **الرابع** انه لو لم يجز اخراج الاكثر لما صح ذلك فيما كان افراد العام غير محصورة وكان الباقي الاقل جماعة غير محصورين عادة مع انه يصح ح بلا استهجان اصلا كما يقول اعط هذا المال اهل بلد الحسين عليه السلام الا الاغنياء منهم او لا تعط اغنياءهم فالحق ح الجواز الى الواحد للوجوه الثلثة الاول ويزيد بطلان عدم جواز تخصيص الاكثر مطلقا بالوجه الرابع **ثم اعلم** انه بعد ما جوزنا التخصيص الى الواحد لا ثمرة بيننا وبين المانعين في مقام العمل لان ثمرة طرح الخبر عند انحصار طريقه في التخصيص الى الواحد لا تكاد توجد في الاحكام الشرعية واما ثمرة التعارض بينه وبين مجاز اخر فكذلك ايضا اذ لا يوجد مورد كذلك في الشريعة والسر في ذلك عرفت انه موجب لتخصيص الاكثر الى الواحد بمرتبة من الاستهجان وانه لا يصح عقلا الا بعد وجود داع كالسخرية والتمليح ومثل هذا الداعي لا يتصور في كلام الملك العلام ولا في كلام امنائه ع في مقام بيان الاحكام نعم يتصور ذلك عند عدم العلم بافراد العام وذلك ايضا لا يتصور في مقام بيان الاحكام من الشارع وامنائه الكرام **فان قلت** فكيف وقع في كلام الله التخصيص الى الواحد كما مثلت بالاية الشريفة **قلنا** لفظ الناس متعارف فيه ذلك لا مطلق الالفاظ فتدبر والحق عدم تمامية ادلة الجواز الى الواحد بل حال العرف غير معلوم لنا والامثلة المذكورة يمكن تاويلها الى غير التخصيص ومثال السخرية لو تم لتم في المستغرق ايضا فالاصل لفقاهته يقتضي عدم الجواز الى الواحد نعم الرابع من الادلة صحيح حسن لولا انه للتفصيل **ضابطة** في بيان شطر من احكام الاستثناء بالمعنى الاعم الشامل للاستثناء التقييدي **فاعلم** ان المستثنى ان لم يكن اقل من المستثنى منه فهو الاستثناء المستغرق سواء ساوى المستثنى منه كله على عشرة الا عشرة ام زاد منه كله على عشرة الا خمسة عشر وان كان اقل منه فاما ان يكون الخارج مساويا للباقي وزائدا عن الباقي او ناقصا عنه كله على عشرة الا خمسة او الا تسعة او الا ثلثة فظهر ان الاستثناء اما مستغرق واما غير مستغرق فههنا مقامات **المقام الاول** في المستغرق فنقول انهم قالوا الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا ولم يعلم ان محل كلامهم واتفاقهم هل هو عدم الجواز العقلي ام اللغوي فان ظاهر عنوانهم ذلك في مباحث الالفاظ وذكرهم الخلاف في جواز استثناء الاكثر والمساوي بعد دعواهم

في تخصيص العام الى الواحد

في بيان احكام الاستثناء

في تحقيق الاستثناء المستغرق

هذا الورق

اصل في استثناء النصف والاكثر في ان الاستثناء الاعم من التخصيص والتقييد اعلم ان المستثنى ان ساوى المستثنى منه او زاد عليه فالاستثناء مستغرق والا فغير مستغرق قالوا ان المستغرق لغو اتفاقا وهذا يحتمل عدم الجواز عقلا او عدم الصحة لغة والامر سهل واما غيره فاستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا نتايج

في تخصيص الاكثر

في بيان صحة وبطلان استثناء المستغرق

هذا الوفاق هو كون محل الوفاق عدم الصحة اللفظية ولكن ظ قولهم لغو هو القبح العقلي وان امكن ارجاعه ايض الى الغلط اللفظي لا الغلط اللفظي بان يقال ان مرادهم من اللغوية انما هو عدم الفائدة فيه المستلزم للقبح العقلي ويكون ذلك دليلا على عدم الصحة لفظا اذ الواضع بعد كون ذلك لغوا لا يرخص في استعماله ولا يوضع بازائه لفظا لا وضعا شخصيا ولا نوعيا لا حقيقيا ولا مجازيا الا ان ننزل كلامهم على ذلك خلاف الظ بل ظاهره هو القبح العقلي لا غير فيتعارض الظاهران ويصير كلامهم مجملا فلا بد لنا من التكلم في الجواز العقلي وعدمه ثم في اللفظي واعلم ايض ان الاصل الجواز لانكار الكلام في الجواز العقلي وعدمه وعدم الجواز الانكار في الجواز اللفظي وعدمه والوجه فيهما مر مرارا واعلم انهم جعلوا ثمرة كون المستغرق لغوا انه لو قال لزيد علي عشرة دراهم الا عشرة دراهم لزمه العشرة ولا يسمع منه الاستثناء لانه لغو والصحيح هو جملة المستثنى منه فيؤخذ بها ولانه انكار بعد اقرار فلا يسمع وفيه نظر لان حكمهم بلزوم الاخذ بما دل عليه الكلام المشتمل على المستثنى منه مجمل وذلك لان الصادر مثل ذلك الكلام عن المتكلم وجوها منها ان يكون على وجه السخرية والمزاح ومنها ان يكون على وجه اللغو كمن يتكلم لا عن شعور ويتفوه بالهذيان ولا يريد بكلامه معنى فخرج عن الاقرار ولو خبارا راسا ومنها ان يكون قوله الا عشرة رجوعا عن القول الاول وهو له علي عشرة وهذا يتصور على قسمين **الاول** ان يكون الاخير من باب الانكار بعد الاقرار عمدا **والثاني** ان يكون قوله الاول عن سهو واشتباه ثم تذكر في البين ورجع مرادهم من لزوم الاخذ بالمستثنى منه بعد صدور ذلك الكلام ليس في صورة العلم بانه من باب القسم الاول ولا الثاني ولا الاخير ايض ظاهرا فلا يظهر الثمرة في تلك الصور واما في الصورة الثالثة فالامر كما ذكروه الا ان هذا ليس لاجل لغوية الاستثناء المستغرق بل لو فرضنا كون الاستثناء صحيحا لاخذ منه ايض حتى لو قال له علي عشرة الا ثلثة وعلم ان ذلك من القسم الثالث فهو ايض حكمه كحكم المستغرق فظهر ان ذلك ليس من ثمرات اللغوية بل من ثمرات الانكار بعد الاقرار بقي صورتان يحتمل كونهما محل الثمرة **احدهما** ما لو دار الامر بين كون قول الشخص من باب القسم الثاني او الثالث **والاخرى** دوران الامر بين الاخير والثالث اما في الاولى منهما فالحق انه لا دليل على لزوم الاخذ من القائل بمجرد تفوهه بذلك مع احتمال الهذيان او توهم انه خلاف الظاهر المكلف حمل فعل بان الانكار بطريق الانصاف هكذا ايض خلافا للغالب واما في الثانية منهما فاشكال لعدم الدليل على اللزوم ولكن ظ كلامهم في مقام الثمرة انما هو تلك الصورة **والحاصل** ان الثمرة خفية علينا فلنرجع الى اصل المسئلة **فنقول** المحتمل الجواز العقلي في بعض الصور وهو صورة التلميح والمزاح للاصل ولو توقعه من العقلاء واما لغة فالحق ايض الجواز في غير مورد الاستهجان ونحوه وان كان الاصل خلافه وذلك لوجود الموانسة العرفية وعدم الاستنكار بحيث يعدونه خارجا عن اللسان بل هو مانوس عندهم ومن اللسان وعدم الجواز في غير المانوس لعدم الدليل وهل هو على فرض جوازه لغة كما هو الحق حقيقة ام مجاز الحق ان الهيئة مجاز لتبادر كون الخارج اقل من هيئة الاستثناء وتنافر المستغرق فلو سمع من قال الجيد له علي عشرة الا مع عدم سماعه المخرج تبادر الى ذهنه انه شيء من المستثنى منه فعدم التبادر والتنافر دليل المجاز **المقام الثاني** في غير المستغرق فاعلم ان استثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا واختلفوا في الاكثر والمساوي فقيل بلزوم بقاء الاكثر وقيل بجواز اخراج الاكثر وقيل بجواز الاخراج الى النصف وقيل بجواز الاخراج ما لم يصل الى حد الاستهجان وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم منهم واحدا وثمرة النزاع كما في جواز التخصيص للاكثر والاصل الجواز عقلا وعدم الجواز لغة ومحل النزاع هو الجواز اللفظي وفي مطلق الاستثناء الاعم من التقييد لكن الاشكال في ان النزاع هنا هل هو في صحة استثناء الاكثر وعدمها من حيث الاستثناء ومن جهة بحيث لا يكون صحة جهة الاستثناء ملازما لصحة جهة المستثنى منه لو كان عاما فلو قال اكرم العلماء ثم استثنى الاكثر لكان ذلك صحيحا من حيث استعمال اداة الاستثناء والهيئة الاستثنائية في اخراج الاكثر وان كان المستثنى منه المستعمل في اقل افراده غير صحيح لغة لعدم جواز التخصيص للاكثر مثلا ام النزاع في صحة الكلام المشتمل على الاستثناء المذكور وفسادها من حيث بطلان المستثنى منه لغة فان قلنا بان النزاع في جهة الاستثناء من حيث هو فلا تنافر بين قول المشهور هنا وفي بحث جواز التخصيص للاكثر اذ لا تنافي بين صحة الكلام من جهة وبطلانه من اخرى فيكون ذلك وجها اخر في دفع التناقض ولكن ظ كلماتهم الاخير فلا يندفع التناقض من تلك الجهة اذا ظهر لك فهنا مرحلتان الاولى في صحة استثناء الاكثر لغة والثانية في انه على فرض الجواز هل يكون اداة الاستثناء حقيقة ام مجاز **اما الاولى** فالحق فيها الجواز وان اقتضى الاصل عدمه ولا يلزم بقاء الاكثر وذلك للوجوه الاربعة المتقدمة الدالة على جواز تخصيص الاكثر منضما الى انه بعد جواز المستغرق لغة في غير مورد الاستهجان جاز غير المستغرق بالاولوية القطعية والاجماع المركب مضافا الى وقوع ذلك في الكتاب العزيز في قوله تعالى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ولا ريب ان الغاوين اكثر من الباقين اولا فللحس والعيان واما ثانيا فلقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين واما ثالثا فلقوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فالغاوين ان كانوا الاكثر ثبت المطلوب بالاية الاولى وان قل الغاوون اكثر ثبت المطلوب بالاية الاخيرة فلانضمام الايتين يثبت جواز استثناء الاكثر وفيه انه يمكن كونهما متساويين فلا يثبت جواز الاكثر فلا بد من التمسك باحد الوجهين السابقين واما القول بان المراد من العباد اعم من الجن والانس والملائكة ومع ذلك يكون الباقي اكثر او القول بان الاستثناء منقطع لان المراد من العباد في الاية الشريفة هم المخلصون في الواقع والناظر الى الاضافة اليه تعالى الدالة على التشريف الغير المنصوص الا

الكلام في غير المستغرق

في بيان صحة استثناء الاكثر لغة

وفيما عداه خلاف واقوال وآلتمسّح والاصل ما مرّ في المسئلة السابقة وعلى النزاع الجوابي اللفظي لكن في كون النزاع في صحة الكلام او خصوص جهة الاستثناء وبهما تم الحق جواز استثناء
الاكثر لما مرّ بقا مضافا الى وقوعه في الكتاب الكريم ثم في كون اداة الاستثناء حقيقة ام مجازا احتمالان ثم في دفع التناقض الوارد هنا وجوه اربعة اوجهها ارتكاب اسناد بن طامة
دوائي ومنه يظهر دفعه عن سائر اقسام التخصيص نتيجه

في ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

او القول بان الباقي هو الاكثر وان الخارج اكثر في الواقع والخارج وذلك لاجل تشبيه المخلصين بالكل وتنزيلهم منزلة الكل وتنزيل الغاوين منزلة الاقلين والمعدوم فيكون الباقي اكثر ايضا بالنظر الى ملاحظة المتكلم فكلاهما مما لا يصغى اليه لان لكل خلاف الظاهر والظاهر هو المجمع ولا صارف عنه فالحق اذن تجويز التمسك الجواب باتفاق الفقهاء على الزام الواحد على من قال لزيد علي عشرة الا تسعة لا يدل على المطلوب كما هو ظاهر وكذا الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته لا يدل على المطلوب اذ المراد من الحديث ليس جعل الناس صنفين الجائع وغيره وبيان ان من سوى من اطعمته جائع والباقي غير جائع بل المراد انه لا يقدر على الاطعام احد الا انا في الحقيقة فيكون الباقي اكثر واما **المرحلة الثانية** فالحق الحقيقة لوجهين الاول تنصيص اهل اللغة بان الا للاستثناء ولا ريب ان لفظ الاستثناء مطلق الاخراج للتبادر وعدم صحة السلب فلا يصح ان يقال ان اخراج الاكثر ليس باستثناء ولا ريب ان لفظ الاستثناء مطلق بالنسبة الى افراده من استثناء الاكثر والمساوي والاقل ومشكك بالتشكيك البدوي واذن لا يكون معنى قولهم الا للاستثناء الا المطلق الاخراج والقول بانه يحتمل ان يكون مرادهم كونه لبعض افراد الاستثناء فلا يدل قولهم هذا على انه للمطلق الاستثناء كان قولهم هل للاستفهام مثلا لا يدل على انه لمطلق الاستفهام حتى الغريب مع ان لفظ الاستفهام المطلق طلب الفهم اعم من النفسي والغريب فاسد لان نفس لفظ الاستثناء متواطئ بالنسبة الى اقسامه بخلاف لفظ الاستفهام بالنسبة الى الغريب **فان قلت** المتبادر من ادوات الاستثناء اخراج الاقل فلو سمع من وجد الجدار على عشرة الا مع عدم سماع القدر المخرج لتبادر الى ذهنه كون الخارج اقل **قلنا** التبادر اطلاقي **فان قلت** الاصل كونه وضعيا لاصالة عدم القرينة **قلنا** نعم لكن بعد ملاحظة ظاهر كلام اللغوي يحصل التعارض بين اصالة وضعية التبادر وبين ظاهر كلام اللغوي فنقول ح اما ان يكون المقطوع اتحاد العرف واللغة في نفس الامر او يكون المقطوع تخالفهما او يكون الاتحاد والتخالف مشكوكا الاول لزم طرح الاصل لانه فقاهتي وظاهر كلام اللغوي اجتهادي فيؤول الاصل في التبادر الى الاطلاقي ولا يؤول كلام اللغوي الى ارادة بعض موارد الاستثناء اقول **فان قلت** انك تمسكت انما تحكم بطرح اللغة عند وجود المأخذ العرفي فلم هنا تحكم بطرح العرف **قلنا** انه كان طريقة العرف معلومة بطريق الاجتهاد اخذنا بها ان ثبت اتحاد العرف واللغة وان لم يثبت الاتحاد حكمنا باخذها وطرحنا اصالة عدم النقل فنحكم بان له في اللغة معنى وفي العرف الآن بمعنى غلبة عدم النقل بخصوص الضمائم المقامية بحيث يحصل الظن بالاتحاد فيطرح اللغة ايضا **والحاصل** انه على فرض اجتهادية العرف نحكم باخذ مطلقا اما مع طرح اللغة كما لو كان الاتحاد مقطوعا ام مظنونا بملاحظة اصالة عدم النقل في خصوص المورد واما مع اخذ اللغة ايضا كما لو قطعنا بالاختلاف وشككنا فيه مع عدم الظن بالاتحاد واما اذا كان العرف فقاهتيا كما هنا حيث ثبت الوضع في العرف بالاصل فيقدم اللغة ثم وانما الثاني فيرتفع التعارض بينهما ونعمل بالامرين ونحكم بان معنا اللغوي مطلق الاخراج والعرفي الاخراج الخاص للتبادر بضميمة اصالة الوضعية وانما الثالث فهو مشكل لان مقتضى كلام اللغوي حمل التبادر على الاطلاقي ومقتضى اصالة الوضعية حمل كلام اللغوي على بعض صور الاستثناء ومقتضى اصالة اتحاد العرف واللغة حمله رامي لنقل التوجيه احد لطرفين اما الاصل الاول واما اللغة لكن الحق ان شيئا من اصل الاتحاد واصل الوضعية لا يكافؤان ظاهر كلام اللغوي فيؤخذ به فيحكم بان معنى اللغوي مطلق الاخراج وح لابد من ترجيح احد الاصلين اما العمل على وضعية التبادر والحكم باختلاف العرف واللغة وطرح اصالة الاتحاد واما طرح اصالة الوضعية والحكم بالاتحاد بان التبادر اطلاقي ولا يخفى ان الارجح هو اصل الاتحاد لان النقل اقل من التبادر الاطلاقي ولان ارتكاب النقل مستلزم لارتكاب خلاف اصلين احدهما رفع المؤانسة السابقة والاخر حصول المؤانسة اللاحقة فيقدم اصل الاتحاد باطلاقية التبادر ويحكم **والثاني** من الوجهين تبادر مطلق الاخراج عند التخلية التامة وعدم وجود المنافرة في اخراج الاكثر كعدمها في الاطلاق الا انا على ذي الرأسين فالحق جواز استثناء الاكثر حقيقة وليس للخصم ما يعول عليه الا الاصل الذي لا يعارض الدليل الاجتهادي ولا الاستبعاد فان اريد به الاستبعاد العقلي فسلم في بعض الموارد ولا يضر بالجواز اللغوي وان اريد به الاستبعاد اللغوي فممنوع واسانيده في المقام فانه من مطارح الافهام **ضابطة** هل العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز وتنقيح البحث برسم مقدمات **المقدمة** الاولى في بيان امور **الاول** في ان توقف دلالة اللفظ على معناه الحقيقي على فقد القرينة كدلالة الاسد على الحيوان المفترس هل هو لاجل كون عدم القرينة جزء الدال على المعنى الحقيقي بمعنى انه جزء المقتضي بان يكون اللفظ مع ملاحظة عدم القرينة دالا على معناه الحقيقي بمعنى انه جزء المقتضي للدلالة كاشفه عن الارادة او لاجل كون عدم القرينة شرطا بان يكون المقتضي للدلالة هو المركب من اللفظ وعدم القرينة ومقتضى الثاني ان يكون المقتضي هو اللفظ فقط لكن لا مستقلا بل بشرط ملاحظة ان القرينة مفقودة فيكون المقتضي اللفظ المشروط بنحو دخول التقييد وخروج القيد ويحصل المعنى الذي منه بعد ملاحظة عدم القرينة ومقتضى الثالث كون المقتضي هو حاق اللفظ من دون احتياج الى ملاحظة شيء بحيث لولا ابتلاؤه بالقرينة كان يرمى لكان بين اللفظ والقرينة معارضة ومناقضة بان اقتضى الحمل على الحقيقة والقرينة الحمل على المجاز واما في الاحتمالين الاولين فلا يحصل التعارض والتدافع عند مجيء القرينة عن المجاز لعدم وجود المقتضي للحقيقة ح حتى يصير معارضا مع القرينة اذ المفروض توقف المقتضي حصولا جزءا ام شرطا على عدم القرينة وملاحظته فحيث وجد القرينة لم يتحقق المقتضي للحقيقة حتى يعارض مع غيره وعلى الاخير وذلك لحصول التعارض

والتناقض

في ان استثناء الاكثر حقيقة

في التعارض بين اصالة التبادر وظاهر كلام اللغوي

في التعارض بين اصالة العرف والغاء اصالة التبادر

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز

في ان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هل هي مشروطة بعدم القرينة ام لا

اللفظ

والعرف الظاهر في الخارج في الواقع تعم الامر المقطوع

اصل في كون العام المخصص حقيقة او مجازا في كون العام المخصص حقيقة مطلقا ام في جهة شموله خاصة ام في المخصص الغير المستقل خاصة ام في اللفظي خاصة ام ان خص بشرط او استثنا اذا كان الباقي غير محصور ام مجازا مطلقا اقوال

نتايج

في ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

والتناقض عند وجود القرينة وقد عرفت ان ذلك من لوازم الاخير فانه عند التعمق في العرف يجد التعارض بين ظاهر اللفظ وقرينة المجاز فقد يرجح بعد التعارض جانب المجاز لكونه اصرح كما في اسد يرمي وقد يرجح جانب الحقيقة وقد لا يرجح شيء من الطرفين كالمجاز المشهور على القول بالتوقف مضافا الى انهم يسمون قرائن المجازات بالصارفة وذلك كاشف عن انهما مانعة مضافا الى انهم اتفقوا على دفع التناقض في باب الاستثناء وذلك لا يكون الا اذا كان الاستثناء مانعا ثم انه قد يقال ان ثمرة كون عدم القرينة جزءا ام شرطا ام وجودها مانعا تظهر في صورة الشك في وجود القرينة فان قلنا بان عدمها جزء او شرط صار الشك في القرينة شكا في وجود المقتضي فلا يمكن الحكم بارادة الحقيقة لان الاصل عدم وجود المقتضي واما اذا كان وجودها مانعا فالشك في وجودها يصير شكا في وجود المانع بعد القطع بوجود المقتضي فيبقى الاصل عدم وجود المانع فيحكم بالحقيقة لوجود المقتضي بالفرض وفقد المانع بالاصل وفيه نظر اذ الشك في القرينة اما بطريق الشك في حدوث القرينة او بطريق الشك في كون الشيء الحادث قرينة وعلى التقديرين لا ثمرة في البين اما في الاول من الاحتمالين اي الشك في حدوث القرينة فلجريان اصالة العدم فيه سواء كان عدم القرينة جزءا ام شرطا ام وجودها مانعا اما على كونها مانعة فلما اعترف به القائل واما على كون عدمها جزءا ام شرطا فلان الاصل ح وجود المقتضي اي عدم القرينة فان المقتضي ح امر عدمي والاصل بقاء العدم وليس وجوديا حتى يبقى الاصل عدم وجود المقتضي بل وجود المقتضي ح مطابق للاصل فان جزء المقتضي او شرطه امر عدمي والاصل وجود اي تحقق العدم فيجري اصالة عدم القرينة سواء كانت القرينة مانعة ام عدمها جزءا ام شرطا فعلى جميع الاحتمالات يحكم بفقد القرينة للاصل ويحكم بالحقيقة اما لان الاصل فقد المانع او لان الاصل وجود المقتضي في خصوص المقام واما في الثاني من الاحتمالين اي لان الشك في الحادث الشك في كون الحادث قرينة فلا يجري الاصل على شيء من الاحتمالات فلا ثمرة في البين **فان قلت** الثمرة صحيحة اذ لو شك في حدوث القرينة على فرض كونها مانعة حكم بعدمها للاصل ويحكم بارادة الحقيقة وعلى فرض كون عدمها جزءا للمقتضي ام شرطا يجري الاصل ايضا لكن معارض بمثله وهو اصالة عدم وجود المقتضي فهو اي المقتضي اصالة عدم القرينة تحقق المقتضي والمقتضي اصالة عدم وجود المقتضي لكون وجوده مشكوكا للشك في المقتضي عند تحقق المقتضي والمقتضي معا فتعارض الاصلان فيتوقف ولا يمكن الحكم بالحقيقة بخلاف الفرض الاول فالثمرة موجودة قلنا اولا ان التعارض موجود في المقامين لان الشك في المقتضي كما ينشأ من الشك في وجود المانع فيلزم التوقف على كل الفروض فلا ثمرة وثانيا ان استصحاب عدم القرينة عين بل لا يستصحب عدم المقتضي فيقدم عليه فلا توقف في شيء من الفروض فلا ثمرة

الثاني هل يكون وجود القرينة في المجاز من باب وجود المقتضي للدلالة على المعنى المجازي ام لا فيه وجوه يمكن ان يكون المقتضي للدلالة على المجاز هو لفظ الاسد مثلا في اسد يرمي ويكون عدم القرينة من الموانع ولازم ذلك ان يكون الشخص بمجرد الالتفات الى الاسد ملتفتا الى المعنى المجازي وان لم يكن ملتفتا الى فقد القرينة او وجودها لكن بعد الالتفات الى عدم القرينة يكون ممنوعا من الحمل على المعنى المجازي ويمكن ان يكون المقتضي التام للدلالة على المجاز هو القرينة كيرمي في المثال لكن يكون عدم وجود لفظ الاسد من موانع المجاز ويمكن ان يكون المقتضي للمجاز مركبا من اللفظ والقرينة بان يكون كل منهما جزءا من المقتضي ويمكن عكس ذلك اما الاحتمال الاول فقد ظهر فساده مما مر الامر الاول فان مقتضى ذلك صيرورة المعنى المجازي قرينة حقيقيا وهو خلاف طريقة العرف بخلاف الفرض واما الاحتمال الثاني فكذلك لانهم عرفوا المجاز بانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولازم ذلك ارادة المجاز من الاسد لا من يرمي فكيف يكون مقتضيا للدلالة على المعنى المجازي الدال عليه هو يرمي واما الاحتمال الثالث والرابع والخامس التي دار الامر بينها بعد بطلان الاولين فنقول فيها ان دوران الامر بين تلك الثلثة اما من جهة دوران ارادة معنى المجازي هل هي من اللفظ ام القرينة ام المركب واما من جهة دوران الامر الكاشف عن ارادة المتكلم المعنى المجازي بينها فلا ندري ان الكاشف عن ارادة المجاز من اللفظ هل هو نفس اللفظ ام القرينة ام المركب فان وقع الكلام في الجهة الاولى فالحق فيها ان ارادة المعنى المجازي انما هي من اللفظ للتبادر العرفي ولدلالة تعريف المجاز بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له عليه لان المجاز هنا هو الاسد لا القرينة ولا المركب ويتضح ذلك غاية الوضوح اذا كانت القرينة عقلية وان وقع الكلام في الجهة الثانية فالحق فيها التفصيل بيانه ان المجاز يحتاج اولا الى قرينة صارفة دالة على عدم ارادة المعنى الحقيقي ثم يحتاج الى قرينة دالة على ارادة معنى من المعاني المجازية وهي العقل الحاكم بانه بعد عدم ارادة الحقيقة لا بد من ارادة المجاز لئلا يلغو كلام الحكيم ثم بعد حكم العقل اجمالا بارادة معنى مجازي لا بد من قرينة معينة لتشخيص المجاز كما ان العقل عين سنخ المجاز فتلك القرينة المعينة لتشخيص المجاز اما هي وحدة المجاز ونحوها ففي مثل ذلك العام يكون الكاشف عن ارادة المعنى المجازي القرينة حقيقة لا اللفظ ولا المركب واما اذا كانت تلك القرينة مثل الاقربية الى الحقيقة عند تعدد المجاز فالكاشف عن ارادة المجاز ح هو الاقربية بعد ملاحظة اللفظ والمعنى الحقيقي وان هذا اقرب اليه فيكون للفظ ح دخل في الكشف لاجل الحاجة الى ملاحظته زيادة على ملاحظة العلاقة بين الحقيقة والمجاز فالكاشف ح هو المركب فالمقامات مختلفة لكن يبقى الاشكال في انه في مثل قولنا اكرم العلماء الا زيدا الكاشف عن ارادة الباقي بعد اخراج زيد هو اللفظ نفسه لان الاستثناء لا يدل الا على عدم ارادة زيد واما ان الباقي بعد اخراج زيد هو اللفظ نفسه باجمعها مرة دون سائر المراتب فلا بد له على ما قلنا الا زيدا لان اخراج زيد اعم من ارادة جميع الباقي او بعضه فيكون الكاشف عن ارادة جميع الباقي هو نفس اللفظ بفهم العرف وحكم الوجدان ففي مثل اكرم العلماء الا زيدا ولا لنا ان ونحو لان يستفاد نفي زيد من الاستثناء وارادة الباقي من العلماء ونحو الجمل المعلقية كاكرم زيدا ان جاءك بعد تبادل

لان الشك الحادث

المقتضى كما نشأ من الشك في

اي سنخ المجازية

القرينة

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

على عدم ارادة المفهوم فلمعين لارادة المنطوق هو نفس الجملة فانها استفيد منها شيئان المنطوق والمفهوم وبعد ارتفاع احدهما بالقرينة بقي الاخر بلا منافاة
التي كانت ولا بالنسبة الى الباقي ويشهد بما قلنا انه في مثل المقام بان المعارض قد رفع المفهوم وبقي الجزء الاخر سليما عن المعارض فيستند
في بقاء الجزء الاخر الى نفس اللفظ وعدم وجود المعارض بالنسبة اليه بعين ما لو كان هناك دليلان مستقلان رفع المعارض احدهما وسلم الاخر
عنه وهذا كاشف عن ان المعين لارادة البعض الاخر من اول الامر فيما كان دليل واحد ودلالات كالعام المخصص والحمل التعليقية المفيدة للمفهوم او المنطوق
او المخالفة هو نفس تلك الدليل عندهم كما في الدليلين المستقلين **الثالث** من الامور في القرائن المعينة وهي في المشتركات اللفظية فاعلم ان الدال على المعنى
في مثل قولنا عين باكية هو نفس اللفظ والدال على ارادة معنى من معانيه ايضا هو نفس اللفظ فان لفظ العين بمجرده لفظ يدل على كل معانيه ويدل
بالوضع ايضا على ان واحدا منها امر المتكلم لكن المعين لذلك هو قوله باكية فالقرينة انما هي لتعيين شخص المراد مع تلك المعاني المعلومة اجمالا
نعم لو قلنا المشترك في كل معانيه لصار شأن المشتركات شأن العموم ما لكنه خلاف الظاهر فالحق ان التعيين انما هو من القرينة صرفا لا من اللفظ ولا من المركب
الرابع من الامور في القرائن المفهمة فاعلم ان هذه القرينة انما هي في المشتركات المعنوية فان استعمل المطلق واريد منه المعنى الحقيقي اي الطبيعة ولم
يكن الفرد منظورا من اللفظ اصلا ولكن دل قرينة على ان الطبيعة وجدت في ضمن الفرد الفلاني فتلك القرينة تسمى مفهمة ويكون ارادة الفرد
المعين وتعيينه من القرينة ليس الا لا من اللفظ ولا من المركب وكان الدلالة له على سنخ وجود الكلي في ضمن فرد خارجي انما هي ليس من القرينة لا من
اللفظ ففي مثل قولك جاء رجل ليس اللفظ مستعملا الا في الطبيعة وقولنا جاء يدل على تحقق تلك الطبيعة في ضمن جزئي خارجي وبعد ذلك يحتاج
الخارجية قرينة اخرى تعين ذلك الفرد الخارجي فتلك القرينة الخارجة عن مدلول اللفظ تسمى قرينة مفهمة وان استعمل المطلق واريد به خصوص ذلك الفرد
من اللفظ مجازا فهو يصير من باب المجازات ويصير القرينة من الصوارف لكن هنا يصير المعين للفرد والكاشف عنه هو القرينة لا اللفظ ولا المركب كما
لو كان القرينة في المجازات هي الوحدة **المقدمة الثانية** في رفع التناقض الوارد في الاستثناء فان القائل بمجرد قوله له علي عشرة ثبت مجموع
العشرة في ذمته ظاهرا ثم بعد قوله الا ثلثة انكر بعضا من العشرة فاثبات ولا الايجاب الكلي ثم رفعه وهذا تناقض واما وجه تخصيصهم النزاع
في رفع التناقض بمبحث الاستثناء مع ان التناقض الظاهري وارد في جميع المخصصات بل كل المجازات هو ان النزاع في الاستثناء في دفع التناقض
انما هو في ان التناقض والمعاندة بين الاستثناء وارادة الحقيقة من المستثنى منه موجود ام لا فاثبت بعض المعاندة وحكم بمجازية المستثنى منه
وانكرها بعض وحكم بحقيقته وهذا النزاع لا يمكن جريانه في مثل اسد يرمي وبعض ولد الفصيل وكثير الرماد وجري الميزاب ونحوها والحاصل ان النزاع هنا
ليس في ان الاستثناء على فرض المعاندة للحقيقة قابل للصراحة ام لا كما ان النزاع في المجاز المشهور والامر الوارد عقيب الحظر انما هو في ذلك اي في قابلية
الصرف بعد وجود التعاند بين الحقيقة والشهرة او لوقوع عقيب الحظر والنزاع في ان المتعاضدين ايهما اقوى ولكن فيما نحن فيه نفس وجود الصرف
اي التعارض والتعاند مشكوكة ولا نعلم فرض التعارض لا ريب في قابلية الاستثناء للصرف كما في اسد يرمي وكذا ليس النزاع هنا في محل الصرف بعد القطع به
بل النزاع انما هو في سنخ وجود التعاند ولا ريب هذا لا يجري في كل الموارد اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في كيفية رفع التناقض الظاهري
في الاستثناء على اقوال فالقاضي على ان مجموع العشرة الا ثلثة اسم للسبعة فلها اسمان مفرد ومركب فلا تناقض اصلا حتى في الظاهر فانكر التصغير
راسا واكثر المتاخرين ومنهم السكاكي على ان المراد بالعشرة السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والعلامة على ان المراد بالعشرة معناها الحقيقي
ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي فليس الكلام الا اسنادا واحدا واقعيا فلا تناقض وقال بعض ولك ان تريد انه يخرج من
النسبة الى التعدد بان يريد جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه فيها بالاستثناء والاخراج من النسبة فلا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة بالاعتقاد
قصد ادا اذ فلم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصد النسبة لتخرج منه شيئا ثم تفيد الاعتقاد انتهى ومراده ان مثل له علي عشرة الا ثلثة فيه اسناد ظاهري
غير مطابق للاعتقاد وواقعي مطابق للاعتقاد اما الظاهري فهو متعلق بمجموع العشرة بمعنى انه اراد من العشرة معناها الحقيقي واسند اليها الحكم
ظاهرا اي بارادة ظاهرية غير مطابقة للاعتقاد نحو الارادة الحاصلة للمتكلم في الجمل الكذبية وانما فعل ذلك للاخراج منه ثم بعد الاخراج اسند
الحكم الواقعي المطابق للاعتقاد الى الباقي واتى بذلك كاشفا وهو الاستثناء والفرق بين هذا والمشهور انهم يقولون بان العام مجاز وهذا يقول
حقيقة كالعلامة والفرق بينه وبين قول العلامة ان العلامة لا يقول بالاسناد الظاهري بل الاسناد عنده واحد بالنسبة الى الباقي ثم ان
قول المشهور فاسد لانه مستلزم لاحد المحذورين اما الاستخدام واما التسلسل في مثل اشتريت الجارية الا نصفها لان ضمير نصفها ان رجع الى مجموع
الجارية بمعناها الحقيقي لزم الاستخدام لان الضمير حقيقة فيما كان مرادا من المرجع بارادة واقعية ام مجازية وههنا ليس المراد من الجارية معناها
الحقيقي على القول المشهور لا ظاهرا ولا واقعا وتوهم ان الضمير حقيقة فيما يكون المرجع حقيقة فيه فلا يكون في الضمير مخالفة الظاهر مدفوع بان الظاهر
من اكرم العلماء واخلعهم بعد قيام دليل على ان المراد من علماء هو الخاشعون منهم لا غير انما هو رجوع الضمير في قوله واخلعهم الى العلماء الخاشعين
لا الى كل العلماء مع انه لو كان حقيقة فيما كان المرجع حقيقة فيما كان المرجع حقيقة فيه لكان الظاهر رجوعه الى كل العلماء ولبس كذلك فلا استخدام او رده على

المشهور

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

هذا التعليل

المشهور على هذا التقدير وهو مجاز فلا بد ان يكون خلاف الظاهر مع انا لا نرى خلاف الظاهر في اشتريت الجارية الا نصفها بالنسبة الى الضمير وان يرجع
الى ما هو المراد من الجارية بان يكون الاستثناء عن المراد لزم التسلسل لانه اذا كان المراد بالجارية النصف ثم اخرج النصف بقوله الا نصفها والمراد
وهو النصف لكان المراد من الجارية لمن اراد رفع التناقض الربع واذا كان المراد الربع فيكون الاستثناء من الربع اذ المفروض ان الاستثناء من المراد فلا بد من
اخراج نصف المراد وهو الربع فيكون المراد من الجارية الثمن فلا بد من اخراج النصف عنه ليكون الاستثناء من المراد فينبغي نصف الثمن بعد الاخراج
ويكون هو المراد من الجارية فلا بد من الاستثناء منه وهكذا فمذهب المشهور فاسد مع انه مخالف للاصل من وجهين من جهة ذكر الجمل في العام ومن
جهة اداة الاستثناء لان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل واداة الاستثناء للاخراج نص للغو وعلى هذا المذهب لا اخراج حقيقة اذ المفروض ان
المراد من العام اولا هو الباقي ولبعض ظاهره مراد الاظاهر اولا واقعا وحمل كلامهم على ان المراد هو الاخراج الظاهري اي في نظر المخاطب خلاف الظاهر
ومذهب العلامة فاسد لانه مخالف للاصل من وجهين الاول من حيث الهيئة التركيبية لان اكرم العلماء الا زيدا هو تعلق الاسناد اولا ثم
الاخراج لا العكس نعم لو قال العلماء اخرج منهم زيدا واكرم من سواه كان لفظ الاستثناء بعد الاخراج لكنه خارج عن محل الكلام الثاني ان لفظ الا
ح يكون للوصف لا الاخراج فالمعنى ان العشرة الموصوف بخروج الثلثة له على هذا خلاف الظاهر في وضع الا وعلى هذا لا يكون الاستثناء الا اثباتا
نفيا وهو خلاف الحق ومذهب القاضي فاسد لانه ان اراد من كون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة انها كالسبعة في الدلالة بمعنى ان جزء اللفظ لا يدل على
جزء المعنى فهو مع انه بين الفساد بحكم التبادر مخالف للاصل اي قاعدة الوضع الجديد لذلك التركيب وان اراد غيره فلا يكون مرجع قوله الى احد
الاقوال الاخر فكان مرجعه الى المختار نعم الوفاق والا ورد عليه ما ورد على القولين الاخيرين فالحق ان القول الاخير لوجوه الاول ان التبادر
من ذلك التركيب هو ما ذكرنا بحكم الوجدان الثالث انه الموافق للاصل اذ لا مجاز فيه اصلا لا في العام ولا في الاستثناء ولا في الهيئة التركيبية
فان قلت المتبادر من اكرم العلماء هو تعلق الاسناد بالجميع فمع الاظهار مع انك قلت ان الاسناد ظاهري لا واقعي فهو خلاف الظاهر فهو خلاف
الاصل لكونه مجازا **قلنا** وان كان لفظ هو كون الاسناد حقيقيا الا ان خلاف الحقيقي اعني الاسناد المخالف للواقع ليس مجازا الا انه خلاف الظاهر
من فرد الحقيقة ووجه عدم مجازيته انه لو كان ذلك مجازا لزم كون القضايا الكاذبة نحو زيد قائم مجازات مع انها حقايق قطعا فظهر ان كون
الاسناد ظاهريا لا يخرج عن الحقيقة وان كان خلاف الظاهر الا ان خلاف الظاهر الذي ارتكبه القوم من المجازية في احد الثلثة اقوى في عدم الظهور منه
الثالث ان القول بمجازية العام مستلزم اما للاستخدام او التسلسل واما نفيا التناقض بحاله في مثل اشتريت الجارية الا نصفها كما مر
واما على مذهبنا فلا لرجوع ضمير نصفها الى المعنى الحقيقي الذي هو مراد ظاهرا عند المتكلم فلا استخدام وهذا القدر يكفي في حقيقة الضمير لكن هذا
الدليل انما يرد على المشهور فقط **فان قلت** يرد عليك وعلى العلامة ان الاستثناء تخصيص لان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله وانما قد ابقيتما العام
على حقيقته وما قصرتماه على بعض افراده فلا يكون تخصيصا مع انه تخصيص قطعا **قلنا** هذا انما يتم على تعريف المشهور للتخصيص واما على المختار من ان التخصيص قصر العام
او حكم العام على بعض ما يتناوله فلا لان الحكم المطابق للاعتقاد مقصور على بعض الافراد ثم اعلم ان مراد القاضي من قوله ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة
انه كان السبعة تستفاد من ذلك المجموع المركب مع بقاء دلالة الاجزاء بحالها او عدم طريان وضع جديد للمركب فمرجعه الى قول العلامة فان على قوله تستفاد
السبعة من المركب بخلاف قول المشهور فان السبعة عندهم يراد من العام ويكشف عنه الاستثناء وكذا على المختار لان السبعة تحصل من المركب بل من العام
في ضمن ارادة الجميع بالنحو الذي مر واما على مذهب العلامة فيستفاد هذا المعنى اعني قولنا عشرة موصوفة بخروج الثلثة عنها من المركب بطريق يكون الاسناد
بعد الاخراج وان كان مراده طريان الوضع الجديد اما بطريق الاعلام كعبد الله فهو بين الفساد واما بطريق اسماء المركبات لكن مع وضع جديد للمركب كلية باحد الطرق
يستند على وضع الاثناهي للسبعة مثلا الا ان تقول بان الوضع نوعي بان وضع الواضع المركب من الاستثناء والمستثنى منه او من المخرج والمخرج منه وان لم يكن
استثناء لكلية الكل خبر بان الظاهر كون مراد القاضي هو الاول لوضوح فساد الاخير فمحصل الاقوال ثلثة واما الصفة المخصصة نحو اكرم العلماء الخاشعين
فالحق فيه ان العلماء بحكم التبادر هنا مستعمل في الباقي على سبيل العهد وهو مع ذلك حقيقة اما كونه مستعملا في الباقي فللتبادر مضافا الى ان المتبادر في نحو اكرم
العلماء الصالحين اختلاف رجوع الضمير الى الصالحين من العلماء ولا انافر فيه ولو كان العام مستعملا لا في الباقي لكان الظاهر الرجوع الى الجميع لا الاستخدام لانه خلاف
الظاهر فيكون الرجوع الى الباقي على هذا استخداما اما مخالفا للظاهر مع انه ليس خلاف الظاهر فظهر ان المستعمل فيه هو الباقي ولا استخدام **فان قلت** فما تقول في مثل اكرم
بني تميم الطوال واما القصار منهم فلا تكرمهم فان الضمير منهم هنا راجع الى الجميع بالتبادر من غير تنافر فهذا يكشف عن كون المستعمل فيه هو الجميع والا لزم الاستخدام
الذي هو خلاف الظاهر في الرجوع الى الجميع ولا اختلاف ظاهرا في هذا الكلام **قلنا** القرينة هنا على الرجوع الى الجميع موجودة والتنافر لازم والاستخدام ظاهر واما كونه حقيقة
فلما مر اول مبحث العام من ان الجمع المحلى باللام حقيقة في استغراق ما يراد من الكلام كان عهدا خارجيا كاكرم هؤلاء العلماء او ههنا العهد موجود والاستغراق
بالنسبة الى المعهود حاصل فلا مجاز فيه واما الشرط والغاية فليسا من المخصصات حقيقة وان عدوهما منها بل هما من المقيدات لاطلاق الاسناد فلا يبطلهما بالمقام
واما بدل البعض فكالاستثناء في ان المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي بل الامر هنا اظهر نحو اكرم العلماء الا بعضهم واما المنفصل من المخصصات من العقليات والسمعيات فالحق فيها

في بيان بطلان القول المشهور

بطلان مذهب القاضي

في بيان ان العام المخصص بالمنفصل

وفي كون النزاع مختصا بالقائلين بوضع الالفاظ للعموم فقط ام يعمهم والقائلين بالاشتراك او لوضع للخصوص وجوه كاحتمال كون النزاع صغرويا ام كبرويا ام بينهما وكونه فيما عدا الاستثناء او في الاعم منه وفي لفظ العام او في الهيئة التركيبية وتظهر الثمرة في جوازه الى الواحد على الحقيقة وفي حجية العام المخصص ح وفي خصوص المعارضة وفي لكل كلام والاصل يختلف باختلاف محل النزاع والحق في نفس المسئلة الرجوع الى العرف ويختلف فيه المقامات نتايج

الاولى ١٢١ ان المستعمل فيه هو الباقي مجاز التبادر ويكشف عنه المخصص لي بعد الكلام الاول **المقدمة الثالثة** في تحرير محل النزاع وفيه جهات **الاولى** هل النزاع في هذه الضابطة مختص بالقائلين بوضع الالفاظ للعموم فقط ام يعمهم والقائلين بالاشتراك او الحقيقة في الخصوص فقط وجهان اقويهما الاول اذ لا ريب في كون العام حقيقة في الباقي على القولين الاخيرين **الثانية** هل النزاع هنا في حقيقة العام ومجازيته صغروي بمعنى ان نزاعهم في ان المستعمل فيه هو الجميع يكون حقيقة قولا واحدا ام على فرض الصغرى اي كون الاستعمال في الباقي نازعوا في كونه حقيقة ام مجازا وجهان يشهد على الاخير عنواناتهم بمثل قولهم هل العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز كما يشهد ايضا قول المفصل هنا بانه حقيقة في تناوله ومجاز في اقتصاره ويشهد على الاول نزاعهم في الاستثناء في دفع التناقض في ان المستعمل فيه هو الجميع او الباقي فتمسك بعض القائلين بالحقيقة هنا بان العام قد استعمل في معناه الحقيقي وهو الجميع فالحق اذن بان النزاع واقع في الصغرى والكبرى معا **الثالثة** هل النزاع هنا في كل انواع المخصصات ام مختص بغير الاستثناء يشهد على الاول اطلاق العنوانات وقول المفصل بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما ويشهد على الاخير خروج الاستثناء نزاعهم من حيث الصغرى في خصوص الاستثناء في لزوم التناقض فدخوله في النزاع هنا الذي هو عام بالنسبة الى الصغرى والكبرى تكرار للنزاع في الاستثناء من حيث الصغرى مضافا الى ان من جملة الاقوال الاتية قول القاضي ولم يذكروه هنا فلا يكون الاستثناء داخلا هنا ومن جملة الاقوال هنا الحقيقة والمجازية من الجهتين ولم يذكروه ذلك في بحث الاستثناء فلا يكون الاستثناء داخلا هنا لكن الحق دخول الاستثناء في هذا النزاع من حيث الكبرى فقط كما ان النزاع في رفع تناقض الاستثناء من حيث الصغرى فقط تعميما النزاع هنا بالنسبة الى الصغرى والكبرى انما هو في الجملة لا مط فلا يلزم من الدخول تكرار ومن هنا ظهر وجه عدم ذكر قول المفصل من الجهتين في بحث الاستثناء لان هذا التفصيل انما هو في جهة الكبرى والنزاع في بحث الاستثناء انما هو مختص بجهة الصغرى واما عدم تعرضهم قول القاضي هنا فهو لاجل كون مرجع قوله الى قول العلامة المستلزم للقول بالحقيقة في النزاع الصغروي فلا باس بعد ذكر قول القاضي هنا بخصوصه **فان قلت** فلم ذكروه هنالك لا هنا فاما ان يذكروه في المقامين او يتركوه في المقامين والرجوع الى قول العلامة مشترك الورود **قلنا** لما كان قول القاضي عندهم مشتبها فلم يعلموا ان مراده وضع المركب كعبد الله مثلا مراد العلامة فذكروا قوله مع الاشتباه في بحث دفع التناقض لحصول الغرض الاصلي وهو دفع التناقض على كلا الاحتمالين فلا يضر ذكره هنا وجعله قولا مستقلا وتركوه هنا لكون ذكره مشعرا بقول اخر غير سائر الاقوال وهو القول بحقيقة الهيئة التركيبية لا لفظ العام ولم يكن القول بذلك من القاضي يقينيا لهم فتركوا ذكره فالحق عموم النزاع للاستثناء من جهة الصغرى **الجهة الرابعة** هل النزاع هنا في استعمال لفظ العام وكونه حقيقة ام مجازا ام النزاع في حقيقة الهيئة التركيبية ومجازيتها فلا يكون لفظ العام حقيقة ولا مجازا قيل ويظهر من بعض الحقيقة في الهيئة التركيبية والحق كون النزاع في لفظ العام لظاهر العنوانات ولعدم التعرض لذكر قول القاضي هنا **المقدمة الرابعة** ثمرة النزاع تظهر في موارد منها انه لو قلنا بان العام المخصص حقيقة في الباقي كان الاصل صحة تخصيص العام الى الواحد ولو قلنا انه مجاز فيه فالاصل عدم صحته الى ان يقوم عليها دليل **بيانه** انه على الاول يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي فالمقتضي للاستعمال موجود والمانع منه مفقود اذ المانع لو تحقق فانما يمنع عن الحقيقة وهو خلاف الفرض فيكون الاصل الجواز بل الجواز يكون اجتهاديا لما ذكر وعدم تصور ان المانع على هذا الفرض واما على الثاني فان اشترطنا نقل الاحاد واقتصرنا على موارد الاستقراء فالاصل عدم الجواز وان قلنا بكفاية نوع العلاقة وانقلاب الاصل الاولي راسا فالاصل ايضا الجواز كما على القول بالحقيقة لكن بينهما ايضا فرق من وجهين **الاول** لزوم الفحص عن الدليل لو ورد على الاصل على المجازية دون الحقيقة لكون هذا اجتهاديا كما في سائر الحقائق والاصل فقاهيا **الثاني** انه يتصور وجود المانع عن الجواز بناء على المجاز دون الحقيقة لما مر وفيه ان هذا الاثر على اطلاقه اما على قول القاضي فان قلنا ان مراده طريان الوضع الجديد على الهيئة التركيبية للباقي فلان القول في دفع التناقض بان الكل موضوع للباقي لا يستلزم من حيث هو كون كل مركب موضوعا للباقي حتى اذا كان الباقي واحدا وان فرضنا قول القاضي بذلك على الاطلاق لا طلاق كلامه ان قلنا بانصرافه لكن هذا القول لذاته لا يستلزم ذلك واما على قول العلامة او القاضي ان قلنا بان مرجع كلامه الى كلام العلامة فلان القول بالحقيقة في العام لاجل استعماله في معناه الحقيقي انما يرفع المانع عن التخصيص الى الواحد من حيث لفظ العام لكن المانع من جهة اخرى يتصور اذ قد عرفنا انه يلزم عليه المجاز في الهيئة التركيبية وفي اداة الاستثناء فيمكن منع جواز التجوز فيهما بطريق التخصيص الى الواحد فلا يصح القول بترتب الثمرة المذكورة على القول بالحقيقة والمجاز على الاطلاق نعم على المختار من كون الكلام بجميع اجزائه حقيقة من العام والهيئة والاداة يصح ذلك فالحق ان يقال بوجود الثمرة المذكورة بين القول المختار وسائر الاقوال اللهم الا ان تقرر الثمرة المذكورة بين مطلق القول بالحقيقة وبين القول بالمجاز كما ذكروا او لا لرجوع قول القاضي كما مر الى قول العلامة وعلى قول العلامة المقتضي للجواز وهو الحقيقة موجود والمانع المتصور اما المجازية في الهيئة واما المجازية في اداة الاستثناء وهي الاداة واما المجازية فيهما وشيء من المذكورات غير قابل للمنع والمانعية اما المجاز في الهيئة فلمنع كونها موضوعة في مثل ما نحن فيه اي فيما سوى المركبات الاضافية بوضع على حدة للاصل بل الوضع انما هو للمفردات والمركب يفهم فيه بعد التركيب فلا يتصور المجاز في الهيئة اذ لا وضع لها ثم سلمنا المجازية لكن تلك الجهة غير مانعة عن جواز التخصيص الى الواحد بالوفاق ويشهد عليه عدم تمسك احد في منتهى التخصيص بعدم الجواز بتلك الجهة سلمنا عدم الوفاق لكن الدليل القطعي موجود على عدم مانعية ما نحو ذلك للمجاز لو نوعا

في بيان ان النزاع هل هو مختص ... المخصصات ام ...

بعد ذكر القول بالحقيقة

في بيان ثمرة النزاع

في بيان الفرق بين ... النوعين

كبته

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

كثير في الهيئات التركيبية فكثيرا ما يسند الحكم الى شيء ظاهرا ثم يسند الى خلاف لظ كما في بدل الغلط وفي مثل اكرم العلماء الصالحين واكرم العلماء زيد بعد مع انه
لا تجاني تلك الهيئات قطعا ثم واما المجازية في الاعلى مذهب العلامة لجعله اياها توصيفية فالجواب عنه هو الجواب الثاني عن مجازية التركيب واما
على المختار فقد عرفت عدم المجازية اصلا اما في الالا فلانها للاخراج وهيهنا على مذهبنا ايض مستعملة فيه ولو سلمنا مجازيتها في نحو الاخراج الى الواحد فقلنا
بعد مضربيته لما مر من الوفاق واما الهيئة فلما مر ولو سلمنا المجازية فجوابها مر فتحقق ترتب الثمرة بين القول بالحقيقة فيلزم جواز التخصيص الى الواحد وبين
القول بالمجاز فيلزم عدم الجواز الا ان يقوم دليل عليه نعم يشكل تدل على المفصل بين ما اذا بقي الافراد الغير المحصورة فيكون حقيقة في الباقي وبين غيره
فمجاز فانه على هذا القول من الحقيقة لا يتصور لزوم ثمرة التخصيص الى الواحد لانه يقول بالمجازية اذا بقي منحصر نعم ان قلنا بالحقيقة في الباقي مط اذا لم
يستعمل في العام وحتى اذا خصص الى الواحد لتوجه لزوم جواز التخصيص الى الواحد لم يكن كصورة القول بان المستعمل فيه هو الجميع ومنها انه ان قلنا بالحقيقة
لزم القول بحجية العام المخصص في الباقي لكون المعنى الحقيقي وهو الجميع معينا وان قلنا بالمجاز امكن القول بالاجمال لاجل تعدد مراتب المجاز بعد سلخ العام
من معنا الحقيقي كما يشهد به استدلال بعض القائلين بعدم الحجية ويمكن ان يقال الامر بالعكس فنقول بالمجاز بلزوم الحجية لما مر في المقدمة الاولى من
انه بعد صرف القرينة عن ارادة المعنى الحقيقي يكون اقرب لارادة المعنى المجازي وهو تمام الباقي هو نفس اللفظ كما في الجمل التعليقية اذ قام قرينة على
عدم ارادة المفهوم فعلى هذا يكون المجازية ملازمة للظهور والحجية واما على الحقيقة فيمكن الاجمال اما على مذهب من يقول فلتعدد مراتب الحقيقة والامعان
لبعض منها واما على القول القاضي فلاحتمال ان يقول بان المركب اسم للخصوص وان لم يكن تمام الباقي ولا ريب ان مراتب الخصوص متعددة منها تمام الباقي فيكون
مجملا اذا لم يرجع قول القاضي الى قول العلامة واما على قول العلامة فوجه الاجمال ان اللفظ وان استعمل في معنا الحقيقي الواحد لكن لما قبل الاخراج
كان تعلق الحكم الواقعي المطابق للاعتقاد الى الجميع لما قام القرينة على عدم ارادة ذلك اللفظ فيحتمل تعلق الحكم الواقعي الى جميع الباقي والى بعض منه
فيحصل الاجمال وهكذا على مذهبنا فظهر ان الامر بالعكس لكن هذا الا يدفع ترتب الثمرة فالاحسن في مقام ابطال الثمرة ان يقال بالحجية والظهور على
المجازية والحقيقة معا اما على المجازية فلما مر واما على قول العلامة فلانه بعد اخراج البعض يكون الظهور الاولي وهو تعلق الحكم الواقعي الى
الجميع باقيا بحاله بالنسبة الى الباقي فيكون نفس اللفظ ايض معينا لارادة كل الباقي في الحكم المتعلق بالاعتقاد وكذا على مذهبنا ومن مذهب القاضي
يرجع الى مذهب العلامة مع ان ظ كلامه على فرض الوضع الجديد انما هو الوضع لتمام الباقي نعم يشكل على قول من يقول بالحقيقة في الباقي مط اذا بقي غير
محصور وذلك لان مراتب الحقيقة على المذهب الاول فيهما متعددة الى ان يبقى واحد فكذا على الثاني اما لم يصل حد الحصر الا ان يذهب عنهما بان الظ
ان هو تمام الباقي من مراتب الحقيقة ما لم يقم دليل على تعيين بعض المراتب كما انا نقول بحقيقة العام في الاستغراق والعهد ونحمله على الاستغراق الى ان يقوم قرينة
على العهد فالحق الحجية على كل المذاهب ولا ثمرة ومنها انه لو وجد معارض للعام المخصص كان دلالة المعارض على سبيل الحقيقة فان قلنا بحقيقة العام
المخصص كان مساويا للمعارضة من تلك الجهة والا لترجح المعارض وكذا يظهر الثمرة اذا كان دلالة المعارض مجازية وفيه اولا انا لا نم كون الحقيقة من المجاز
سببا الا ان الترجيح ليس الا لتوهم قوة دلالة الحقيقة بالنسبة الى المجاز وذلك كلية مم بل قد يكون دلالة الحقيقة بالنسبة الى المجاز وذلك كلية مم بل قد يكون
دلالة المجاز اقوى فلا بد من اتباع خصوص الموارد وثانيا سلمنا ترجيح الشيخ لكن في خصوص المقام لا يتفاوت الامر في الحقيقة والمجاز اذ العام المخصص له دلالة
واحدة يقول بعض انها حقيقة وبعض انها مجاز فتلك الدلالة في مرتبة واحدة من الظهور فلا يختلف الحال باختلاف الاقوال في كونها حقيقة او مجازا لانها دلالة واحدة
والقول بانها ان قلنا انها حقيقة صار الدلالة اقوى بنفسها **المقدمة الخامسة** في تأسيس الاصل فان كان النزاع صغرويا بمعنى ان يكون
النزاع في ان المستعمل فيه هو الجميع حتى يكون حقيقة ام الباقي حتى يكون مجازا فالاصل الحقيقة بالقول الذي اخترنا في رفع تناقض الاستثناء لانه يعلم تميز
الحقيقة من المجاز فالاصل اي الظ الحقيقة اتفاقا حتى من ابن جني والاصل في اداة الاستثناء الحقيقة وهي الاخراج الحقيقي الذي لا يتصور الا على
المختار في رفع التناقض **فان قلت** العمل بالاصل يكون من باب الوصف فالوصف هنا على ارادة العموم من العام غير حاصل لان في قولنا اكرم العلماء
الا زيدا ظواهر ثلثة **الاول** ظهور العام في معناه الحقيقي **الثاني** ظهور الا في معناها الحقيقي **الثالث** ظهور المركب في اسناد الاكرام الى الجميع
العلماء باسناد واقعي مطابق للاعتقاد ولا بد بعد ملاحظة الاستثناء من رفع اليد عن احد تلك الظواهر اما الاول كما عليه المشهور ولانه كما
مر فرفع اليد عن الثاني ايض لكن ظ الهيئة يبقى بحاله لان المسند اليه هو البعض المراد من لفظ العام مجازا والاسناد اليه مطابق للاعتقاد واما رفع اليد
عن ظ الهيئة كما اخترناه لانا جعلنا المسند اليه ظاهرا في نظر المتكلم والمخاطب هو الجميع من دون مطابقة للاعتقاد كالقضايا الكذبية لكن يبقى الظاهران
الاخران بحالهما واما رفع اليد من اداة الاستثناء فقط كما عليه العلامة وظ الهيئة ايض باق بحاله لان المسند اليه عنده هو البعض ايضا باسناد واقعي ظاهري
للاعتقاد فنقول ان الصارف عن احد تلك الظواهر موجود لكن متعلق الصرف غير معلوم فيحتمل صرف العام كما يحتمل صرف الهيئة او الاداة فمن اين حصل
الوصف على بقاء العام على عمومه وان كان من باب السببية المقيدة فلا يلزم الحمل على الحقيقة عند الشك لان ترجيح الحقيقة المرجوحة في المجاز المشهور وقد مر الحق
الوقف وان كان من باب السببية المطلقة فيرد عليه ما اورد على السببية المقيدة بطريق اولى **قلنا** ان العمل عليه من باب الوصف والوصف حاصل على ان المرفوع

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

هو ذلك الهيئة كما اخترناه وذلك لانه لا نظهر الهيئة في المعنى المذكور الا لاتقي والا لزم المجاز في القضايا الكذبية واما ظهورها في المعنى اوّلاً الارادة تحقيقي وبعد
الصارف فلظهور الاضعف فظهر ان مقتضى اصالة الحقيقة في العام وفي الاداة الحقيقية في الكلام بالنحو الذي اخترناه في دفع التناقض وقد يتوهم جريان
اصل اخر اعتباري على ان الاصل الحقيقة كما قلنا وذلك لانه بمجرد سماع اكرم العلماء ينصرف الذهن الى ارادة المعنى الحقيقي من العام ويتعلق التكليف ثم بعد زمان
لو قال المولى لا تكرم زيدا نشك في بقاء ارادة المعنى الحقيقي وارتفاعها ومقتضى الاستصحاب البقاء **وفيه** ان الشك ساري والاستصحاب غير معتبر هذا ذكر النزاع
في الصغرى وان كان في الكبرى فتفصيله ان القول بالحقيقة في الباقي كالحقيقة في العام يمكن ان يكون بطريق الاشتراك اللفظي فالاصل على هذا المجازية لمرجوحية
الاشتراك اللفظي ويمكن ان يكون بطريق الاشتراك المعنوي كما اخترناه في نحو اكرم العلماء الصالحين نظرا الى انه كالعهد وان العام موضوع لاستغراق ما يراد كما
هو مقتضى قول المفصل بين كون الباقي محصورا ام غير محصور فان مذهبه الاشتراك المعنوي في مراتب غير المحصور وعلى هذا يحصل التعارض بين المجاز
والاشتراك المعنوي ولا اصل في البين فلا بد من التوقف اذا عرفت تلك المقدمات **فاعلم** ان في المسئلة اقوالا ثالثها الحقيقة من جهة الشمول والمجاز من جهة الاقتصار
ولعل مدركه على الحقيقة من جهة الشمول ان بعد اخراج المستثنى يكون اللفظ دالا على ارادة الباقي نفس اللفظ **وفيه** انه لا يخفى ما في المجازية ورابعها الحقيقة
في المخصص الغير المستقل دون غيره وخامسها الحقيقة في المخصص اللفظي متصلا ام منفصلا وسادسها الحقيقة ان خص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وسابعها
الحقيقة ان كان الباقي غير محصور والحق المجازية ان كان المخصص منفصلا لما مر من التبادر وان خص بمتصل فان كان من قبيل الاستثناء والصفة وبدل
البعض مع وجود ضمير يرجع الى العام كاكرم العلماء بعضهم فالحقيقة للاصل والتبادر في الاستثناء وبدل البعض واما في الصفة فلا اصل لما مر من عدم التبادر
خاصة لكن في بدل البعض لما ذكر المتكلم لفظ العام واراد منه خطور المعنى في ذهن المخاطب ليجيء ببدل البعض ولم يرد الاسناد الظاهري اليه كما في الاستثناء
على مذهبنا ولا الاسناد الواقعي الى بعضه كما هو مذهب العلامة في الاستثناء فتنبه وبينهما فرق وان اشترك الكل في الحقيقة وان كان بدل البعض لا بنحو
الضمير كاكرم العلماء زيدا فالمتبادر المجاز واما الشرط والغاية فقد عرفت خروجهما عن التخصيص فلا وجه للتكلم فيهما هنا نظر فظهر ان الحق الحقيقة الا في الاستثناء
في مثل اكرم العلماء بعضهم بطريق الاستعمال في الجميع في مثل اكرم العلماء الصالحين ايضا لكن بطريق الاستعمال في الباقي واما في المنفصلات والقسم الاخر من بدل
البعض فمجاز ثم القائل بالحقيقة مطلقا اما يقول ان المستعمل فيه هو الباقي وانه حقيقة او يقول انه الجميع بطريق العلامة او بطريقنا او يقول اني لا اعلم المستعمل فيه لكن
اعلم بالحقيقة اجمالا او يقول ان العام وسائر المفردات مستعملة لكن الهيئة وضعت للباقي بوضع على حدة **والكل غلط اما الاول** ففيه ان الصغرى اي الاستعمال
في الباقي والكبرى اي الحقيقة على فرض الاستعمال في الباقي كلتاهما مسلمتان في الصفة وممنوعتان في الاستثناء وبدل البعض الواجب فيه الضمير في المبدل والكبرى
فقط ممنوعة في المنفصلات والقسم الاخر من بدل البعض كل ذلك لفهم العرف **فان قلت** المتبادر من العام المخصص هو الباقي نحو اكرم العلماء المتعقب بقوله
لا تكرم زيدا **قلنا** نقطع ان التبادر من القرينة وهي المخصص والا لتبادر الباقي بدون المخصص ايضا وليس كذلك مع ان تبادر الباقي كلية حتى في نحو الاستثناء ممنوع
سلمنا ان المتبادر هو الباقي وانا لا نقطع بانه من القرينة لكن يحتمل كونه من القرينة فيسقط الاستدلال ولا يجري اصالة عدم القرينة لان ذلك حيث
شككنا في حدوث القرينة او في الالتفات اليها واما اذا قطعنا بها وشككنا مع ذلك في كون التبادر وضعيا كما هنا فلا بد من التوقف **فان قلت**
انه الباقي كان في ضمن الجميع قبل التخصيص حقيقة فنستصحب **قلنا** اولا انا قاطعون بمجازية العام في الخاص اي الباقي فكيف يثبت الحقيقة بالاستصحاب
بعد الدليل الاجتهادي سلمنا عدم القطع لكن الفرض ذلك كما مر في اول البحث من ان النزاع هنا من القائلين بحقيقة العام في العموم فقط سلمنا لكن
الاستصحاب غير جار لان الباقي في ضمن الجميع قد ذهبت ارادته قطعا واما المنفرد فحقيقته من الاول كانت مشكوكة واما بطلان الثاني فاولا
ببطلان مذهب العلامة وثانيا بعدم صحته في المنفصلات والصفة في نحو اكرم العلماء ابدا واما بطلان الثالث فبالجواب الثاني في ابطال الثاني
واما الرابع فلا وجه له الا الاستصحاب وقد ظهر جوابه واما الخامس فبالبداهة واما السادس فبالاصل وفهم العرف فانهم لا يفهمون مدخلية جميع
اجزاء الكلام في ارادة الباقي واما المفصل بين جهة التناول فحقيقة وجهة الاقتصار فمجاز **ففيه** انه اما يقول بوضع العام للخصوص فقط او
الاشتراك اللفظي فلا وجه لقوله بالمجازية في جهة الاقتصار واما يقول بالوضع للعموم فقط لكن بطريق كل واحد من الافراد موضوع له اللفظ
بشرط الانضمام فلا وجه لقوله بالحقيقة من جهة التناول واما يقول بذلك لكن الموضوع له كل واحد بشرط عدم الانضمام او لا بشرط شيء من الامرين
فلا وجه للمجازية من جهة الاقتصار ايضا واما المفصل بين بقاء غير محصور وعدم بقائه تمسكا بان معنى العموم كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد
ففيه انه اما يقول بذلك في مادة العموم او في صيغته فان اراد الاول **ففيه اولا** ان مادة العموم خارجة عن محل الكلام وثانيا ان هذا
لا يتم ان اراد من العموم الاجمالي او المنطقي وان اراد الاصولي **ففيه** ان الكلام ليس في بيان مصطلح الاصوليين بل في بيان الحقيقة والمجاز في لغة المخصص
اهل اللغة وليس لهم معنى العموم عند الاصوليين ذلك فان معناه قد مر وان اراد العموم اللغوي **ففيه اولا** ان المعنى اللغوي هو الشمول وان لم يكن
غير محصور ولتبعه معنى العموم لغة هو ثبت الشمول لا اللفظ الدال عليه ولا دلالة اللفظ عليه وان اراد الثالث اي الصيغة ففيه ان معنى الصيغة هو الدلالة
على الاستغراق بالنحو الذي مر والنسبة بينه وبين غير المحصور عموم من وجه فقد يكون العام حقيقة وغير محصور نحو اكرم هؤلاء الرجال وقد يكون بالعكس نحو

في حجية عام المخصص المجمل

اكرم الناس والعلماء الا ان كانوا غير مخصوصين ثم قال لا تكرم زيدا او قد يجتمعا اى الحقيقة وغير المخصوص نحو اكرم العلماء من غير مخصص لا بعد الا بعد السابق
الاقوال تماما ذكر **ضابطة** اختلفوا في حجية العام المخصص في غير محل التخصيص اذا لم يكن المخصص مجملا على اقوال وتفصيل الكلام فيها ان المخصص
اما مجمل من جميع الوجوه كقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وقول القائل اقتلوا المشركين الا بعضهم واما مجمل من جهة ومبين من اخرى
كقوله اقتل الكفار الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود او مبين من جميع الوجوه كقوله اكرم العلماء الا زيدا والذي يفهم من عبائر القوم ان النزاع
انما هو في المخصص بالمبين واما المخصص بالمجمل فعدم حجيته وفاق في جهة الاجمال نعم قد يحكى عن بعض الخلاف فيه ايضا ولا يعبأ به اما في المخصص بالمبين فعن المشهور
الامامية بل ادعى بعضهم اتفاقهم على ذلك هو الحجية وقال بعض من العامة انه حجة ان كان المخصص متصلا والا فلا ومن ادلة الحجية ان كان العام مبنيا على الشيء
قبل التخصيص كاقتل المشركين بالنسبة الى الحربي بعد خروج الذمي والا فلا مثل قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا ينبئ عن السارق قدر النصاب
اى ربع الدينار من الحرز فلو فرضنا ان سرق ربع الدينار من الحرز لخرج عن كونه موجبا للقطع لما صح التمسك بعموم الاية على لزوم القطع اذا كان
المسروق ربع دينار من الحرز لكونه من الافراد النادرة والحاصل ان التشكيك وان كان غير مضر في العموم قبل التخصيص لكنه مضر بعده بخلاف التواطي او
كون الباقي من الافراد الظاهرة ومن بعض الحجة اذا كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى بيان كاقتل المشركين بخلاف مثل اقيموا الصلوة قبل اخراج
الحائض لاجمالها كما وكيفا ثم اذا ظهر لك ذلك فاعلم ان الاصل هو الحجية في محل النزاع مطلقا وان اقتضى الاصل التوقف لتوقيفية الدلالات وذلك
لانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان دلالته على الباقي موقوفا على دلالته على المخرج فان كان دلالته على المخرج ايضا موقوفا على دلالته على الباقي لزم
الدور والا الترجيح بلا مرجح وفيه نظر واضح ولان المتبادر منه تمام الباقي ولذلك يعد العبد عاصيا لو اهمل في اكرام كل الباقي لو قال المولى
اكرم العلماء الا زيدا ولان العلماء كانوا يحتجون بالعمومات المخصصة قديما وحديثا من غير نكير وذلك يفيد الظن بالحجية والظن كاف في مدلولات
الالفاظ ولان العام قبل التخصيص كان ظاهرا في كل فرد بظهورات متعددة بحسب تعدد الافراد والمخصص اخرجه عن الظهور في الفرد المخرج قطعا وشككنا في بقاء
ظهوره في الباقي كما كان وعدمه والاصل البقاء **فان قلت** بعد التخصيص خرج العام من الحقيقة والمجازات متعددة احدها الباقي ولا مرجح في البين فيجمل
قلنا بعد تسليم مجازية العام بعد التخصيص انه لما اخرج البعض كان المعين للباقي هو نفس اللفظ ولا يحتاج الى قرينة معينة كما مر سلمنا لكن قرينة
الباقي الى العام تعينه وتوهم ان الاقرينة متعارضة بكون الاقل قدرا متيقنا في الارادة مدفوع بانه لا معارضة بينهما لامكان الجمع بين ارادة الاقل
وغيره فنقول ان الاقرب مراد وكذا الاقل داخل لانه قدر متيقن **ضابطة** اختلفوا في حجية العام وجواز العمل به قبل الفحص عن المخصص وتفصيل
الكلام فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** في اصل الجواز وعدمه فنقول الحق عدم الجواز كما هو المشهور لان الاصل حرمة العمل بما وراء العلم الا
ما اخرجه الدليل وهو بعد الفحص لان الدال على حجية العام من الاجماع او العقل ونحوهما لم يدل على ازيد من ذلك ولان القطع باشتغال الذمة
بالعمل بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يكون الا بعد الفحص ولان العلم الاجمالي حاصل بتخصيص العمومات كثيرة
وبناء العقلاء بعد ذلك العلم الاجمالي على العمل بعد الفحص لا قبله ولظهور اتفاق الامامية على ذلك الا من شذ من متاخري المتاخرين كالمدقق
الشيرواني والسيد صدر الدين والدليل الاخير وان لم يكن مفيدا الا الظن مع كون المسئلة اصولية لكن الظن الموافق للاصل حجة في الاصول ويمكن
التمسك للخصم بانه اذا شك المجتهد بعد العثور على العام في المخصص فيقول الاصل عدمه وفيه انه بعد العلم الاجمالي بان اكثر العمومات مخصصة صار
الشك الحادث فلا يتمسك بالاصل وليس ذلك من قبيل الشبهة الغير المحصورة التي يعمل فيها بالاصل مع العلم الاجمالي لان ذلك فيما كان المعلوم
بالاجمال قليلا في كثير لا كثيرا في كثير مثل ما نحن فيه فان العمومات وان كانت غير محصورة الا ان المخصصات ايضا كثيرة وغير محصورة وقد يتمسك في رفع
هذا الاصل انه من العمومات والعمل به قبل الفحص من معارضة لاثبات عدم لزوم الفحص في العمومات وفيه نظر **فان قلت** ان ديدن اصحاب الائمة
كان على العمل بالعمومات بمجرد العثور عليها فلو كان تشاجر بعضهم مع بعض فتمسك احد المتخاصمين بعام لم يقل له الاخر انه عام ولا بد من
الفحص عن مخصصه فصرح بنفي الفحص **قلنا اولا** نمنع كون ديدنهم على ما ذكرت وثانيا بالفرق بيننا وبينهم بقلة المعارض بالنسبة اليهم
وعدم العلم الاجمالي لهم بتخصيص اكثر العمومات فلذا كانوا لا يتفحصون ولا يبعد ان تقرير المعصوم اصحابهم على العمل بها قبل الفحص عن المخصص مع علمهم
على ان كلامهم غير جامع لكل اصل بل يعمل بما عنده من اصل واصلين يشهد على عدم لزوم الفحص لانا نقول ولا ان الاصحاب ما كانوا عالمين
اجمالا بوجود المخصصات الكثيرة فلذا قررهم الامام وثانيا نمنع علم الامام اجمالا او تفصيلا بوجود المخصص بين تلك العمومات الحاصلة في تلك
الاصول حتى يمنع وثالثا نقول لعل التقرير كان لمانع ورابعا نقول لعله ردعهم عن ذلك **فان قلت** ان طريقة اهل العقول على العمل بالعام
قبل الفحص فلو قال المولى لعبده اكرم العلماء لعمل به بلا فحص الى ان يظهر له التخصيص **قلنا** ان عملهم كذلك مسلم فيما لا يعلموا اجمالا بوجود مخصصات كثيرة
بين العمومات الصادرة من مولاهم الى عشر عليهم لسرة واحدة والذي يثبت به خارج عن محل الفرض لا يقال ان اية النبأ انتفى التبين عن خبر العدل فيهم
والفحص عن المخصص يتبين لا المسوي ولا نمنع دلالة الاية على حجية خبر العدل وثانيا ان المنفي بالاية هو التبيين عن صدق العدل وكذبه لان هو لانه في خبر

في بيان الاصل في المسئلة

في عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

في رفع حجية السيرة على العمل

اصل في العمل بالعام قبل الفحص لا يجوز العمل به قبل الفحص عن المخصص عند المشهور للعلم الاجمالي بوجوده المعتضد بقاعدة الشغل واصالة الحرمة العمل بما وراء العلم وظهور اتفاق الامامية عدا شاذ منهم ويكفي حصول الظن بعدمه بتتبع مظانه خروجا من التكليف بالمحال اصل في تعقب المخصص لعمومات متعددة اذا تعقب المخصص عمومات وكان استثناء والمستثنى فردا من المستثنى منه والعمومات احكاما مختلفة متحدة بالنوع اي في جهة الاخبار والانشاء كقوله اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الا زيدا رجع الى الكل

نتايج

الفاسق بمقتضى منطوق الاية الشريفة والفحص عن المخصص تفحص عن فهم مراد العدل من العام علما او ظنا لاجل احتمال ارادة خلاف ظاهر اخباره في الاحكام ولا ينافيه الاية وثانيا ان العلم الاجمالي حاصل بان العدل اتوا بالخبر المخصص كما اتوا بالعمومات فكما انه بعد العلم الاجمالي بانهم اتوا بعمومات الموجودة في الكتب المعتبرة لزم الفحص عنها والعمل عليها كذلك لزوم الفحص عن المخصصات المعلومة بالاجمال الموجودة في تلك الكتب التي اتى بها العدول فعدم لزوم الفحص مما ينافيه مدلول الاية لانها حاكمة بوجوب العمل بخبر العدل بخبره وانا عالم بان العدل اتى بالمخصص فلا بد من الفحص عنه مقدمة حتى اعمل ومن هنا يظهر الجواب عما يتوهم من ان الاية تنفي مطلقا في حجية خبر العدل فلا يجب الفحص **المقام الثاني** القائلون بلزوم الفحص اختلفوا في اشتراط الفحص الى ان يحصل له القطع بفقد المخصص وعدم اشتراطه فيكفي الظن بعدمه والاظهر الاخير لان باب العلم التفصيلي بالنسبة الى عدم المخصص في اغلب العمومات منسد فح ان كان الظن بالعدم كافيا فهو المطلوب وان كان اللازم تحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق والعمل بالاحتياط فهو مستلزم للعسر والحرج المنفيين او الرجوع الى البراءة فهو خروج عن الدين **ثم انه** هل يكفي مطلق الظن ام الاقوى فيه قولان **والاظهر** ان يقال ان تحصيل الظن الاقوى مما حصله ان انجر الى تعطيل الاحكام بملاحظة انضمام هذا الموضع الى سائر المواضع فهو حرام سواء كان مع ذلك مستلزما للعسر المنفي ام لم يكن وان انجر الى العسر لمن كونه ذ لزوم التعطيل جاز الفحص حتى يحصل الاقوى لكنه لا يجب وان لم ينجر الى شيء من الامرين لزم تحصيل الاقوى **المقام الثالث**

اما مغلق اعلم ان العام الذي يجب الفحص عن مخصصه بمسئلة هي عام البلوى تعرض لها الفقهاء او متعلق بمسئلة لا يكون كذلك ففي الاول يكفيه في الفحص ملاحظة الكتب الاربعة بل ربما يقال بكفاية التهذيب لتبع خبر مخصص في غيره مع وجود عام فيه مضافا الى ملاحظة بعض الكتب الفقهية الاستدلالية وفي الثاني زيادة على الاول بملاحظة الكتب الاربعة وغيرها من الخصال والعيون والامالي وغيرها ويلزم مطالعة الكتب الفقهية للقدماء والمتاخرين ثم انه ينبغي للمجتهد في تحصيل مخصص العام المتعلق بمسئلة من مسائل الطهارة مثلا ملاحظة كل باب يظن بدخلية في هذه المسئلة من سائر ابواب الفقه وكتبه مثل ملاحظة باب

في كتاب الصلوة لباس المصلي فان له ربطا تاما الى احكام الطهارة وغسل الثياب في كتاب الصلوة وكذا ملاحظة كتب اصولنا ايضا فانه بالنسبة الى احكام الحيض والاستحاضة وكذا في سائر المسائل والابواب **ضابطة** اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او مفردة ام مركبة منهما متعاطفة بالواو وغيرها فهو صح رجوعه الى كل واحد من تلك العمومات فلا نزاع في كون الاخير مخصصا وانما الخلاف في غيرها والمراد من الجمل ان يكون التعدد في العام فاشتمل على اختلاف الاحكام مع اتحاد العمومات بالذات بمعنى انه لو قطع النظر عن اختلاف الاحكام لاتحد العام كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم ومن المفرد هو ان يكون العمومات بانفسها متغايرة بالذات سواء كانت الاحكام ايضا مختلفة كقوله اكرم العلماء واذل الاشقياء واهن الجهال ام غير مختلفة كقوله اكرم العلماء والاصدقاء والجيران ومن المركبة ما اشتمل على الجهتين كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم والاصدقاء والصلحاء والشعراء الا واحدا ويظهر من بعضهم ان المراد من الجمل هو ما ذكرنا ومن المفرد ان يكون الاختلاف في العمومات بالذات لكن مع اتحاد الحكم في الجميع كالمثال الثاني من المثالين الذين ذكرناهما في المفرد واما الاول من هذين المثالين اعني ما اختلف فيه الاحكام كاختلاف العام فهو المركب والفرق بين القولين واضح اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان تحقيق المسئلة يقتضي رسم مقدمات **الاولى** اعلم ان الوضع باعتبار نفسه ينقسم الى الحقيقي والمجازي وباعتبار الواضع الى اللغوي والعرف العام او الخاص وباعتبار الموضوع الى الشخصي كما اذا كان الموضوع شخصا معينا من الالفاظ والنوعي كما اذا وضع نوعا من الالفاظ مثل ما كان على زنة فعول للمعنى الفلاني وباعتبار المعنى الملاحظ الى ما كان الوضع فيه خاصا والموضوع له كذلك ولا ريب في وجوده كما في الاعلام الشخصية والى ما كان الوضع فيه عاما كالموضوع له ولا شك في وجوده ايضا كما في اسماء الاجناس والاعلام الجنسية والى ما كان الوضع فيه عاما لعموم الملاحظة والموضوع له خاصا لكونه هو فرد ذلك العام كما في جميع المبهمات من اسماء الاشارة والموصولات وغيرها من الافعال الناقصة والناسخة بالتماس الى ما اعتبر فيهما من النسبة الى الفاعل وذلك على ما ذهب اليه اكثر المتاخرين واما القدماء فجعلوها من القسم الثاني وانكروا وجود هذا القسم راسا والاظهر ما عليه المتاخرون لتبادر الخصوصيات منها والاتفاق من الفريقين على انها لم تستعمل الا في الخصوصيات فلو كانت حقائق في المعاني الكلية لزم المجاز بلا حقيقة وهو اما غير ممكن او غير واقع او نادر على الاقوال الثلثة فيه فعلى التقادير لا يجعل ما نحن فيه منه لعدم امكانه او لعدم وقوعه او لندرته لا لفظ من وا وعلى لو كانت موضوعة للابتداء الكلي والانتهاء الكلي والاستعلاء الكلي لانتقض تعريف الاسم طردا بل لا يكون للحرف مصداق في الخارج فلم يبق فرق بين الاسماء والحروف لترادف من ولفظ الابتداء وهكذا غيرها من الحروف مع ان اهل العربية اطبقوا على انحصار الكلمة في الثلثة لا في الاثنين والقول بان مرادهم من التثليث الامتياز من حيث الاستعمال لا الوضع فاسد جدا لان تقسيمهم انما هو من حيث الاستعمال لا الوضع فاسد جدا لان تقسيمهم انما هو من حيث الاستعمال لا الوضع الدلالة الوضعية كما يشهد عليه جعلهم المقسم الدالة الكلمة واذا ثبت ذلك في الحروف ثبت في المبهمات ونحوها مما لا يستعمل الا في الخصوصيات بالاجماع المركب فلان الفريقين معترفون بعدم صحة استعمال تلك الالفاظ في المعنى الكلي ولو كانت موضوعة له لجاز استعمالها فيه **فان قلت** يمكن قلب ذلك الدليل بانه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للجزئيات لجاز استعمالها في الكلي مجازا لوجود علاقة الكلية والجزئية مع انه لا يجوز **قلنا** ان العلاقة وان كانت موجودة لكنها غير معتبرة في المقام لان تلك العلاقة معتبرة فيما كان الوضع للجزئيات تفصيلا لا اجمالا او نفس

في بيان مقدار الفحص عن المخصص

في تقسيم الوضع

في جميع حروف المعاني

او متلقفة بالنوع كقوله اكرم العلماء ولخلعهم كلهم كانسبة الى زيد راجع الى الاخير ولم يكن فردا منه كالفرد في هذا التفصيل لقوله اكرم العلماء واخلعهم واصفهم الا يوم الجمعة او اكرم العلماء واصفهم وجعلتهم مخلعين الا يوم الجمعة فالمدار في تلك الاربعة اتحاد الحكم نوعا واختلافها نتايج

في حجية عام المخصص بالمجمل

اهل العربية بان كلمة في مثلا حقيقة في الظرفية ومجاز في السببية ولفظ الحقيقة حقيقة في الكلمة المستعملة فيما وضع له تلك الكلمة والاستعمال شائع في الخصوصيات فقولهم في للظرفية محمول على الخصوصية مضافا الى انه لو كانت تلك الالفاظ حقيقة في الكلي لما كان لذلك القول معنى لان المعاني الجزئية كلها مجاز او جعل بعضها حقيقة وبعضها مجازا ترجيح بلا مرجح **فان قلت** لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للجزئيات لزم نصوص الامور الغير المتناهية من الواضع في الزمان المتناهي وهو محال وايضا لزم على ذلك كون تلك الالفاظ متكثرة المعنى في الحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل والمشترك وهذه الالفاظ خارجة عنها اجمع اما من غير المشترك فظ واما عنه فلاشتراطه تعدد الوضع فيه وهو هاهنا واحد وايضا عبارة اهل اللغة مطلقة في قولهم على للاستعلاء والى للانتهاء وهكذا **قلنا** اما الجواب عن الاول فبانه لا يتم اذا كان الواضع هو الله تعالى مع انه يكفي الملاحظة الاجمالية في الوضع وهي هاهنا ممكنة للغير ايضا لانه يجعل الكلي مرآة لملاحظة الافراد اجمالا ثم يضع اللفظ للجزئيات من هذا الكلي واما عن الثاني فبان خروجها عن الحصر لا يضر بالمطلوب **اقول** ولعل حصرهم ما منكثرة المعنى في غير تلك الالفاظ وجعلهم اياها من متحد المعنى مبني على ما هو من جعل وضعها عاما والموضوع له كليا وعن الثالث واضح **ثم اعلم** ان وضع المشتقات اي اسماء الصفات ليس شخصيا لان الوضع الشخصي فيها اما بطريق ملاحظة الكلي من قام به الضرب ووضع الضارب بازائه وكذا العالم لمن قام به العلم وغيرهما من المشتقات هكذا فهو مستلزم للغوية بعد امكان الوضع النوعي واما بطريق ملاحظة كلي من قام به الضرب ووضع الضارب بازاء جزئياته من زيد وعمرو وبكر ليكون وضعه عاما والموضوع له خاصا وكذا فعل في كل واحد من المشتقات كل واحد بوضع مستقل ففيه المحذور السابق ايضا مضافا الى انه خلاف المتبادر لان المتبادر من الضارب مثلا ليس خصوص الاشخاص واما بطريق ملاحظة خصوص الضارب مثلا ثم ملاحظة مطلق من قام به المبدأ ثم ملاحظة من قام به الضرب ليكون الكلي الاول عنوانا لملاحظة الكلي الثاني ثم وضع اللفظ للكلي الثالث اعني من قام به الضرب وهكذا في كل مشتق فهو لغو من جهتين لحد بهما ما مضى والاخر انه لا احتياج بعد كون الوضع شخصيا الى ملاحظة الكلي الاول وهذا كله مضافا الى ظهور اتفاقهم على كون وضع المشتقات نوعيا وبعد ما ثبت كون الوضع نوعيا **فاعلم** انه ليس الموضوع هو الكلي المنطقي يعني مطلق من قام به المبدأ ليكون معنى هيئة ضارب ذات ثبت له المبدأ من دون دلالتها على خصوصية الضرب لان المتبادر من الضارب هو من قام به الضرب لا من قام به المبدأ الكلي المتحقق في ضمن الضرب بان يدل الهيئة على الكلي والمادة على تحققها في ضمن الفرد الخاص بل المتبادر اولا هو من قام به الضرب ولانه لو كان الموضوع له هو الكلي لزم اللغوية بثبوت مبدأ لذوات الاجسام لعدم خلوها عنه حينا من الاحيان بحيث لا يحتاج الى الاعلام ووضع اللفظ للاخبار عنه فلا بد ان يكون الموضوع له هو الكلي الاصولي اي المصاديق المندرجة تحت ذلك العام المنطقي الذي هو آلة لملاحظة تلك الجزئيات ليضع اللفظ بازاء تلك الخصوصيات اي كل لفظ لخصوصية من ذلك الكلي المنطقي كالضارب لمن قام به الضرب والعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا يصير الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا اي الخصوصيات الاضافية والحاصل ان الفاظ المشتقات غير متناهية بمعنى انها غير محصورة وغير منضبطة يعسر وضع كل بخصوصه والاحاطة على كل وضع فلا بد في جانب الموضوع عن ملاحظة قدر مشترك بين تلك الالفاظ ليسهل ملاحظة تلك الالفاظ اجمالا لانه هذا القدر المشترك هو كلي ما كان على زنة فاعل وهكذا الامر في جانب الموضوع له فالقدر المشترك هو كلي من قام به المبدأ الخاص الذي يتحقق الهيئة في ضمنه وجزئياته هي كل من قام به المبدأ الخاص ومن المحال تصور الافراد في الطرفين بطريق الاستغراق والعام الاصولي بتصور هذا الكلي المنطقي فيهما وجعله آلة الملاحظة هو الكلي المنطقي والموضوع له فرد من هذا الكلي اعني من قام به الضرب فتبعا آلة الملاحظة مع الموضوع له وكلما كان كذلك فهو من باب الوضع العام والموضوع له الخاص فما توهمه بعضهم من كون الوضع فيهما عاما كالموضوع له فاسد لان كون الموضوع له الكلي الاصولي في الوضع النوعي لازم كون الموضوع له خاصا والوضع عاما وقد ظهر لك هنا ان الموضوع له لا بد وان يكون هو الكلي الاصولي لا غير وان الوضع عام والموضوع له خاص وهل لا بد ان يكون الموضوع له ايضا هو الكلي الاصولي كما قررنا ام يجوز في جانبه فرض الكلي المنطقي من دون ملاحظة الكلي الاصولي كما يجوز الكلي الاصولي ايضا قيل بالاول معللا ايا بان الظاهر من كلامهم ان المستعمل هو افراد هذا الكلي المنطقي فلو كان الموضوع هو النوع اعني هيئة فاعل وكان المستعمل هو افراده لا نفسه لزم عدم كون استعمال ضارب حقيقة لان خصوص تلك الهيئة غير موضوع لهذا المعنى ولا مجازا لانه عبارة عن استعمال اللفظ الموضوع في غيره لمناسبة لا استعمال غير اللفظ الموضوع في المعنى الذي وضع له لفظ آخر لمناسبة بين اللفظين لكون احد اللفظين فردا للآخر وبالجملة الخروج عن الطرفين في المجاز من حيث المعنى في هذا الاستعمال من حيث اللفظ والعلاقة الملحوظة في المجاز انما هي بين المعنيين وههنا بين اللفظين لكون احد اللفظين كليا والآخر فردا له والحاصل ان المستعمل لا وضع له اصلا حتى يكون استعماله حقيقة او مجازا وفيه ان الوضع للكلي لا مرآة للافراد مستلزم للوضع لجزئياته او بان المستعمل ايضا هو نفس الكلي لكن لما لم يكن وجوده الا في ضمن الفرد كان استعمال الجزئيات من باب المقدمات والاظهر في التعليل ان يقال انه اذا كان العام المنطقي موضوعا فاما ان يكون لا بطريق التوزيع في سلسلة الهيئات بمعنى ان يكون هيئة المشتق على الوجه الكلي موضوعا لكل ذات ثبت له المبدأ الخاص فيلزم التداخل في اللغات بمعنى كون هيئة الضارب مثلا بمعنى القائل والشارب وغيرهما ولا ريب في بطلانه وانما

وهم احصروا امتكثرة المعنى

وجزئياته هي كلي ما كان على زنة فاعل

بطريق

وان كانت العمومات مفردة بان يكون التعلق في العمومات انفسها فان كان المستثنى فرداً رجع الى الاخير لاتحاد الحكم　　نتايج

في حجية عام المخصص بالمجمل

بطريق التوزيع بمعنى وضع الهيئة لكل ذات ثبت له المبدأ الخاص الذي تنزع تلك الهيئة منه فهذا صحيح الا انه راجع الى العام الاصولي ثم ان المحققين من الاصوليين ذهبوا الى ان ادوات الاستثناء كلها حتى الاسم والفعل منها مفيدة للاخراج بالوضع العام مع كون الموضوع له خاصاً لكن اختلفوا في الموضوع له جزئيات الاخراج عن مطلق المتعدد او المتعدد الواحد لا اظهر الاول فلا يكون مجازاً في ارجاع الاستثناء الى جميع العمومات السابقة لدى ايراد عليه ان المتبادر من الا ونحوها مطلق الاخراج وانه لا تنافي في الارجاع الى اكثر من متعدد واحد **المقدمة الثانية** في بيان صلاحية المستثنى لكونه مخرجا عن الاخير فقط وعن الجميع علم انه اذا كان تعدد العمومات ناشئا من تعدد الحكم فقط مع اتحاد العام بالذات كقوله اكرم العلماء واطعمهم واضفهم امكن حصول الصلاحية للاخيرة وعلى كل واحد بكون المستثنى مما كان وضعه عاما كالموضوع له كقولك الا رجلا بعد المثال المذكور او كان الوضع عاما كالموضوع له كقولك الا زيدا في المثال وكان الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا كقولك الا الذي شتمك في المثال واذا كان التعدد ناشئا عن تعدد العمومات بالذات كقولك اكرم العلماء والشعراء والظرفاء امكن فرض الصلاحية للرجوع الى الاخيرة والجميع بكل واحد من الامور الثلثة المتقدمة فيجوز في المثال الاول ان يقول الا رجلا او الا الذي دخل داري او الا زيدا اذا كان زيد جامعا للعلم والشعر والظرافة وكذا في المثال الاخير نعم في بعض الامثلة لا يمكن فرض الصلاحية الا بما كان وضعه عاما كالموضوع له او كان الموضوع له خاصا مع كون الوضع عاما لكن لا من قبيل الاشارة كقولك اكرم بني تميم وبني اسد وبني فارس الا رجلا او الا الذي دخل داري بخلاف الا زيدا او الا هذا اذا كان زيدا والمشار اليه من احد الطوائف لا غير هذا ما امكن فيه فرض الصلاحية لمحل النزاع واما لا يمكن فيه الرجوع الى الاخيرة فقط والى كل واحد فهو كما لو علمنا بعدم وجود المستثنى الا في الجملة الاخيرة كقولك الا زيدا بعد العمومات ولم يكن مسمى بزيد الا في الاخير وكما لو كان المستثنى معنى لا يقبل الرجوع الى جميع ما سبق وكما لو كان المستثنى معنيين جمع وعلى ولم يكن على المعنى العلمي الا للاخير كقولك اكرم العلماء والشعراء والظرفاء الا الواحد مع مسمى بزيد في الظرفاء لا غير ومسمى بزيد واحد في كل طائفة وكما كان له معنيان من احدهما لا يصلح الا للاخيرة ومن الاخر يصلح لها ولكل واحد بقي كقوله الا فارسا في المثال المذكور مع وجود مسمى بفارس في الاخيرة فقط وكما كان له معنى قابل لاجله للرجوع الى الاخيرة فقط لزم المجاز والتخصيص في لفظ المستثنى فيحكم بعوده الى الجميع حذرا منه كقوله بني تميم وبني اسد وفارس الا العلماء وكما لو كان المستثنى علما كزيد لكن ان جعلنا مستعملا في زيد من معنى رجع الى الجميع لا غير وان جعلنا مستعملا في معنى واحد رجع الى الاخير لا غير كقوله الا زيدا في المثال مع كون المسمى بزيد واحدا في كل طائفة والعجب من صاحب الفصول انه فرض الصلاحية وحصرها فيما كان الوضع عاما والموضوع له ايضا عاما او خاصا وقد عرفت انه يمكن فرضها فيما كان الوضع ايضا خاصا كزيد وايضا هو ورد هذا المشترك من موارد النزاع وفيه ما عرفت خروج ما كان له معنيان عن محل الفرض والصلاحية **المقدمة الثالثة** اعلم انه اذا تميز معنى الحقيقي من المجازي فكلما اطلق اللفظ بلا قرينة فالاصل الحقيقة لكن هل العمل بهذا الاصل من باب الوصف فلا يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي الا اذا حصل الظن بارادته ام من باب السببية المطلقة فيحمل عليه ما لم يعثر على دليل معتبر على عدم ارادته سواء كان ارادته مظنونا ام مشكوكا ام موهوما ام من باب السببية المقيدة فيحمل عليه ما لم يظن على الخلاف سواء حصل الظن بارادته ام شك فيه او من باب جعل المعنى الشاعد لقرينة فيدور الامر مدار جريان الاصل فان جرى علمنا بالحقيقة وان لم يجر الاصل كما لو قطعنا بحدوث امر وشككنا في كونه قرينة فلا يحمل على الحقيقة سواء كان الحقيقة مظنونة الارادة ام مشكوكها ام موهومها والاظهر الاول لبناء العرف عليه ولا دليل على القول بالسببية مطلقة ام مقيدة من كتاب او سنة وغيرهما ثم ان مقتضى الاصل في مسئلتنا هذه ان يقع باجمال كل العمومات ماعدا الاخيرة واللغات توقيفية فلا بد من التوقف الى مجيء الدليل **فان قلت** ان ماعدا الاخيرة قبل مجيء اداة الاستثناء كان ظاهرا في العموم فنستصحب الظهور بعده او نقول ان ماعدا الاخير كان حجة في العموم قبل اداة الاستثناء فنستصحب بعد مجيئها او نقول ان الاصل عدم كون الاستثناء قرينة صارفة عما عدا الاخيرة **قلنا** ان الدليل على اعتبار الاستصحاب اما الاخبار او بناء العقلاء فعلى الاول نمنع دلالتها على اعتبار الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة وعلى الثاني نقول ان بناءهم على عدم اعتبار ذلك الاستصحاب بعد العثور على المخصص القابل للرجوع الى كل واحد فبطل استصحاب الظهور والحجية معا واما الجواب من الثالث فبان الشك انما هو في الحادث ثم اعلم ان اداة الاستثناء باقية على وضعها في ضمن تلك الهيئة فهي لمطلق الاخراج او لجزئياته ولم يطرء عليها وضع اخر هنا للاصل **المقدمة الرابعة** في بيان الاقوال والفرق بينها وبطهر الثمرة لنفس بعد ظهورها فنقول ان من الاقوال رجوع الاستثناء الى الجميع بمعنى ان الهيئة التركيبية وضعت للاخراج عن كل واحد من العمومات السابقة بحيث لو استعملت في الاخراج عن الاول فقط او الاخير كانت مجازا وفاقا للحنفية انها حقيقة في الاخيرة فقط وفي غيرها مجاز وقال المرتضى　　انه مشترك لفظا بين المعنيين وقال القاضي بالوقف فلا نعلم ما وضع له للهيئة قال بعض المدققين ان قول السيد موافق لقول الحنفي في تمام الحكم وان كان مخالفة في الماخذ فيحمل كل منهما الاخيرة على التخصيص وما عداها على العموم لكن ماخذ الحنفي في حمل ماعدا الاخيرة على العموم رجوع الاستثناء الى الجميع مجاز لا يصار اليه الا بدليل وهو غير موجود وماخذ السيد انه لما كان اللفظ مشتركا بين الرجوع الى الاخيرة فقط والى الجميع حصل لنا الشك في تخصيص العمومات السابقة لا الاخيرة لتيقن من المعنيين للمشترك فنحكم من باب القدر المتيقن بان الاخير مخصص بما سواه عداها باصالة الحقيقة والبقاء على العموم حتى يحصل

في كيفية الاستثناء

هل يكون من باب الوصف او السببية

وغيرذلك

وان اختلفا نوعا فرد فكذلك ان اختلف الحكم والا فالى الجميع او صفة او بدل بعض فالى الاخير او شرطا او غاية مع اتحاد الاحكام نوعا فالى الجميع والا فالى الاخير فتبع

وفيه نظر لان غاية ما يستفاد من عبارات الاصوليين في نقل مذهب السيد ره موافقته للحنفي ليس الا انه قال بعد الحكم بالتخصيص فيما عدا الاخيرة وهو اعم من الحكم بالعموم والاجمال **فان قلت** نحن لا نتمسك في اثبات العموم فيما عدا الاخيرة بمجرد قول السيد ره بعد الحكم بالتخصيص حتى يرد علينا ما — بيان مذهب صاحب المعالم

ذكرت بل نتمسك بدليل اخر وهو اصالة الحمل للفظ وهو العام على معناه الحقيقي **قلنا** التمسك بهذا الاصل في المقام لا يتم الا على القول بالعمل من باب

السببية وقد عرفت فساده فظهر ان قول السيد ره موافق لقول الحنفي في الجملة لان تمام الحكم وفاق ... صاحب المعالم بعد ثبوت وضع جديد للهيئة بل الاداة

موضوعة لجزئيات مطلق الاخراج فبعد طرو المخصص علم اجمالا بان الاخيرة مخصص لكونه قدرا متيقنا واحتمل الرجوع الى الجميع ايضا مع كونه

حقيقة واحتمل الاختصاص بالاخيرة ايضا فيكون حقيقة ايضا فيحصل الشك في تخصيص العمومات السابقة وحصل الاجمال فيها فهذا في العمل

كالسيد وتوهم تمسكه باصالة الحقيقة مر الجواب عنه وقال الفاضل القمي ره بعد الوضع الجديد للهيئة التركيبية ايضا لكن الاداة موضوعة — مذهب فاضل القمي

لجزئيات الاخراج عن متعدد واحد سواء كان هو الاول او الوسط او الاخير والاستعمال في الاخراج عن ازيد من واحد خارج عن الحقيقة فلا بد من ارجاعه

الى جملة واحدة لكن يحتاج في تعيين تلك الجملة الى القرينة المعينة وهي في المقام موجودة للاتفاق على تخصيص الاخير ولكونه اقرب الى الاستثناء

والاظهر في المسئلة التفصيل بان يقال ان المخصص اما الاستثناء او غيره فان كان الاول فاما ان يتعقب الاستثناء عمومات جملية بان كان التعدد ناشئا عن

اختلاف الاحكام لا غير واما ان يتعقب عمومات مفردة بالمعنى الذي مر اليه الاشارة وهو ان يكون التعدد في العمومات نفسها سواء كان اتفق الاحكام

ام اختلف فان كان متعقبا لعمومات جملية فهو على اقسام اربعة لان المستثنى اما فرد من المستثنى منه ام لا وعلى التقديرين اما ان الاحكام متحدة بالنوع — في التفصيل المسئلة

اي كلها اخبار او انشاء ام غير متحدة فان كان المستثنى فردا والاحكام متحدة بالنوع كقوله اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الا زيدا رجع الى الجميع

وان كان المستثنى فردا والاحكام مختلفة بالنوع كقوله اكرم العلماء واخاهم وكلهم كانوا ... الا زيدا رجع الى الاخير وان كان غير فرد مع اتحاد الاحكام

نوعا كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم الا يوم الاثنين رجع الى الجميع ان اختلف الاحكام ح كقوله اكرم العلماء واضفهم واجعلهم مخلعين

الا يوم الاربعاء رجع الى الاخير والحاصل ان المرجع في الرجوع الى الجميع او الى الاخير في تلك الاربعة هو اتحاد الاحكام نوعا واختلافها وان كان الاستثناء

متعقبا لعمومات مفردة فان كان المستثنى فردا من المستثنى منه رجع الى الاخير خاصة اتحد الحكم ام اختلف وان لم يكن فردا رجع الى الاخير ايضا

ان اختلف الاحكام والا رجع الى الجميع وان كان المخصص غير الاستثناء وكان صفة كقوله اكرم العلماء والشعراء والفقراء الصالحين او بدل بعض كقوله

بعد هذا المثال احدهم رجع التخصيص الى الاخيرة خاصة وان كان شرطا او غاية وكانت الاحكام متحدة بالنوع كقوله اكرم العلماء والشعراء والظرفاء

ان دخلوا دارنا والى ان يفسقوا رجع الى الجميع والا رجع الى الاخير كقوله اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الى الليل او ان جاؤني والمدرك في التفصيل

المذكور هو العرف ثم ان ما يتخيله الحنفية امور منها ان الاستثناء خلاف الاصل فلا يرتكب الا في القدر المتيقن وهو الاخير وفيه انه ان اريد

بذلك الاصل الظهور فنمنع كون عدم تخصيص العمومات السابقة اصلا بهذا المعنى لانه بعد عروض ذلك المخصص القابل للرجوع الى الاخير والى

كل واحد حصل الشك في ارادة العموم فلا ظهور ح وان اريد به استصحاب الظهور الموجود قبل عروض المخصص او استصحاب حجية تلك العمومات ففيه ما مر من انه

لا دليل على اعتبار الاستصحاب في مثل المقام من العقل والنقل وان اريد به عدم اصالة القرينة ففيه ان الشك في الحادث وان اريد به القواعد

الكلية الشرعية لان الاستثناء انكار بعد اقرار فلا يسمع **ففيه** ان الاتيان بالاستثناء قبل قطع الكلام لا يصدق عليه الانكار بعد الاقرار — ذكر ادلة الحنفية

عقلا وعرفا لان للمتكلم ان يلحق بالكلام ما شاء من اللواحق ما دام متشاغلا بالكلام ومنها انه لو رجع الى الكل فان اضمر مع كل استثناء

لزم خلاف الاصل والا لزم توارد عوامل على معمول واحد والعقل يابى من اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد وسيبويه نص على عدم الجواز وفيه — جواز ذلك في ك

اولا انه يتم اذا لم يكن العامل في المستثنى هو الاداة كما عليه جماعة من اهل العربية وثانيا ان المؤثرات اللفظية ليست كالمؤثرات الحقيقية بل

هي من جملة المقتضيات كالعلل الشرعية فكما يجوز اجتماع المقتضيات الشرعية على امر واحد كالنوم والبول حين اجتماعهما في المكلف مع كفاية وضوء

واحد فكذا هنا واما نص سيبويه فهو معارض بتجويزه ذلك حيث قال بجواز قام زيد وقعد عمرو الا بنيانا مع قوله بان العامل في الصفة هو العامل

في الموصوف مع انه معارض بنص الكسائي على جواز ذلك وتصريح الفراء على الجواز في باب التنازع مضافا الى انه لو لم يجز ذلك لما وقع في كلام العرب

لصحة قولنا هذا حلو حامض عند اهل العرف فعند القطع بصحته نقول ان كل واحد من الحلو والحامض خبر لهذا محمول عليه فلا بد من ضمير

فيهما راجع الى المبتدا فذلك الضمير اما في كل واحد منهما بانفراده فهو فاسد لاستلزامه اجتماع الضدين في المشار اليه ويكون الكلام بمنزلة قولنا

هذا حلو وهذا حامض لانه على هذا يكون كل منهما خبرا مستقلا وفساده واضح واما في احدهما فهو مستلزم لعدم كون ما هو خال عن الضمير

خبرا للمبتدا لان الخبر لا يصير بلا رابطة فتعين ان يكون فيهما ضمير واحد بجملته كلاهما ولا يلزم ح فساد لان المفهوم ان هذا الموضوع مما

اجتمع فيه كيفية متوسطة بين الحلاوة والحموضة يعبرون عنها في الفارسية بترش شيرين ومنها انه لو صح رجوعه الى الجميع لرجع اليه كليته

ولم يرجع اليه في الاية الشريفة وهي اية القذف فان الاستثناء فيها لا يرجع الى الجلد لانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة وفيه اولا النقض لانه

لو رجع

والدليل في الكل العرف فخذ هذا ودع ما سواه فانه فضول اقتصر المصنف الى يكن فرده انها اذا رجع الضمير الى بعض افراد العام خصصه
على اصح الاقوال اذ العرف متى فهم من الضمير معنى حكم بانه المراد من المرجع سواء كان المرجع حقيقة فيه او مجازا فلا حاجة الى بيان ان
الضمير حقيقة فيما كان المرجع حقيقة فيه مط او اذا كان ظاهرا فيه او لو اذا كان مرادا منه وفيما كان المرجع ظاهرا فيه مط او بشرط
كونه مرادا او فيما كان مرادا من المرجع فتأمل

بعض فوائد ارجاع الضمير الى بعض افراد العام

لو رجع الى الاخيرة لوجع اليها مط لكن لم يرجع اليها فقط في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها
لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا فانه راجع الى الكل وثانيا ان ذلك لا ينافي كون الاستثناء حقيقة في الارجاع الى الجميع لكن استعمل
في غيره لدليل خارجي **احتج** المرتضى باموافقيها اثره الاول حسن الاستفهام الذي لا يكون الا مسببا عن الاجمال الموجب للاشتراك وفيه ان حسن الاستفهام
يمكن ان يكون ناشئا عن الاحتمال البعيد ايضا لو فعم وتحصيل اليقين كما يمكن ان يكون ناشئا عن الاجمال فهو اعم من الاجمال مع ان حسن الاستفهام
ان كان ملازما للاجمال نقول ان الاجمال غير منحصر في الاشتراك اللفظي لانه قد يكون في المشترك المعنوي كما اذا قال اكرم انسانا وحصل للمخاطب الشك في
الامتثال بذي الراسين فاستفهم **الثاني** ان الاستثناء استعمل في كل من الامرين والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه انه اعم منهما واما الشافعي فمن
ادلته امور **الاول** ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة بحكم جملة فان قولنا اضرب زيدا وكل شرب في حكم انه فعل هذه الافعال فكما ان ما في الجملة
الواحدة يرجع اليها فكذا فيما في حكمها **وفيه** ان العطف لا بد فيه من جهة مناسبة وجهة مغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه واستلزام ذلك لجعل
العطف الجمل الكثيرة كالجملة الواحدة ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان جميع ما يكون في قوة شيء لا بد ان يكون ملزوما لجميع احكام ذلك الشيء **الثاني** ان رجوع
الاستثناء الى البعض مستلزم للترجيح بلا مرجح **وفيه** **اولا** ان تمامية هذا الدليل انما يصح فيما لم يكن قد متيقن في البين وهو موجود هنا
للاتفاق على تخصيص الاخيرة وثانيا ان المرجح هو القرب **الثالث** ان الاستثناء بمشيئة الله راجع الى الجميع بالاجماع فكذا غيره من اقسام الاستثناء
بجامع ان الكل استثناء غير مستقل وفيه اولا منع كون مشيئة الله استثناء لعدم اشتمالها على شيء من ادواته بل هو شرط وقد مر حكم الشرط وثانيا
انا لو سلمنا كونها استثناء او بله الا ان يشاء الله قلنا ان الفارق هو الاجماع **ضابطة** اختلفوا في ان رجوع الضمير الى بعض افراد
العام هل يخصصه ام لا على اقوال التخصيص وعدمه والوقف كما في قوله تعالى في سورة البقرة والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله
تعالى وبعولتهن احق بردهن اي برد الرجعيات فعلى الاول يخص حكم التربص بهن وعلى الثاني لا يخص وعلى الثالث يتوقف وتحقيق الكلام ان
ما وضع له ضمير الغائب اما ما كان المرجع فيه حقيقة فيه مط كما ذهب اليه بعض المحققين او ما كان المرجع حقيقة فيه بشرط كونه ظاهرا في
المرجع سواء كان مرادا ام لا او ما كان المرجع حقيقة فيه بشرط كونه مرادا منه او ما كان المرجع ظاهرا فيه سواء كان ذلك المعنى الحقيقي ام لا
وعليه الفاضل القمي ره او ما كان من المرجع حقيقيا كان ام لا ظاهرا ام لا فلو كان المراد من المرجع معناه الحقيقي الظاهر ومن الضمير بعض ذلك كان الضمير حقيقة
على جميع الاحتمالات ولو اراد من المرجع المعنى الحقيقي الظاهر ومن الضمير المجازي على سبيل الاستخدام كان الضمير مجازا على جميع الاحتمالات ولو اراد
من المرجع المعنى المجازي وكذا من الضمير ايضا لكن بقرينة منفصلة دالة على ان المراد من المرجع ذلك المعنى المجازي كما لو قال رايت اسدا ورايت
ابنه اليوم والغرض ان المخاطب عالم بان المرئي له الرجل الشجاع كان الضمير مجازا الا على الاحتمال الاخير اما في الثلثة الاول فلان المرجع ليس المعنى
الحقيقي واما على الرابع والخامس فلانتفاء الظهور في المعنى المراد ولو اراد من المرجع المعنى المجازي بالقرينة المتصلة الموجبة لظهور المرجع فيه ومن الضمير
المعنى الحقيقي كان الضمير مجازا الا على الاحتمال الاول ولو كانت القرينة في الفرض الاخير منفصلة كان الضمير حقيقة على الاحتمالين الاولين
وكذا على الرابع لان الظاهر مما تقدم على الضمير ليس الا المعنى الحقيقي لفقدان القرينة المتصلة واما على الثلثة الاخرى فمجاز ولو اراد من المرجع المعنى
المجازي وكذا من الضمير لكن بقرينة متصلة بالمرجع كما يقول رايت اسدا يرمي وهو في دارك الان كان الضمير حقيقة على الثلثة الاخيرة ومجازا على الثلثة
الاول ثم ان الاصل الاولي هو الاجمال والوقف لكن مقتضى الدليل الاخير من الاحتمالات فانك اذا قلت للمخاطب رايت اسدا امس ورايته اليوم
واطلع ثالث من اهل العرف بقرينة خارجية منفصلة ان المرئي للمخاطب هو الرجل الشجاع وان المراد بالضمير المعنى المجازي المذكور لظاهر ما تقدم لم يفهم
من ذلك مما تقدم على الضمير في كلامك الا الرجل الشجاع وذلك يكشف عن ان بناء العرف على ان المراد من المرجع لا يكون الا ما هو المراد من الضمير
عن ان بناء هم على ترجيح ارتكاب التجوز في جانب المرجع على التجوز في الضمير لو دار الامر بينهما وهكذا الكلام في المسئلة المبحوث عنها فلو قال القائل
العلماء جاؤني وانا اكرمهم استقبلهم وانت تعلم عن القرينة المنفصلة ان من استقبله القائل بعض العلماء الاخر حكمت بان مراده من العلماء الجائين هو ذلك البعض
الذي استقبله فيكون الضمير مخصصا للعام ولا فرق بين هذا المثال وبين الاية الشريفة فبعد علمنا بقرينة منفصلة بان المراد بالضمير هنا
الرجعيات فهاهنا ان المراد من العام هو الرجعيات ايضا والحاصل ان غرضنا ليس الا اثبات ان العرف كلما فهموا من الضمير معنى انتقلوا على ان المراد
المرجع ليس الا ما فهم من الضمير سواء انكشف من ذلك الانتقال كون الضمير موضوعا لما اريد من المرجع ام لا وسواء سميت الضمير بالقياس اليه حقيقة
ام مجازا فلا يرد ان الدليل المذكور لا يثبت وضع الضمير لجواز ان يكون القرينة المنفصلة التي انتقلتم بها الى ان المراد من الضمير هو المعنى المجازي للمرجع
صارفة للمرجع عن ظاهره ويكون انتقالكم الى ان المراد من المرجع هو ما انتقل اليه من الضمير بواسطة تلك القرينة لا الوضع الضمير **ضابطة** قد اشتهر
بينهم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وتفصيله ان الداعي على صدور الخطاب اما سؤال كقوله بعد ما سئل عن بئر بضاعة انها لفظه او خلق الله
الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او ريحه او طعمه او وقوع حادثة كقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الخ ولنبه عنه حيث اخبر عن بني

تخصيص العام ... بعموم اللفظ لا بخصوص المحل

الاقوال في [illegible]

المقطع

اصل في ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد الداعي على صدور الخطاب اما وقوع حادثة او سبق سؤال والمسبوق اما لا يستقل في الدلالة لغة او عرفا او يستقل مع تساوي الجواب والسؤال او كون الجواب اخص او اعم من محل السؤال وغيره او من محل السؤال فقط كما في الجواب عن بئر بضاعة والخلاف في القسم الاخير الذي هو محل كلامهم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب للعرف الا ان يكون للمقام خصوصية خارجة من هذه الجهة كما في قوله تعالى خذها اشتهر بين اصحابك اصل في تخصيص العام بمفهوم المخالفة اتفقوا على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بمفهوم المخالفة وجهان اوجههما ذلك للعرف كما ان العرف يخصص المنطوق الاعم بالمنطوق الاخص والمفهوم الاعم بالاخص منطوقا او مفهوما نتايج

المطلق فنزلت الاية قبل سؤال الرسول عن الله تعالى ثم القسم الاول المسبوق بالسؤال اما ان لا يستقل في الدلالة لغة بل يحتاج الى ضم السؤال كقوله فلا اذن بعد السؤال عن بيع الرطب بالتمر وفرض النقصان عند الجفاف فان هذا الجواب لا يصح لغة الا بعد ضم السؤال واما لا يستقل عرفا وان استقل لغة كقول القايل لا اكل بعد قوله كل عندي فان الجواب مستقل في الدلالة لغة الا انه في العرف مقيد بالسؤال كانه قال لا اكل عندك ففي هذين القسمين يختص الجواب بمورد السؤال لعدم دلالته بدونه فكانه موجود في كلام المجيب واما ما يستقل بالدلالة لغة وعرفا فهذه اقسام اربعة الاول ان يكون السؤال والجواب متطابقين كان يقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة بعد السؤال عن المجامع فيه الثاني ان يكون الجواب اخص كقوله الماء القليل ينفعل بالملاقاة بعد سؤال واحد عن انفعال الماء بالملاقاة وعدمه لكن يستفاد من هذا الجواب بمفهوم المخالفة ان غير القليل ليس حكمه الانفعال والا لم يعدل المجيب عن الجواب العام الى الخاص فالقرينة هنا موجودة على ارادة المفهوم وان لم نقل بحجية مفهوم الوصف وكقوله لا يجوز قتل الاولاد في المخمصة بعد السؤال عن قتل الاولاد وهنا ايضا يستفاد حكم غير الخاص بمفهوم الموافقة فلا يجوز قتلهم في غير المخمصة بطريق اولى وكقوله هذا الماء لا ينفعل بالملاقاة بعد سؤاله من مطلق الماء وهنا لا يستفاد حكم غير الخاص عن الجواب اصلا بعد ما علمنا بان خصوص المشار اليه لا مدخلية له فظهر ان هذا القسم الثاني ينقسم بنفسه على اقسام ثلثة منها ما لا يستفاد حكم غير الخاص عن الجواب اصلا ومنها ما يستفاد بمفهوم الموافقة الثالث ان يكون الجواب اعم من محل النزاع ومن غيره مثل قوله عم حيث سئل من ماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فيعمل بالحكمة معا اما الاول فواضح واما الثاني فلانه حكم مبتدأ لا معارض له الرابع ان يكون الجواب اعم من محل السؤال فقط بان يذكر في الجواب حكم المسؤول عنه على وجه يندرج فيه غيره كالجواب الذي مر في السؤال عن بئر بضاعة ومثل ما رواه العامة حين مر ص ع بشاة ميمونة ايما اهاب جلد بغ فقد طهر ومحل النزاع في القسم الاخير لا غيره فالمعظم على ان العبرة بعموم اللفظ سواء سئل عن بئر بضاعة مثلا او وقع حادثة كما مر في ولبد عنبة وقضية شاة ميمونة وخالف فيه بعض لحجة المعظم فهم العرف كما لو سئل العبد مولاه عن علماء البصرة في جواز اكرامهم فقال العالم العالم يجوز اكرامهم او العلماء يجوز اكرامهم ثم اعلم ان الجواب العام عن الشيء الخاص اما مطلق فحكمه حكم المطلقات الابتدائية من التواطي والتشكيك واما عام اصولي فان كان من غير ادوات الموصول فهو كالعام الاصولي الابتدائي وان كان من الموصول فربما يستفاد اختصاصه بمحل السؤال لفهم العرف في خصوص الموصول لا لاجل ان خصوص السبب خصص عموم الجواب وذلك كما لو سئل العبد مولاه وقال له جائني زيد وعمرو فاجابه اكرم من جائك الموالي من كان عالما وجيا كرامه فلا يفهم عرف الا وجوب اكرام زيد او عمرو بشرط العلم لا اكرام كل عالم ومن هذا القبيل حديث ثوليته بما اشتهر عنه ص ع في جواب السايل عن الروايتين المتعارضين فلا يمكن التعدي بمجرد عموم الجواب هنا الى الشبهة الحاصلة في الفتوى وان قلنا ان عموم الجواب لا يخصص بخصوص السؤال حجة الخصم انه لو لم يخصص لم يطابق الجواب وهو باطل وفيه ان المطابقة حاصلة مع عموم الجواب لان المعتبر في حصولها افادة الجواب وهو حاصل والزيادة تعميم نفع وبانه لو لم يخصص السبب لما كان لنقله فايدة مع ان العلماء قد اعتنوا ببيان سبب الجواب العام وضبطه ونقله وليس في المقام ما يصح ان يكون فايدة الا ارادة التخصيص وفيه منع انحصار الفايدة في ذلك لان من الفوايد الاطلاع على شان نزول الحكم او قطع المجتهد بان هذا الفرد مقطوع به لئلا يخرجه عن تحت العام بالاجتهاد او الاطلاع على اسرار القصص وغيرها من الفوايد وانه لو لم يكن مخصصا لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد وفيه ان عدم جواز الاخراج ليس لاجل كون السبب بمنزلة المقطوع به والمنصوص عليه وانه لو لا ذلك لزم الحنث بكل تغد على من قال والله لا تغديت بعد قول الاخر له تغد عندي وليس كذلك وفيه ان ذلك من القسم الذي لا يستقل الجواب عرفا بل يحتاج الى ضم السؤال وهو خارج عن محل النزاع فكانه قال لا تغديت عندك ضابطة اتفق العلماء على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جواز تخصيصه بما هو من مفهوم المخالفة خلاف وتفصيله ان التعارض بين العام والخاص اما بمنطوقهما فلا خلاف في تقديم الخاص لقوة دلالته عرفا واما بمفهوميهما كقولك لا تكرم العلماء ان دخلوا دارك واكرم زيدا العالم ان دخل دارك فلا اشكال ايضا في تقديم المفهوم الاخص على المفهوم الاعم واما بين مفهوم العام ومنطوق الخاص كقوله اكرم العلماء ان دخلوا دارك واكرم زيدا العالم ان لم يدخل الدار فلا كلام في تقديم المنطوق الخاص ايضا واما بين منطوق العام ومفهوم الموافقة للخاص كقوله كل من دخل داري فاضربه وان دخل داري زيد فلا تقل له اف فيخصص بمفهوم الموافقة منطوق الاول واما بين منطوق العام ومفهوم المخالفة للخاص كقوله اكرم العلماء واكرم زيدا ان دخل الدار ففيها العرف هنا ايضا على تقديم المفهوم الاخص ووجود ذلك في الاخبار غير عزيز فمفهوم قوله اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء يخصص عموم منطوق قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه وطعمه او ريحه وقد يحتج لتقديم مفهوم الاخص بان فيه جمعا بين الدليلين والجمع مهما امكن اولى من الطرح ولو عملنا بالعام لكنا طرحنا الخاص بالمرة ولا كذا العمل بالخاص وفيه اولا ان العمل بالخاص ايضا طرح للعام في محل التعارض والعمل بالفرد الاخر من العام الذي لا يعارضه فيه الخاص ليس جمعا بين الدليلين وعملا بهما وثانيا انه لا دليل على ان الجمع مهما امكن باي نحو كان لازم وان لم يكن عليه شاهد من الشرع والعرف فان الجمع الذي لا شاهد عليه طرح للدليلين في الحقيقة كما لو ورد امر ونهي فحملنا الامر على الاذن والنهي على المرجوحية فحكمت بالكراهة فانه طرح للدليلين معا ثم

قول الاخر لا عندي

السؤاله

لنقا او سعوي

أصل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا ريب في جواز تخصيص الكتاب به و بالاجماع والخبر المتواتر لفظا او معنى واصح الاقوال الخمسة جوازه بالواحد حذرا من لزوم المخالفة القطعية لولاه ولطريقة العرف ولكون ذهاب الاكثر الى ذلك مرجحا بعد التردد بين العملين اقول مضافا الى ما سبق في حجية الظن نتايج

لا تضايق من الجمع لمجرد التبرع كما فعل الشيخ في الاستبصار واما للعمل والفتوى فلا اضطرار لا اشكال في جواز تخصيص الكتاب به و بالاجماع وبالخبر المتواتر لفظا او معنى وفي جواز تخصيصه بخبر الواحد خلاف واقوال ثالثها الجواز ان خص قبله بدليل قطعي كالاجماع **الرابع** الجواز ان خص قبله بدليل منفصل قطعيا كان او ظنيا **الخامس** الوقف ونسب الى المحقق والعجب من المانعين والمتوقفين حيث انهم يعملون بالاخبار ويقولون بحجيتها مع ان جل الاخبار مخالف للكتاب لولا انه واي بين مثل الايات المثبتة للبراءة الاصلية او الاباحة كقوله لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وخلق لكم ما في الارض جميعا فانه لو عمل بتلك الاخبار الاحاد المتكثرة الواقعة للبراءة والاباحة لزم تخصيص الايتين الا ان يقول ان ذلك من باب التخصص لا التخصيص بعد ما قلنا بحجية خبر الواحد كان ذلك مندرجا فيما اتيها فلا مورد للنقض وفيه انه يتم في الاية الدالة على البراءة تعليقا واما الاية المثبتة للاباحة في الاشياء تنجيزا فلا مفر فيه من ارتكاب التخصيص بعد العمل بالاخبار الا ان يقول بان الاية مخصصة بالمجمل للقطع بطرو ان ما يخرجه عن العموم وعدم بقائها على كليتها وعمومها والعام المخصص بالمجمل ليس بحجة حتى يتاتى العمل بالخبر لتخصيص لو ويمكن رده ايضا بان الفرض في صورة المخالفة وبعد فرض الاجمال لا علم بالتعارض والمخالفة فيكون خارجا عن محل الفرض فتدبر وكيف كان فالاقوى الجواز منضما للقطع بكون كثير من الاخبار الخاصة المعارضة لعام الكتاب مطابقا للواقع فيكون في العمل بتلك العمومات وابقائها على عمومها القطع بمخالفة ما ثبت في الواقع فالاخذ بها الكتاب بط وفي جميع الموارد يستلزم القطع بالخروج عن الدين وهو ايضا في الفساد فالسلب الكلي بط فيدور الامر بين احد امور اما الايجاب الكلي في العمل بالخاص المعارض او التبعيض والاخذ بالبعض المعين عن المخصصات او التبعيض بطريق التخيير فتخيار العمل باي خاص ويد لا سبيل الى الثاني نظرا الى انه لا مرجح شرعي يعين البعض المعين **فان قلت** احمل بما عمل به الاصحاب من الاخبار الخاصة واطرح الباقي واعمل بعموم الكتاب **قلنا** لا دليل على اعتبار الظن الحاصل عن عمل الاصحاب ولو من باب المرجحية **فان قلت** يدل على اعتباره في مقام الترجيح قوله في علاج التعارض خذ بما اشتهر **قلنا** ان مورده صورة تعارض الخبرين وهو غير ما نحن فيه **فان قلت** ان العبرة بعموم اللفظ **قلنا** نعم لكن ذلك يخصص العموم بالمورد لا تخصيصه به ولا سبيل الى الثالث ايضا بمعنى الحكم بانه متعين في مقابل الاحتمالين الاولين فالامر دائر بين احد الامرين الاول والاخير او بين الامور المذكورة من دون مرجح اجتهادي يعين احدها فنقول ح لا بد من الاخذ بالايجاب الكلي من باب القفاهة لحصول القطع ح بالامتثال بما هو المكلف به من الاحتمالات الثلثة في الواقع المشتبه بين تلك الثلثة بعد ابطال السلب الكلي فمن اخذ بالايجاب الكلي فقد ادى به المكلف به يقينا المشتبه بين تلك الثلثة نظير القبلة المشتبهة بين الجهات مع سعة الوقت فعليه الاتيان بجميع الجهات وان ظن ان القبلة هي تلك الجهة المعينة لا غير بظن لا يثبت اعتباره شرعا **فان قيل** ان حكم العقل كما ذكرت في الامر كما قلت لكن العقل لا يحكم بذلك بل حكم ببطلان السلب الكلي واما ان اللازم بعد ذلك هو الاخذ بشيء لم يحصل معه القطع بالمخالفة فلا بل هو غير مستقل ح ومتحير ح يحكم ففاهته بلزوم تحصيل البراءة اليقينية وهو يحصل بالايجاب الكلي لا غير نظير القبلة المشتبهة ومن هنا يظهر ضعف ما قيل من تسوية تقليد الحي والميت تمسكا بان العقل نفى وجوب الاجتهاد عينا والزم التقليد في الجملة فالمكلف مخير بين تقليد الحي والميت لان الامر بالكلي يستلزم التخيير في افراده ووجه الضعف ان العقل نفى وجوب الاجتهاد عينا وبعد لم يحكم بشيء فقاعدة الاشتغال تعين تقليد الحي ويمكن تقرير هذا الدليل العقلي على المطلوب بوجه اخر وهو ان يقال انا نقطع بثبوت ما هو مطابق للواقع بين عمومات الكتاب والاخبار الخاصة لا في خصوص الاخبار كما هو مقتضى التقرير الاول فنقول ح لا بد من تحصيل ما هو المطابق للواقع وباب العلم منسد فالامر اما في الايجاب الكلي بين العمومات فيلزم ترجيح المرجوح لان الظن في جانب الاخبار الخاصة لقوة دلالتها او التسوية بينها وبين الاخبار الخاصة فهو تسوية بين الراجح والمرجوح او في التبعيض فهو باطل لانه ترجيح بلا مرجح لان من جملة الاحتمالات الايجاب الكلي في الاخبار الخاصة ولا مرجح اجتهادي يعين التبعيض المذكور كما مر هكذا الكلام في التبعيض التخييري اذ لا مرجح له على الايجاب الكلي المذكور فاذا تساوت الاحتمالات الثلثة الاخيرة اجتهادا اخذنا بما يحصل به القطع بالامتثال وهو الايجاب الكلي في الاخبار الخاصة كما مر فظهر ان الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد للبرهان القطعي مضافا الى انه يمكن ان يقال مع قطع النظر عن القطع بمطابقة اكثر الاخبار الخاصة للواقع انه لا ريب في التكليف اما بالعمومات او الاخبار الخاصة لكن الاخير ارجح لذهاب الاكثر مع ان طريقة اهل العرف على ذلك فلو قال المولى لعبده اكرم العلماء ثم قال اعمل بخبر العدل ثم اخبره عدل بان المولى قال لا تكرم زيدا العالم لعمل بالخبر الخاص والعام في غير مورد الخاص فهذا كله على طريقة العاملين بالاخبار من باب الوصف واما على طريقة التعبد فيتم ايضا لان الدليل على حجية الخبر اما الاية فقط ودلالتها على اعتبارها في المقام وان كان هو الاجماع فهو حاصل هنا بمعنى ان الاجماع منعقد على العمل اما بالعمومات او الاخبار الخاصة ونسبة الوقف الى المحقق خطاء بل هو يقول بالمنع مطلقا وحيث يجب العمل فيتم الايجاب الكلي في الاخبار الخاصة بالمقدمات السابقة **فان قلت** كيف تخصص الكتاب بخبر الواحد مع ورود الاخبار الكثيرة بطرح الخبر المخالف للكتاب **قلنا** اولا انها منصرفة الى المخالفة الكلية التي تحصل بالتباين لا المخالفة التي نحن فيها الا ان يدعى التواطي ولا يبعد وثانيا ان مورد تلك الاخبار فيما تعارض الخبران وما نحن فيه ليس منه وتوهم ان العبرة

في جواز تخصيص الكتاب بالمفهوم الموافق والمخالف وكذا بالاجماع

في تعارض العموم من وجه مع الكتاب

في تخصيص الكتاب ان كان بالاخبار من العام

في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

بعموم اللفظ فلذا لم يجب عنه وثالثا ان تلك الاخبار معارضة بعضها ببعض من الاخبار الدالة على العمل بما خالف العامة والنسبة بينهما عموم
من وجه فكيف يصح التمسك باطلاق تلك الاخبار على طرح ما خالف الكتاب وان لم يوافق العامة بل خالفهم فلا عبرة بتلك الاخبار المعارضة بمثلها
ورابعا ان العمل بتلك الاخبار يستلزم لتخصيص عموم ادلة حجية الخبر المخالف للكتاب فالعمل بها يلازم طرحها لانها مخالفة للكتاب فيلزم من العمل
بها عدم العمل بها الا ان يدعى عدم انصرافها الى طرح نفسها وهو غير بعيد وخامسا ان دلالة تلك الاخبار الواردة في علاج التعارض على طرح الخبر
المخالف في ان حصل الظن على صحته كما فيما نحن فيه ممنوعة بل هي منصرفة الى صورة الظن بحقية الكتاب وعدم الظن بحقية غيره وسادسا ان تلك الاخبار
ظنية وما دل على حجية الاخبار الخاصة في مقابل الكتاب قطعية فلا بد من حملها على صورة المخالفة الكلية **احتج** المجوز وبانهما دليلان
فاعمالهما ولو من وجه اولى وهو لا يحصل الا بالعمل بالخاص **وفيه اولا** لا منع كونهما دليلين **وثانيا** ان العمل بالخاص طرح للعام لا جمع **وثالثا**
انه لا دليل على ان الجمع مهما امكن لازم كما هو المراد بالاولوية نعم لا باس بالجمع لمحض التبرع **ورابعا** ان وجه الجمع غير منحصر فيما ذكروه لجواز حمل الامر
في الخاص على التهديد وابقاء العموم بحاله الا ان يقال ان مرادهم الجمع الممكن عرفا لا مطلقا والعرف يتحاشى عن هذا الجمع **حجة** المانع ان الكتاب
قطعي لا يعارضه الخبر الواحد لانه ظني **وفيه** ان المراد ان قطعية دلالة الكتاب فقط وان كان قطعية صدوره فمسلم لكن يعارضها قطعية دلالة
الخاص بالاضافة الى العام بمعنى انها اقوى فنفيها قربا من تلك الجهة او يكون الخاص اقوى وانه لو جاز تخصيصه لجاز نسخه به ايضا اما الملازمة
فلان المناط ان كان هو فهم العرف فهو موجود بينهما وان كان وصف التخصيص فهو ايضا موجود لان النسخ تخصيص في الازمان وان كان اولوية تخصيص
العام من الغاء الخاص فهو مشترك ايضا واما بطلان التالي فبالاتفاق **وفيه** منع الملازمة لو لم يثبت فهم العرف على النسخ كما يثبت على التخصيص
ومنع بطلان التالي ان ثبت قولك ان الاجماع بنفيه قلنا انه هو الفارق والا لقلنا في النسخ ايضا كذلك وقد يقال ان الفارق بينهما بعد تسليم
الملازمة هو غلبة التخصيص وندرة النسخ **وفيه** ان التمسك بالغلبة حسن ان لم يثبت فهم العرف على جواز النسخ والا فلا يعارضه الندرة وقال ايضا
بعد الجواب بان الاجماع هو فارق ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي وقد يوجه الاهونية بان الاول
دفع لبعض المدلول قبل العمل به والثاني رفع للمدلول العمول عليه ومن المعلوم ان الدفع اسهل من الرفع **وفيه** ان الاهونية والعدم غير معقول بالنسبة
الى الله فان الكل سواء له تعالى ولا معنى لذلك الكلام بعد ما ثبت الفهم العرفي على جواز النسخ وقد يوجه الاهونية بان الحادث يحتاج الى العلة
ويكفي في بقائه علة الوجود واما عدمه فلا يحتاج الى العلة بل يكفي فيه عدم العلة والا لزم الواسطة بين الوجود والعدم لو فرض انتفاء علتيهما
وهو غير معقول فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من رفع ما ثبت لعدم احتياجه الى علة اخرى **وفيه** ما اورد ناه على التوجيه السابق مضافا
الى انه مبني على القول بعدم احتياج الباقي الى المؤثر الجديد وهو ممنوع وقد يقال الفرق بين النسخ والتخصيص ان النسخ يرد فيه دلالة اللفظ على جميع الازمان
وان لم يكن وقوع المدلول مرادا واما التخصيص فيرد منه البعض **وفيه** انه تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام وعدم المصلحة في ذلك
البعض حاصل انما يفيد مجرد الامكان وان يريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو تحكم لامكان كون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تا
بانه فهذا الفرق مشكل **ضابطة** في بناء العام على الخاص اعلم ان العام والخاص اما متوافقان في الحكم ايجابا وسلبا كقوله اكرم العلماء
واكرم زيدا العالم فيجب العمل بهما بلا خلاف بين الاصحاب لعدم التعارض وخالف فيه شاذ من العامة ولعل نظره الى حجية مفهوم اللقب فيكون الخاص
بمفهومه المخالف معارضا للمنطوق العام فيخرج عن الفرض وقد مر حكمه واما متنافيان كاكرم العلماء ولا تكرم زيدا فتحقيق هذا القسم يستدعي رسم مراحل
الاولى اعلم ان العام والخاص المفروض تنافيهما اما ان يكونا قوليين او فعليين او تقريرين او العام قول والخاص فعل او العكس او العام قول و
الخاص تقرير او العكس او العام فعل والخاص تقرير او العكس فهذه اقسام تسعة ثم كل منهما اما معلوم الصدور او مجهول الصدور او العام معلوم الصدور
فقط او العكس فيضرب اربعة في تسعة فيبلغ ستة وثلاثين ثم كل منهما اما من الكتاب او من النبي او من الامام او العام من الكتاب والخاص من النبي
او الامام او الخاص من الكتاب العام من النبي او الامام او العام من النبي والخاص من الامام او العكس فهذه تسعة نضربها فيما سبق كان المجموع
ثلث مائة واربع وعشرين **ثم كل منهما** اما معلوم التاريخ او مجهوله او العام معلومه فقط او العكس فهذه اربعة ينقسم الاول منها الى ثمانية
لان العام والخاص من هذا القسم اما مقترنان حقيقة او عرفا مع تقدم العام او الخاص ومنفصلا وفي القسمين المفترقين عرفا الملازم لتقدم
احدهما على الاخر اما يعلم صدور المتاخر قبل حضور وقت العمل بالمتقدم او بعده او يشك فيه فهذه ثمانية من اقسام القسم الاول من تلك الاربعة والقسم
الثاني منها وهو ما لو كان مجهول التاريخ ينقسم الى اربعة لان الجهل اما من جميع الوجوه بمعنى ان السبق والاقتران مجهول وكذا السابق على فرض السبق
مجهول او من بعض الوجوه كان علمنا بعدم الاقتران لكن شككنا في المتقدم او حصل العلم اجمالا بعدم تقدم الخاص شككنا في تقدم العام او اقترانه او العكس
فهذه اربعة عشر قسما حاصلة من جميع الثمانية للقسم الاول والاربعة للثاني والقسمين الاخيرين نضربها فيما سبق اعني ثلثمائة واربع عشرين
اذا ظهر ذلك فاعلم ان الذي يظهر من اكثر العلماء ان التعارض الحقيقي لا يتصور الا في فعل خاص له مع قول عام **وفيه** انه يمكن فرضه في القولين ايضا

في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

في بناء العام على الخاص

في بيان معلوم التاريخ ومجهوله

فصل في المطلق والمقيد قد عرف المطلق بانه ما دل على حصة من حيث هي لا بقيد وحدة ولا كثرة وقد يعرف انه ما دل على شائع في جنسه نتايج

بان يكون الامير متكلما بالخاص حين تكلم الرسول بالعام وكذا بين الفعل العام والقول الخاص كان لبس الحرير في الحرب ثم قال انه في تلك الحالة لا تلبسوا الحرير في الصلوة فان تلبسه في الحرب يظهر منه جوازه في غير الحرب ايضا من الصلوة وغيرها فذلك الفعل اعم من قوله المذكور **المرحلة الثانية** في اعلم ان النزاع في العام والخاص المطلقين لظ كلماتهم في العنوانات حيث اطلقوا العام والخاص من غير تقييدهما بعموم من وجه او مطلق فان لفظ العام والخاص بلا قيد حقيقة في المطلقين للتبادر وصحة سلبهما عن العامين من وجه ولو سلمنا كونهما حقيقة فيهما ايضا فلا اقل من ظهورهما عند عدم التقييد في المطلقين بطريق تبادر عدم ارادة القسم الاخر ولو تنزلنا فلا اقل من ظهورهما عند عدم التقييد فيهما ان عيناه بطر كون القسم الاخر مجملا فمن اين ثبت تعميم النزاع بالنسبة الى القسمين كما توهمه المدقق الشيرواني وايضا ظواهر كلماتهم في بيان حكم المسئلة واستدلالاتهم حيث قالوا ان كان العام مقدما على الخاص فحكمه كذا انهم لم يريدوا الا المخصص في العموم والخصوص وايضا قد صرحوا بان حمل العام على الخاص المراد به كون الخاص مبينا لما هو المراد من العام ومعنا العمل بالعام في غير محل تعارضه مع الخاص وبالخاص في ذلك المورد نفسه وذلك لا يتصور في العامين من وجه كما لا يخفى لان محل تعارضهما مادة اجتماعهما وجعل احدهما مبينا للاخر ترجيح بلا مرجح لانه يمكن جعل كل منهما مخصصا للاخر مع مرجح خارجي سوى العموم والخصوص ولا يمكن الجمع بين التخصيصين ايضا للزوم التناقض وايضا اشهر ما استدلوا به في بناء العام على الخاص بان العمل بالعام يوجب الغاء الخاص بالمرة من غير عكس وذلك لا يجري في العامين من وجه وايضا من جملة ادلتهم على حمل العام على الخاص ان الخاص بالاضافة الى العام قطعي والعام ظني فلو لم يخصص العام لبطل القطعي بالظني وذلك لا ينطبق على العامين من وجه لان كليهما ظنيان واستشهد من عمم النزاع ببعض شواهد مثل ما قاله صاحب لم في حاشيته لم ان من الادلة على ما صرنا اليه انه لو لم يخصص المتاخر بالخاص المتقدم لبطل القاطع بالمحتمل ثم قالوا انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض الصور وهي ما يكون الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يلزم كونه قطعيا اخص من المدعى ولذا لم يذكره انتهى محصلا ولا ريب في دلالة هذا الكلام على كون النزاع اعم لكن نقول انه سهو من صاحب لم فلا يصير دليلا للخصم والعجب من صاحب لم انه عدل عن هذا الدليل في الاصل لما ذكره من الوجه مع كون الدليل الذي ذكره في الاصل ايضا اخص من المدعى ومثل ما راى من التعميم في بعض مباحث التخصيص فطرد الكلام الى هذا المبحث ايضا فانه راى تمسكهم في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية عدة الحامل المتوفى عنها زوجها مع ان النسبة بينهما اعم من وجه ثم توهم ان هذا البحث ايضا بحث التخصيص فلا بد من تعميم النزاع فيه ايضا لاشتراكهما في ذلك وفيه انهما وان كانا معا من التخصيص لكن المقصود من التمسك بالايتين في مقام جواز تخصيص الكتاب ليس الا مجرد اثبات ان الكتاب يخصص بمثله ولو بمعاونة مرجح خارجي ردا على مانع تخصيص الكتاب بالكتاب سنخا وكون هاتين الايتين عامين من وجه او مطلقين ليس محط نظر المتمسك اصلا الا ان مقصوده يحصل بكل منهما وهذا بخلاف ما نحن فيه لان المقصود هنا بيان كيفية بناء العام على الخاص من حيث انه عام على الخاص كان مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية وذلك لا يتصور الا في المطلقين هذا على مذاق العامة واما على طريقة الامامية فلا يحكم بتخصيص احدى الايتين بالاخرى بل يعمل بهما للاجماع على اعتبار ابعد الاجلين في المتوفى عنها زوجها فيعمل بالايتين معا نعم العامة رجحوا اية اولى الاحمال لاقترانها بالحكمة وخصصوا الاية الاخرى لا يقال عدم تعرضهم لحكم العامين من وجه يشهد بتعميم النزاع بعد الاهمال لانا نقول الظ ذكروا ذلك في بحث التراجيح **المرحلة الثالثة** اعلم انه كثيرا ما افتوا ببناء العام على الخاص وهو صور **الاولى** ما كان التاريخ معلوما فيه عاما وخاصا مقترنين حقيقة كصدور الخاص من معصوم حين صدور العام من اخر فلا خلاف يعرف ممن يعتمد عليه في حمل العام على الخاص لقوة دلالة الخاص عرفا وعن الحنفية بالتعارض بينهما الموجب للتساقط او التوقف كالعامين من وجه فيحتاج في الحكم بحمل احدهما على الاخر الى المرجحات الخارجية لا يقال يكون العام مخالفا للعامة فيقدم على الخاص الموافق لهم للروايات الواردة فيه فكيف اطلقت تقديم الخاص لانا نقول الكلام في العام والخاص مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية والا فقد يترجح الخاص ولو كان الاقتران عرضيا فاما كان يقول اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا خصص العام ايضا لفهم العرف وان احتمل الكلام مع الامور الاخر مثل حمل لا تكرم على التهديد وابقاء العموم بحاله او حمل الثاني على الرجوع عن الاول من غير تخصيص وتجويز بل يكون بداء او حمل الامر المتعلق بالعام على التوطين وحمل الخاص على ظاهره من النهي او غير ذلك من المحامل لكن المتبع هو فهم العرف ولو علم التاريخ منهما مع تاخر الخاص وروده بعد حضور وقت العمل بالعام فالجمهور على ناسخية الخاص لانه لو كان مخصصا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو اجماعي البطلان والاحسن ان يقال اما ان نعلم ح بوجود المبين لما هو المراد من العام المتقدم او نشك فيه او نعلم بعدم وجوده فعلى الاول لا يلزم من الحكم بعدم ناسخية الخاص المذكور تاخير القبيح اذ البيان قد تقدم على ما هو المفروض ويكون ذلك الخاص كاشفا عن البيان المتقدم فلا اشكال في اخبارنا المروية عن ائمتنا ع المشتملة على الخاص لكونها غير ناسخة بل كاشفة عما يكشف المراد بخلاف ما لو قلنا بما قالوا من كون ذلك الخاص ناسخا لتطرق الاشكال في اخبار الائمة ع من استلزامها وقوع النسخ بعد النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي بعده ص وعلى الثاني لا يلزم الحكم بالنسخ ايضا لان الغالب بقاء الاحكام بعد الرسول ص الى يوم القيمة فينكشف ذلك عن سبق المبين فيلحق على الاول ايضا فان قلت

ترجيح احدهما يحتاج الى

فالدليل

ما هو المبهم

في بناء العام على الخاص

العام وقد يترجح

في الزمان المتقدم

وعرفوا المقيد بانه ما يدل لا على شايع في جنسه وعرف ايضا بما اخرج عن شياع والنسبة بين تعريفي المقيد عموم من وجه وكذا بين المطلق بالمعنى الاخير والمقيد بالمعنى الثاني نتايج

كيفية بناء العام على الخاص

تحقق المبين سابقا خلاف الاصل عند الشك بحكم بعدمه قلنا ارتفاع الاحكام الثابتة ايضا خلاف الاصل فتعارضا وبقي الغلبة سليمة وعلى الثالث انا نعلم بان الامر بالعام عالم بانه يصدر الخاص من المكلف او بان الامر يعلم بانا نعمل بالخاص لا يصدر منه او نعلم بان الامر بالعام جاهل بان الخاص يصدر من المكلف ام لا او نعلم بان الامر بالعام يعلم لكن لا نعلم ان متعلق علمه هل هو الصدور ام عدمه او يكون جاهلين بحال الامر اصلا ففي الاول من تلك الاحتمالات الخمسة اما نعلم بان الامر كان معذورا من ذكر الخاص تقية كما اذا يامر المولى عبده باكرام العلماء وكان مقصوده من ما عدا زيد ولم يبين مراده لخوفه من زيد على نفسه او على عبده فاكرم المخاطب بدا العالم ثم بعد ذلك نهى المولى بالبيان فيكون عمل العبد على وفق التقية ثم يقيده بالبيان في المستقبل فلا يكرم زيدا او يكرم من عدا فلا ريب في انه لا ضرر في حمل الخاص على البيان لا النسخ بل هو المتعين ويشك في كونه معذورا او عدم فيمكن ح كون الخاص ناسخا كما يمكن كونه بيانا لكن غلبة بقاء الاحكام بعين الحمل على الثاني ايضا وجعل الخاص بيانا كالاول ونعلم بانه لم يكن معذورا في التاخير عن وقت الحاجة فلا ريب في كونه ناسخا وفي الثاني من الاحتمالات الخمسة يحمل على البيان لا النسخ لانه لا قبح في التاخير اولا وفي الثالث منها يحمل على النسخ الا اذا علمنا بالعذر في البيان او شككنا فيه كالاحتمال الاول لا تحاد الدليل فان جعلنا دليل الاحتمال الاول تاما فيجري هنا ايضا انتهى وفي الرابع لا يخ اما ان يكون الامر عالما بعدم صدور الخاص من احد فلا محذور في الحكم بالبيان لا النسخ وان يكون عالما بصدوره عنهم اجمع فلا بد من الحكم بالنسخ حذرا عن التاخير عن وقت الحاجة مع قبحه واما ان يكون عالما بصدوره عن بعض اخر فلا محذور في الحكم بالبيان ايضا لانه كما يحتمل ان يكون ناسخا بالنسبة الى حكم العاملين بالخاص كذا يحتمل ان يكون بيانا بالنسبة الى حكم غير العاملين به فتعارض الاحتمالان وبقي غلبة بقاء الاحكام سليمة عن المعارض فيحكم بالبيان وفي الخامس يحكم بالبيان لغلبة بقاء الاحكام هذا ولكن الحق في الفرض المذكور ما نقلنا عن الجمهور من الحكم بناسخية الخاص الوارد بعد العمل بالعام وان التفصيل الذي ذكرنا لا يورد عليهم المحذور لان من الواضح ان كلامهم ليس في صورة العلم بوجود المبين مع العام المتقدم ولو من غير جهة الخاص الصادر عن المكلف بالكسر كما يشهد عليه تعليلهم الحكم بالناسخية بلزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وكذا يرد كلامهم على العام والخاص الواردين في كلام الله تعالى وكلام الرسول لا الائمة ع لعدم تصور النسخ الحقيقي في كلامهم والاشكال الوارد في اخبار الائمة ع من لزوم النسخ ان جعلنا الخاص ناسخا مندفع وكذا الاشكال بان تاخير البيان لعله لتقية او ضرورة مع العلم بعدم وجود المبين مع العام حين صدوره لان المانع لا يتصور في حقهما بل يتصور في حق الائمة ع وكلامهم خارج عن محل الكلام والحاصل ان محل نزاعهم كلام الله وكلام الرسول مع عدم العلم بالمبين فح اما يقطع بعدم المبين مع العام لا لمانع او يشك فيه ففي الاول لا بد من الحكم بالنسخ حذرا من تاخير البيان عن وقت الحاجة واما احتمال وجود المانع فقد ظهر انتفاؤه في محل الكلام واما احتمال كون الامر عالما بتاخير المكلف العمل بتمامه بالعام الى اخر الوقت ثم الى البيان فلا يلزم كونه ناسخا لعدم لزوم المفسدة المذكورة مدفوع بان هذا الاحتمال انما يتم اذا كان المامور واحدا واما مع تعدد المامور وعمومهم فلا لان الغالب في وقوع الفعل المامور به عن الجميع او البعض مع كون المكلف اما عالما او غالبا بجهل الامر كما اذا كان الامر نبينا او عالما به مع جهل متعلق العلم كما اذا كان الامر هو الله تعالى نعم وفيهما يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ان جعلنا الخاص مخصصا نعم مع علم الامر بعدم وقوع الفعل عن احد الى اخر الوقت الذي بان فيه البيان امكن الحكم بالتخصيص لكنه نادر جدا **وفي الثاني** ايضا نحكم بالناسخية بعد تعارض اصالة عدم النسخ مع اصالة عدم وجود المبين مع العام لان الفرض الشك في المبين حين العام والغلبة الشخصية التي ادعيناها تعين الناسخية في محل النزاع وان كان التخصيص بالنوع اغلب فالاظهر ما ذكره الجمهور من الحكم بالنسخ في محل الكلام مط ولا يرد عليهم الاشكال المتقدم والثمرة بين الحكم بالناسخية في تلك الصورة وبين القول بالتخصيص يظهر فيما كان العام قطعيا من جهة الصدور والخاص ظنيا فان جعلنا مخصصا عملنا به على التحقيق من جواز تخصيص القطع بالظني وان جعلنا ناسخا اخرجنا لعدم جواز نسخ القطع بالظني واما اذا كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا فلا ثمرة وقد ظهر من جميع ما مر حكم تاخر الخاص من العام بقسميه هو الورود بعد حضور وقت العمل بالعام او قبله وقد عرفت ان الخاص من حيث هو مفيد بينهما لكن قبل الوقت تخصيص وبعده نسخ ولو علمنا ان زمان العمل بالعام يوم الجمعة وعلمنا اجمالا بتاخر الخاص عنه لكن لا نعلم انه هل صدر بعد حضور العمل بالعام لاصالة تاخر الحادث فيكون ناسخا لكن يعارضه اصالة عدم النسخ فيتساقطان ويبقى غلبة بقاء الاحكام سليمة عن المعارض ومقتضاها الحكم بالتخصيص ولو علمنا بان تاريخ صدور الخاص المتاخر عن العام هو يوم الجمعة ولكن لا نعلم انه ورد قبل زمان العمل بالعام او بعده فهنا ايضا نحكم بالتخصيص لاصالة تاخر زمان العمل ولاصالة عدم تاخر النسخ ولغلبة التخصيص ولو علمنا بتاخر الخاص عن العام اجمالا ولكن لا نعلم شيئا من زمان العمل بالعام ولا زمان صدور الخاص واحتمل تقدم كل عن الاخر علمنا بالتخصيص ايضا لاصالة تاخر زمان صدور الخاص عن زمان العمل لكن يعارضه زمان العمل ايضا حادث والاصل تاخره عن صدور الخاص فيتساقطان ويبقى غلبة التخصيص سليمة عن المعارض والحاصل انه لو علمنا اجمالا بتاخر الخاص حكمنا على التخصيص مطلقا في جميع الصور المذكورة **الصورة الثانية** لو علم التاريخ بينهما مع تقدم الخاص ففيه قول بتخصيص العام المتاخر بالخاص المتقدم وقول بناسخية العام المتاخر للخاص والاظهر الاول لرجحان التخصيص وغلبة بقاء الاحكام ويدل عليه ايضا ما نقلنا من حاشية وقد

ولو عرف المطلق بانه احد الامرين اما الدال على الماهية او على الشايع في جنسه لكان اقرب اصل في شرايط حمل المطلق على المقيد العموم المستفاد من المطلق بدليا واستغراقيا اما افرادي او تركيبي

فيما لو جهل التاريخ

يستدل بان فيه الجمع بين الدليلين فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان كان ورود العام قبل العمل به ونسخه ان كان وروده بعد وقت العمل بالخاص وفيه انه لا دليل على لزوم الجمع مهما امكن واحتج المخالف بوجوه اقواها ان المخصص للعام بيان له فكيف يتقدم عليه وفيه اولا انهم حكموا في صورة التقارن العرفي ببناء العام على الخاص تقدم او تاخر ولا خلاف فيه الا من بعض الحنفية حيث جعل العام المتاخر ناسخا والباقون متفقون على التخصيص تقدم العام او تاخر مع انه يرد هنا ايضا ان المقدم كيف يصير مبينا وثانيا ان المتقدم هو ذات المبين اما وصف البيان فمتاخر وتوهم ان وصف البيان يتوقف على عدم تقدم ما يحتاج اليه بيتها كذا ذكره بعض الصورة الثالثة اذا جهل التاريخ راسا فالمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وبناء العام عليه وهو الاظهر لانه لا يخرج عن احد الاقسام وقد مر ان الحكم في الجميع العمل بالخاص والبرهان عليه غلبة التخصيص فيظن ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما فرض تعدد الخاص على العام فيتوقف في هذا القسم لدوران الامرين كون العام مخصصا او منسوخا وهو مدفوع بما مر بقي الكلام في تعارض العامين من وجه وتحقيق الكلام فيه ان احد العامين ان كان اكثر موردا وافرادا من الاخر كثرة يعتد بها عادة فيبنى على الخاص فيعمل بعمومه فيما هو افراد البناء العرفي عليه ولعل السر كون ما هو اقل افرادا اظهر دلالة في محل التعارض ولعل سر بناء العلماء عليه في ابواب الفقه هو ذلك ايضا وبالجملة هذا القسم من قبيل العام والخاص المطلقين فيجيء فيه الاقسام المذكورة فيه من التقارن وتقدم احدهما والجهل فلا بد من جميع ملاحظة الاقسام والاحكام وان كان احدهما مساويا للاخر فرادا وكان اكثر لا بحيث يعتمد عليه فلا فهم عرفي فيبنى على العمل بهما في غير مورد التعارض واما فيه فيجعل المتاخر ناسخا ان ورد بعد حضور وقت العمل بالاخر والا وقع التعارض ويرجع الى المرجح فان لم يوجد فالتوقف الفصل الرابع في المطلق والمقيد

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

والمجمل والمبين ضابطة عرف المطلق بعض بانه ما دل على ماهيته من حيث هي لا بقيد الوحدة ولا الكثرة فيشمل اسم الجنس المحلى باللام الدال على الماهية المعلومة بشرط حضورها في الذهن كما في الرجل خير من المراة واسم الجنس المنون بتنوين التمكن الدال على الماهية المطلقة المشروطة بعدم كونها معينة بالتعيين الذهني كقولك هذا رجل لا امراة وقول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة ويخرج من التعريف النكرات والاعلام الشخصية والمبهمات وعرفه اكثر بانه ما دل على فرد شايع محتمل لافراد كثيرة مندرجة في جنسه اي ما دل على شايع في جنسه يحتمل الحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والحاصل انه موضوع لامر كلي اريد منه فرد غير معين قابل لافراد كثيرة على البدل نحو رجل فانه يدل على حصة من الانسان محتملة الوجود في ضمن زيد وعمرو وغيرهما فيشمل النكرة والمعرف بالعهد الذهني الدالين على الماهية المقيدة بقيد الوحدة الغير المعينة نحو اكرم رجلا ولقد امر على اللئيم يسبني كمثل الحمار يحمل اسفارا ان كانت الجملة صفة للحمار والنسبة بين المعنيين تباين كلي واما المقيد فعرفه الاكثر بانه ما يدل لا على شايع في جنسه وعدم التعريف به لاجل الاحتراز عن المهملات فليشمل الاعلام والمبهمات وقد يعرف بما اخرج عن شايع اي ما لا يكون فيه العموم ولو من جهة مثل رقبة مؤمنة فان الرقبة الشاملة بالذات للمؤمنة والكافرة قد اخرجت عن شياعها وخصصت بالمؤمنة فهي مطلقة من جهة شمولها جميع افراد المؤمنة من الابيض والاسود ومقيدة من جهة خروج الكافرة وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بين التعريفين للمقيد عموم من وجه يتصادقان على هذا الرجل ويصدق الاول على مثل زيد والثاني على رقبة مؤمنة وهكذا بين المطلق بالمعنى الاخير والمقيد بالمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة وصدق الاول على رقبة والثاني على هذا الرجل اذا ظهر ذلك فنقول ان المعرف بطريق الاول فان اراد بيان ما هو المصطلح عند نفسه فلا مشاحة وان اراد بيان المصطلح القوم فهو خلاف التحقيق وكذا المعرف بالطريق الثاني وذلك لانا نرى كثيرا من الفقهاء يقولون ان هذا مطلق وذاك مقيد فيجب حمل الاول على الثاني مع انه من النكرات وكذا يقولون ذلك ايضا فيما كان المطلق من اسم الجنس المنون والمعرف بلام الجنس فالاكتفاء في التعريف بالاول او الثاني فاسد بل كلاهما من المطلق وايضا يقولون في المنكر واسم الجنس المعرف والمنون ان هذا مطلق والمطلق ينصرف الى الفرد الشايع فالاكتفاء باحد التعريفين فاسد وايضا فيما يذكرون شرط حمل المطلق على العموم لا يعرفون بين الامرين فالاظهر ان المطلق احد الامرين اما الدال على الماهية او على الشايع في جنسه نعم من قال بتعلق الاحكام بالافراد فله الاكتفاء بالتعريف الثاني ضابطة العموم المستفاد من المطلق بدليا او استغراقيا اما افرادي وهو العموم المستفاد من نفس لفظ المطلق بحيث يكون المصاديق التي يكون المطلق مطلقا بالنسبة اليها مندرجة تحت اندراج الجزئي تحت الكلي واما تركيبي وهو العموم المستفاد من الهيئة التركيبية بحيث يكون الامور التي يكون المطلق مطلقا بالنسبة اليها من الامور الخارجة عن مدلول المطلق لا من مصاديقه فلا يصدق المطلق عليها صدق الكلي على الفرد مثلا اذا قال اعتق رقبة فالعموم المستفاد من الرقبة بالنسبة الى افرادها من المؤمنة والكافرة والابيض والاسود عموم افرادي وكذا العموم المستفاد من لفظ العتق بالنسبة الى افراده وضعيته والعموم المستفاد من الهيئة وجوب الاحترام في اي زمان ومكان ثم ان من شرط حمل المطلق مطلقا على العموم ان لا يكون المقصود من الكلام بيان حكم شيء اخر بان يكون الكلام مسوقا لاجل بيانه كما في قوله تعالى كلوا مما امسكن عليكم حيث ان المقصود التعرض في اكل

في شرائط حمل المطلق مطلقا على العموم

[illegible]

حيوان

والاصح انه من شرط يحمل عليه التواطي وعدم الورود مورد بيان حكم اخر فلو لم يكن متواطيا انصرف الى الفرد الشايع وفي كون الحمل على الشايع لاجل النقل او الاشتراك اللفظي الموجب للحمل على اشهر المعنيين او المجاز المشهور او لانه الفرد المتيقن او لاجل كون الشهرة قرينة معينة او التفصيل بين المضر الاجمالي فالرابع ومبين العدم فالاخير وجوه اقواها الاخير للعرف

تنايج

حيوان امسكه الكلاب المعلمة من حيث انها صادت ممسكة له فيستفاد من عموم لفظ ما جواز اكل عضو من كل حيوان كان ثمة وضع عض الكلب للعموم المستفاد من حذف المتعلق فلا يصح التمسك باطلاق الامر على طهارة موضع العض لشمول السياق بان الغرض ليس بيان الطهارة والنجاسة بل الحلية من حيث امساك الكلب ومن شرطه ايضا تواطي المطلق بالنسبة الى افراده والا انصرف الاطلاق الى الفرد الشايع ومن ثم حملنا المطلقات الامرة بغسل الثوب او الحجر او غيرهما على الغسل بالماء المطلق وانكان الغسل اعم لغة وعرفا من الغسل بالمطلق والمضاف وذلك لظهور الفرد الاول من الاطلاق وهو الغسل بالمطلق ولم نجد مخالفا من الاصحاب في هذا الشرط الا السيد فتمسك باطلاق الامر بالغسل على جواز التطهير بالمضاف فانه بعيد وليس لهم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل به في العادة ولا يعرف في العادة الا الغسل بالماء وغيره وذلك لانه لو كان الامر على ما قالوه لوجب ان لا يجوز الغسل بماء الكبريت والنفط مما لم يجر العادة بالغسل به فلما جاز ذلك علم ان المراد من الغسل في الخبر ما يتناوله اللفظ مطلقا انتهى محصلا وفيه اولا انه لولا انعقاد الاجماع بجواز الغسل بماء الكبريت ونحوه لقلنا بعدم الجواز ايضا وثانيا انه كما ورد الغسل بطريق الاطلاق كذا ورد الغسل بالماء بطريق التقييد فيحمل المطلق على المقيد ومن المعلوم كون الماء حقيقة في المطلق والحاصل ان غرض السيد انكان انكار وجود التشكيك في المطلقات او وجوده ولكن تشكيكا بدويا غير مضر بظهور اللفظ فهو ممنوع لوجود التشكيك المضر المخرج للفظ عن ظهوره في العموم بالنسبة الى جميع افراده وان كان انكار اعتبار التشكيك بعد تسليم وجوده في العرف العام لانهم لا يعتبرونه فهو كما ترى وان كان انكار اعتباره عند الشرع وان اعتبره العرف فهو موقوف على وجود دليل عليه ليس موجودا الا ان يقول ان الاجماع على دخول الفرد النادر في مثال الغسل كاشف عن ذلك اي عن عدم اعتبار التشكيك عند الشارع وفيه انه انكان غرضه كشف الاجماع المذكور عن عدم اعتبار التشكيك في هذا المورد الخاص فهو لا يضر بالمطلوب وانكان غرضه كشفه عن عدم اعتباره في شيء من المطلقات فهو ممنوع وان كان غرضه كشفه عن عدم اعتباره في مطلق مشكك دخل فرد نادر منه في الحكم فيسري الحكم الى جميع الافراد النادرة والشايعة لكشف ذلك عن ارادة الطبيعة السارية فهو ايضا ممنوع اذ الاجماع او غيره من الدليل الخارجي انما دخل النادر في الحكم لا في الارادة من اللفظ حتى يسري الحكم الى جميع الافراد **وبالجملة** من عدا المرتضى لم ينكر انصراف المطلق الى الفرد الشايع واما هو فقد ظهر منه الانكار في الجملة اما في جميع المطلقات او خصوص ما خرج منه فرد نادر عن عدم شمول الحكم كالغسل واما من سواه فلم يختلفوا في الحكم على الفرد الشايع **ضابطة** اختلف المعتبرون للتشكيك على وجه الحمل على الفرد الشايع فقيل انه لنقل اللفظ الى الفرد الشايع لغلبة الاستعمال فيه ولازمه في صورة وقوع مطلق مشكك في كلام الشارع تعارض العرف واللغة فان قدم الاول حمل اللفظ على الفرد الشايع وان قدم اللغة حمل على الكلي من حيث هو وقيل انه لاجل حصول اشتراك التعييني بالنسبة الى الفرد الشايع لغلبة الاستعمال فيه فصار اللفظ مشتركا لفظيا بين الكلي والفرد الشايع لكن الشهرة وغلبة الاستعمال قرينة معينة للمعنى الاخير ولازم هذا القول التوقف ان لم يجعل الشهرة قرينة معينة في المشترك وقيل انه لاجل صيرورة الفرد الشايع مجازا مشهورا والشهرة صارفة ولازمه الرجوع الى الاقوال الثلثة في المجاز المشهور من تقديمه كهذا القائل او تقديم الحقيقة المرجوحة او التوقف وقيل ان ذلك لاجل ان الفرد الشايع فرد متيقن لان المستعمل فيه اللفظ اما الفرد الشايع بخصوصه او الكلي من حيث هو وعلى التقديرين الفرد الشايع مراد والحاصل ان المتتبع بعد التتبع يرى ان اللفظ كثيرا ما استعمل في الكلي ولكن علم من الخارج تقييده بالفرد الشايع فعند عدم القرينة يشك في ان المستعمل استعمل اللفظ واراد الفرد الشايع ايضا من باب اطلاق الكلي على الفرد ام اراد الكلي من حيث هو ولكن لما كان الفرد الشايع متيقنا من باب الفقاهة يحكم بارادته ولزوم الاتيان به حتى يحصل القطع بالامتثال فالحمل على الفرد الشايع على الاقوال السابقة انما هو اجتهادي وعلى هذا القول فقاهتي لكون اللفظ مجملا عنده بالنسبة الى الفرد النادر ولازم ذلك القول ان يحمل على الفرد الشايع فقاهة ومن باب الاصل ان يبني مرة على لزوم الاتيان بالفرد الشايع لقاعدة الاشتغال كما لو كان متمكنا عن الاتيان بالشايع والنادر معا من اول الوقت الى اخره فلو اكتفى باتيان النادر لكان مخالفا للتكليف الظاهري ومعاقبا عليه انكان المطلوب في الواقع الكلي من حيث هو لانه ترك المطلوب الظاهري حقيقة وان وقع حكما ومرة على لزوم الاتيان بالنادر كما لو كان اول الوقت متمكنا من الاتيان بالشايع والنادر معا ومضى من الوقت مقدار ما يمكنه الامتثال ثم امتنع الاتيان بالشايع وبقي القدرة بالنسبة الى النادر والوقت باق فمقتضى الاستصحاب اي استصحاب الامر المردد بين الامرين اي التكليف الاجمالي لزوم الاتيان بالنادر ومرة يبنى على نفي التكليف راسا كما لو لم يتمكن من اول الوقت الى اخره الا من الفرد النادر فينتفي التكليف باصل البراءة لاحتمال كون المطلوب باللفظ الفرد الشايع فظهر ان اللازم من يعمل بالشايع فقاهة انه يبني مرة على اصالة الاشتغال ومرة على الاستصحاب ومرة على اصل البراءة وقيل ان الحمل على الفرد الشايع لا لاجل استعمال اللفظ في الكلي كما بعينه لكن الشهرة قرينة صارفة مفهمة لارادة الفرد الشايع بحيث صار الافراد النادرة مبنية العدم بالنسبة الى اللفظ وهذا ايضا يتبادر منه ان المستعمل هو الكلي حقيقة مثل العتق رقبة مؤمنة ويخالف القول بالحمل على الفرد الشايع انما هو اجتهادي لا من باب الاصل والاجود التفصيل بان يقال ان كان التشكيك بدويا كالانسان بالنسبة الى ذي الراسين فالحق مع المرتضى في عدم اعتبار التشكيك والحمل على الكلي الساري في النادر والشايع وانكان مضرا موجبا للاجمال فالحق مع القول الرابع بالتفصيل وان كان مبين العدم فالحق مع القول الخامس الشاهد على ذلك كله فهم العرف واما الاقوال المذكورة فكلها باطلة اما قول المرتضى فقد مر واما الذي مر

فيما يحمل المطلق على العموم

في حمل المطلق على الفرد الشايع وفي وجه التشكيك واختلافهم في ذلك

في المطلق النصي

فيه استعمال اللفظ في الفرد وانصراف الكلي الى الفرد الشائع

بطلان النقل فلان ضابط الاستعمال لعدم صحة السلب عن النادرة ولان غير المرتضى متفق هنا على الحمل على الفرد الغالب ولو كان هنا نقل لاجرى فيه
النزاع في تعارض العرف واللغة ولانه لو كان منقولا لم يشمل الفرد النادر بعد ادخال اداة العموم على المطلق مع انه يشمله صح مضافا الى ان لازم النقل
عدم الاجمال وذلك لا يتم في المشكك بالتشكيك الاجمالي وكذا لا يتم في المشكك بالتشكيك البدوي لظهور كل فرد بعد التامل مع ان ذلك يتم فيما كان
التشكيك مسببا عن غلبة الاستعمال لا غلبة الوجود وهذا يجري في رد الاشتراك والمجاز المشهور ايضا واما بطلان الاشتراك فلاصالة عدمه ولصحة
السلب عن خصوص الفرد الشائع ويجري هذا في النقل ايضا ولتبادر القدر المشترك من لفظ المطلق عند التخلية وهذا ايضا يجري في رد النقل ولانه
لو كان مشتركا لتبادر المعنيان واما بطلان المجاز المشهور فلانه لو كان مجازا مشهورا لجرى فيه النزاع في المجاز المشهور من تقديمه او تقديم الحقيقة
المرجوحة او التوقف مع انهم مطبقون هنا على الحمل على الفرد الشائع عند المرتضى ولان المجاز خلاف الاصل ولانه لو كان كذلك لما شمل النادر
عند ادخال اداة العموم على المطلق كما لا يشمل قولنا رايت كل اسد الا للجبن المفترس واما بطلان الرابع فلانه لا يتم في التشكيك البدوي ولا في
العد لعدم الاجمال فيهما اذ لا شك في دخول النادر في الاول وخروجه في الثاني واما الخامس فلعدم صحته في التشكيك البدوي ولا في المضر الاجمالي
فان **قلت** ان قولك في التفصيل بانه ان كان المطلق مبين العدم بالنسبة الى الفرد النادر يحمل على الفرد الشائع من باب ما يقوله صاحب القول
الخامس اعني من اطلاق الكلي وارادة معناه الحقيقي وفهم التقييد من الخارج من باب التبين ومدلولهن كقولنا رقبة مؤمنة بناء من قبل من ان
المطلق اذا قيد بالمنفصل في الاوامر ونحوها مما يقع كان مجازا ومن باب ذا دال له ومدلول ولا ريب ان الشهرة فيما نحن فيه قرينة منفصلة فكيف
ان المطلق حقيقة **قلنا** ان حمل المطلق على الفرد النادر ليس من باب التقييد لا حقيقة ولا مجازا فلا تناقض ووجه عدم كونه من باب تقييد المطلق
انه لا ريب في انه لو كان افراد الكلي كالاكل مثلا منحصرا في الافراد الشايعة ولم يكن له فرد اخر بالفرض لكان صح اطلاق لفظ الاكل وارادة معناه
اللغوي صحيحا ويكون المراد ايضا هو الافراد الشايعة لفرض عدم وجود فرد سوى الشايع بالفرض فلا معنى للتقييد لا حقيقة ولا مجازا لبقاء المطلق على
اطلاقه وفيما نحن فيه وان وجد الفرد النادر المبين العدم لكن المتكلم يفهم العرف بدعوى انحصار الكلي في الفرد الشايع وبعد النادر كلا فرد ويستعمل اللفظ في المعنى
الكلي اللغوي ويريد من حيث هو فيكون كقولنا لم يوجد فيه الفرد النادر وادعاء كما انه لا تقييد هناك فكذا هنا الا ترى ان قولنا زيد اسد ليس من
من الاسد الجبن المفترس كما عليه السكاكي وهو الحق ايضا لا ما يقوله المشهور من ان المراد منه الشجاع فعلى ما اختاره السكاكي يكون الاسد حقيقة
يكون زيد من افراد الاسد ادعاء وما نحن فيه مثل ذلك الا ان الادعاء فيما نحن فيه في جهة نقيصة الفرد وفي زيد اسد في جهة زيادة فرد للجبن المفترس
فنفاوت تلك الجهة غير مضر وايضا الاستعمال في زيد اسد مجاز وفيما نحن فيه لا مجاز حتى في الاسناد فقوله كل عنده حقيقة عن جميع الجهات اذ التعارف في
الافراد الشايعة عين عدم كون النادر فردا للاكل مثلا ولو كان هنا حمل لكان هو حمل الكلي على الفرد الشايع ولا تجافيه وما اخرج الفرد النادر
ليس لفظا وبالجملة لو كان الادعاء متلفتا الى ارادة الكلي من حيث هو لنا في هذا ولكن هذا الجواب يتم فيما اذا كان التشكيك ناشئا عن غلبة الوجود بجعل
النادر كالعدم واما اذا نشا عن غلبة الاستعمال وقسمنا الشايع والنادر وجودا او كان النادر استعمالا الاغلب فردا فلا اذ لا معنى لجعل الفرد مع عدم الندرة
كلا فرد فالاشكال فيه باق الان بل اذا كان التشكيك ناشئا عن غلبة الاستعمال الى ان صار مبين العدم ينقل عن النقل فلا مورد له حتى يحتاج الى
الجواب **واعلم انه** يظهر من بعض التوقف في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح واختيار المجاز به مطلقا في باب حمل المطلق على المقيد الا في نحو جاء
رجل واختار هنا ان حمل المطلق على الفرد الشايع من باب التيقن مطلقا بلا ان الشهرة والتعارف هنا ما بلغ مبلغ المجاز المشهور وفيه ان الشهرة
فيما نحن فيه اما ما بلغت حدا ينصرف اللفظ عن ارادة النادر بحيث يعتقد المخاطب انه غير مراد فيصير الحمل من باب الاجتهاد لا التيقن ويكون المجاز الراجح
مقدما على الحقيقة فلا يناسب ذلك اختيار التيقن في تعارض المجاز الراجح مع الحقيقة المرجوحة واما ما بلغت الى ذلك الحد ولكن وصلت الى رتبة
المجاز المشهور بان صارت الشهرة سببا للتوقف السامع عند سماع اللفظ فهو لا يناسب قوله بان الشهرة هنا ما بلغ مبلغ المجاز المشهور واما لم يصل
الى رتبة المجاز المشهور ايضا فلم لا تعمل باصالة الحقيقة لانه حينئذ يصير من باب المجازات المرجوحة الغير السابقة للحقيقة واما نقول بانه ان بلغ رتبة
المجاز المشهور او تعدى عنها او لم يصل اليها فلم لا تعمل ايضا باصالة الحقيقة مع انك نفيت الوصول الى رتبة المجاز المشهور فكيف تشك فلا معنى للحمل من
باب التيقن لذلك القائل على شيء من تلك الاحتمالات ثم ويمكن ان يجيب عن الايراد بان الامر في المطلقات المشككة دائر بين حقيقتين احدهما حمل
المطلق على معناه الحقيقي من دون ادعاء الحصر في الافراد الشايعة والاخر حمله عليه بطريق دعوى الحصر كما مر فعلى الاول يصح الاتيان بالشايع والنادر
معا وعلى الاخر لا يصح الا بالشايع فلا ادري ان التعارف وصلت الى حد يصير سببا لادعاء الحصر اولا وعلى التقديرين المطلق مستعمل في معناه الحقيقي
ولا تقييد اصلا والقدر المتيقن الامتثال بالشايع وكفاية النادر مشكوك فيحمل عليه من باب القدر المتيقن ولا مجاز ولا ايراد شيء من الايرادات
ثم كان النادر نادرا لقلة الوجود لا لقلة الاستعمال كما اشرنا ولا يمكن الجواب بمثل ما اجبنا من رد كتاب النقل في ذلك القسم اذ المفروض ههنا
انه يحمله من باب القدر المتيقن ولا فصل ويمكن له الجواب بوجه اخر وهو ان يقول اني اعلم انه لم يصل الشهرة هنا الى حد المجاز المشهور ولكن لا ادري ان

ارادة الكلي من حيث هو في زيد اسد مع انه لا يتاتى ولخلافه مع ما نحن فيه في جهة الزيادة والنقصان غير مبين لذلك ثم

سواء قلنا بكون لفظ الاكل حقيقة في معناه الاصطلاحي او حقيقة في حصة من الفرد ولو لم يكن فيما قلنا العلم او جود

هنا ولا التوقف

في حمل المطلق على الفرد الشائع من باب التيقن مطلقا وبعدمه كذلك

والمجاز

اصل في قسمة التشكيك التشكيك قد يحصل من غلبة الوجود وقد يحصل من غلبة الاستعمال ومع التعارض ففي تقديم ايهما وجهان والمرجع العرف ستدع

والمجاز المرجوح كما قلناه في الاوامر لكن دوران الامر بين الحقيقة والمجاز المرجوح على قسمين احدهما دورانه بين التقييد والحقيقة والاخر بين المجاز المباين والحقيقة كالاسد بالنسبة الى زيد وما حصل الاتفاق عليه من تقديم الحقيقة على المجاز المرجوح انما هو في القسم الاخير واما الاول فلا لامرية غير واضح لبعد شيوعه في الجملة فلا نعلم انه حصل للتقييد اولا والقدر المتيقن الاخذ بالشايع ثم ان هذا الامر علينا البعض فيما حملنا فيه المطلق على الشايع من باب التيقن لانه ان لم يصل للشهرة الى حد يبين عدم ارادة النادر فلم لا نعمل باصالة الحقيقة في المطلقات المشككة بطريق الاجمال التي نقول فيهما بتيقن الارادة وان وصل الى ذلك الحد فيصير المحل لحيثما دباب الامر بالتيقن والجواب اما مر ثم انه نظهر من بعض جعل المطلق على الشايع من باب العهد الخارجي **وفيه اولا** انه يتم في مثل الرجل لا في النكرات اذ لا نتصور العهد الخارجي فيهما **وثانيا** انه يعتبر في العهد كونه قرينة على ارادة الفرد المعين لا كل جميع المطلقات ويمكن جعله من باب العهد الذهني بمعنى ان المطلق يحمل على الافراد المانوسة الحاضرة في الذهن **وفيه ايضا** ان العهد الذهني يختص بالمعرف ومحل الكلام اعم منه ومن النكرات كما مر مع انهم جعلوا العهد الذهني كالنكرة ومحل الكلام من المتواطي والمشكك في المطلق اذ مرت العهد الذهني مثل النكرة اعم من المتواطي والمشكك لعهد الذهني يوجد في المتواطي كما يوجد في المشكك فكيف يجعل الحمل على الشايع للعهد الذهني فتدبر ثم ان ثمرة النزاع في وجه حمل المطلق على الشايع يظهر فيما ورد دليل على لزوم الاتيان بالنادر فعلى الحمل على الشايع من باب التيقن والاصل يعمل بهذا الدليل على النقل والاشتراك والمجاز المشهور او جعل الشهرة قرينة مفهمة كالقول الخامس حصل التعارض فلا بد من الرجوع الى المرجح وفيما لو اتى بالنادر عمدا مع التمكن من الشايع فعلى قول من حمل من باب التيقن حكم بفسقه واما على ذلك القول فلا نحكم بفسقه بعد ثبوت عدالته سابقا لانه بعد الاتيان بالنادر يشك في مخالفة المامور به الواقعي لاحتمال ارادة المتكلم الكلي من حيث هو من اللفظ فيكون المخالفة مشكوكة ولا يصح الحكم بالفسق والخروج عن العدالة بمجرد احتمال المخالفة بخلاف سائر الاقوال لعدم الشك في المامور به الواقعي وانه الشايع لا غير ثم انه لو سئل السائل عن المعصوم بلفظ مطلق مشكك عما وقع كان يقول وقع الانسان في البئر فاجاب المعصوم بانه ينزح سبعون دلوا وترك الاستفصال عن الفرد الشايع والنادر فعلى قول غير من يحمل من باب التيقن ترك الاستفصال لا يفيد العموم بالنسبة الى غير الشايع لان اللفظ يحمل على الشايع لانهما ولا يحمل عند الشامع ارادة الكلي من حيث هو فيحمل الجواب عليه ومن باب التيقن فيحتمل عند المسؤل ارادة الكلي من حيث هو وكون الواقع في الخارج الفرد النادر فلا بد من الاستفصال وحيث تركه علم العموم بالنسبة الى النادر ايضا حذرا من الاغراء بالجهل وعدم مطابقة الجواب السؤال وقد مر التفصيل في ذلك في بحث ترك الاستفصال فراجعه ولاحظ الشرائط في الحمل على العموم **ايضا** وقد عرفت ان التشكيك قد يحصل من غلبة الاستعمال وقد يحصل من غلبة الوجود فاعلم انه اذا حصل التعارض بين الغلبتين فان كان ما هو اغلب وجودا اقل استعمالا وما هو اغلب استعمالا اقل وجودا ففي تقديم اي من الغلبتين اشكال والتحقيق ان استفادة ثبوت صفة لبعض افراد الكلي وجودية كانت كالبقاء او عدمية كالموت ان كانت من غير اللفظ المطلق من الخارج من الامارات كاستفادة موت الانسان في البلد من الاثار الخارجية من غير مدخلية للفظ المطلق فيحمل ذلك المستفاد على ما هو اغلب وجودا من الافراد للغرض كما لو فرضنا ان في البلد صنفين من الانسان ذي راسين وانه اكثر استعمالا في الصنف الثاني مع ان الاول اغلب وجودا وعلمنا من الخارج بموت انسان في البلد حملناه على الاغلب استعمالا للمؤانسة بين اللفظ وبين الاقل وجودا فالتعارض بينهما تعارض الظن الشخصي المسبب من غلبة الاستعمال مع الظن النوعي المسبب من غلبة الوجود ولا يبعد ايضا ترجيح جانب الوجود واذا كان المطلق متعلقا للطلب كقولك اكرم انسانا او هبها كلا نكرم الانسان لم يبعد ترجيح جانب الاستعمال وبالجملة المرجح هو العرف وظني ان جانب الاستعمال اقوى عند العرف اذا حصل الاستفادة بنصرة في اللفظ اشكالا احدهما انه ما الوجه في اختلاف العلماء في تعارض العرف واللغة فقيل فيه بتقديم الاول للاستقراء وقيل بتقديم الثاني لاصالة تاخر الحادث وقيل بالوقف مع اتفاقهم هنا على حمل المطلق على الشايع على ما عرفت من السيرة مع انه لا فارق بين المسئلتين حتى يختلف في احدهما ويتفق على الاخر فان قلنا يمكن ان يقال ثمة لتقديم العرف من الاستقراء ويمكن ان يقال هنا ايضا فيمكن تقديم التشكيك والحكم بان المطلق حين صدوره من الشارع كان مشككا للاستقراء وكذا تقديم التواطي باصالة تاخر الحادث اي التشكيك فيحمل كلام الشارع على التواطي لتاخر التشكيك بالاصل كما في تقديم اللغة هناك لذلك وثانيهما انه كيف يحمل المطلق على الكلي ثمة مع ان النقل العرفي المسبب من غلبة الاستعمال مسبوق بمراتب التشكيك المستلزم لاحتمال ارادة الشارع المعنى التشكيكي وتحقيق الكلام انك عرفت ان التشكيك قد يحصل من الوجود وقد يحصل من غلبة الاستعمال ولا يبعد في الوجود القسم الاول كثيرا ثم كل من القسمين من التشكيك اما مقطوع الوجود في زمن المعصوم او مقطوع العدم او مشكوك لا ريب في ان المطلق في القسم الاول ينصرف الى الشايع اذا وقع في كلام المعصوم وفي الثاني لا ينصرف وفي الثالث اشكال والاظهر فيه انه ان كان التشكيك لغلبة الوجود فيلحق في الحكم بما اذا قطع بوجود التشكيك في زمان المعصوم اذ غلبة الوجود كانت موجودة في زمانه ايضا فيلحق المشكوك بالاغلب **اقول** فان **قلت** ان تلك الغلبة معارضة باصالة تاخر الحادث **قلت** ان الغلبة لكون ظنها شخصيا تقدم على اصالة تاخر الحادث مع تامل في جريان اصالة تاخر الحادث لاحتمال كون الشك في الحادث وان كان المشكوك فيه تشكيكه ناشئا من غلبة الاستعمال فلا يجري فيه الاستقراء المذكور في القسم الاول اذ هذا

نصر

وهل التشكيك من موانع ظهور اللفظ فى الجميع او عدم جزء المقتضى او شرطه احتمالات اقربها الاول كما يساعده العرف فتى شك فى التواطى والتشكيك فالاصل التواطى **اصل فى**

صور حمل المطلق على المقيد

اذا ورد مطلق ومقيد فله من حيث اتحاد متعلق الحكم فيهما واختلافه صور

القسم من التشكيك بنفسه قليل فلا يمكن دعوى الاستقراء السابق هنا اذ الوجدان موقوف على الاستقراء الموقوف على وجود المستقرء فيه غالبا وهو هنا فى غاية القلة فالحكم بانصراف تلك المطلقات فى كلام الشارع الى الشايع غير صحيح اصلا فاخر الحادث فيه سليمة عن المعارض بل الغالب فى هذا القسم استعمال اللفظ فى الكلى واستفادة الفرد من القراين الخارجية **فان قلت** فلم اطلق القوم القول بانصراف المطلق الى الشايع **قلت** اطلاق كلامهم منصرف الى الفرد الشايع وهو ما اذا كان شيوع الفرد لغلبة الوجود لانه الاكثر اذا عرفت ذلك علمت ان السر فى فهمهم هنا وخلافهم فى تعارض العرف واللغة لان خلافهم ثمة وموردا تفاقهم ليس الا فى المنقولات العرفية الناشية عن غلبة الاستعمال فى المعنى العرفى ولما لم يكن مناط نقله يقع على حقائق اللغة الا الاستقراء المختلف فى ثبوتها وعدم ثبوتها فى محل الكلام حيث ذهب المعظم الى ثبوته فقدم العرف وبعض الى عدم ثبوته فقدم اللغة لكون اصالة تاخر الحادث ح سليمة عن المعارض وبعض توقف لتصادم الدليلين فجاء الخلاف ثمة واما وفاقهم هنا فلان محل كلامهم هنا المطلق الذى صار مشككا بالغلبة الوجودية والاستقراء فيه ثابتا ومقبولا عندهم فصار المسئلة وفاقية **ضابطة** هل وجود التشكيك فى المطلق من موانع ظهور اللفظ فى الجميع بان كان اللفظ تاما لاقتضاء الحمل على الجميع لكن التشكيك صار مانعا او عدم التشكيك الذى هو جزء المقتضى او شرطه بان يكون المقتضى اللفظ مع عدم عروض التشكيك لا اللفظ بنفسه فعلى الاول اذا شك فى التواطى والتشكيك قلنا الاصل التواطى لان الشك فى عروض المانع والاصل عدمه وعلى الثانى الامر بالعكس لان الشك فى وجود المقتضى والاول اظهر لما مر ولا فلا اصل لانه انما كان عدم عروض ذلك العارض جزء من المقتضى او شرطا له لكان اللازم على الواضع الالتفات اليه عند الوضع زيادة على التفاته الى اللفظ والاصل عدمه وفيه ان الاصل وان جرى لكنه لا دليل على غيبا لعدم نصر اخبا الاستصحاب اليه وعدم ثبوت كون بناء العقلاء عليه ثم واما ثانيا فلبنا العرف عليه لان بنائهم على جعل القرينة مانعة لا عدمها جزء للمقتضى او شرطا له ولذا يفهم التناقض بين اسد ويرمى فى قولنا اسد يرمى ولولا ذلك لما فهم التناقض واما ثالثا فلان قول اهل اللغة ان هذا اللفظ موضوع لهذا وذاك لكن لا يقتضى عدم مدخلية شئ اخر فى وضع اللفظ ودلالته وانه المستقل فى الاقتضاء واما رابعا فلانه لم يعهد من لغة ان يكون واضعها واضعا للفظ مع ملاحظة عدم القرينة معه جزء او شرطا فعاقبة الامر لا لئنه على الوجوب بشرط كونه صادرا من العالى ففى غاية السقوط فظهر انه مهما شك فى التواطى والتشكيك حكم بالتواطى لثبوت المقتضى وعدم ثبوت المانع ولا صالة عدم وجود الغلبة ولا صالة عدم الالتفات اليهما على فرض وجودها ولان بناء العرف على حمل اللفظ على معناه الظاهر بظهوره ما لم يظهر القرينة المانعة ويحصل الظن بان بناءهم فى المطلقات ايضا على ذلك الحاقا بالاغلب بل نقول الاستقراء فى خصوص الالفاظ المطلقة يدل على ذلك فان بناءهم على حملها على معانيها الظاهرة ما لم يثبت التشكيك فيحملونها على الكلى من غير تحصيل لا يوم كما ان الاستقراء المذكور يقتضى ما ذكرت فكذا الاستقراء الاخر وهو غلبة كون المطلق مشككا يقتضى الحكم بالتشكيك لانا نقول ان غاية ما يستفاد من هذا الاستقراء هو الحكم بالتشكيك فى الجملة لا من اى جهة حتى من الجهة المتنازع فيه كما لانا اذا شككنا فى تواطيه وتشكيكه بالنسبة الى المسلم والكافر فانه لا يحصل من هذا الاستقراء الحكم بالتشكيك بالنسبة الى تلك الجهة التى وقع فيها الشك والنزاع بل نحكم بتشكيك هذا اللفظ فى الجملة ولعله بالنسبة الى غير محل الشك **فان قلت** اصل عدم حدوث التشكيك من غير الجهة المتنازع فيها **قلنا** الاصل عدم عروض التشكيك من الجهة المتنازع فيها **فان قلت** اذن صار الشك فى الحادث فلا يجرى فيه الاصل فكيف تقول الاصل عدم نحو التشكيك و الغلبة **قلنا** الامر كما ذكرت لكن الحوادث غير محصورة وكثيرة فلا يضر الشك فى الحادث ولا ريب انه ما من مطلق الا وعرضه التشكيك من جهات يتعذر عدها **ضابطة** اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكون متعلق الحكم فيهما متحدا كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة او مختلفا كاعتق رقبة واخلع رقبة هاشمية وعلى التقديرين الموجب للحكم اما متحد نحو ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة او غير متحد نحو ان افطرت بعد صح صلوتك وان فديت بعمرة صح صلوة جمعتك وعلى التقادير الاربعة اما هما مثبتان او منفيان او مختلفان فهذه اربعة تضرب فى السابعة صار المجتمع ستة عشر وعلى التقادير اما الحكم فى الطرفين الايجاب والاستحباب سواء كان كلاهما ايجابا او استحبابا او فى احدهما ايجابا وفى الاخر ندبا والاخر تضرب فى السابعة كان المجتمع اربعة وستين وعلى التقادير اما هما معلومان تاريخا او مجهولان او تاريخ احدهما معلوم والاخر مجهول تضرب فيها ما مضى حصل مائتان وستة وخمسون قسما والمعرفة باحكام تلك الاقسام يقتضى رسم مقامات **الاول** فيما كان متعلق الحكم فيهما مختلفا فلا يحمل المطلق على المقيد عند اتحاد السبب وحمل ايدى التيمم على ما اخر المرفق لتقييدها فى اية الوضوء وباتحاد الموجب وهو الحدث **وفيه** انه مخالف للاصل ولفهم العرف فلو قال المولى لعبده جاء ولدى من السفر فاكرم عالما ثم قال ان جاء ولدى من السفر فاخلع عالما هاشميا لما فهموا تقييد الاول بالثانى مع انا لو فرضنا لزوم التقييد عند اتحاد السبب فلا نسلمه فى الاية الكريمة اذ الموجب للوضوء الحدث مع وجدان الماء وللتيمم مع فقدانه فاختلف السبب ثم ان ما ذكرناه من عدم الحمل انما هو اذا لم يرد دليل خارجى على الحمل والا اوجب الحمل كما اذا ورد اعتق رقبة ثم ورد لا تملك كافرة حمل المطلق على المقيد حمل المطلق على المقيد لما ثبت شرعا من انه لا عتق الا فى ملك لا يقال التقييد هنا كافرة والمطلق لم يقيد بها بل بنقيضها لانا نقول معنى حمل المطلق على المقيد

ذكر الاحتمالات فى كون التشكيك من موانع الظهور او عدمه جزءا من المقتضى

صور حمل المطلق على المقيد

هو اتحاد موجب الحكم وتعدده والاثبات والنفي فيهما والاختلاف وكون الحكم منهما ايجابا ام ندبا او غيرهما من الاحكام التكليفية والوضعية والعلم بتاريخ الصدور وعدمه والجهل به صور كثيرة تزيد على مائتين والمعيار في الجميع من حيث المطلق على المقيد وعدمه فهم العرف والتبادر ما لم يرد دليل الخلاف فيما يحمل عليه يجعل بيانا الا ناسخا

صور حمل المطلق على المقيد

تقييده بذلك ثبوتا او نفيا الثاني ان يكون متعلق الحكم متحدا مع اختلاف الموجب كقوله تعم في كفارة الظهار فتحرير رقبة وفي كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة فالحكم في المقامين وهو الاعتاق واحد والموجب في احدهما الظهار وفي المقيد القتل فلا يحمل المطلق على المقيد بل لو قال لا يجب عليكم تحرير رقبة مؤمنة في كفارة القتل وتحرير رقبة وان كانت كافرة في كفارة الظهار لما كان تناقض بين الكلامين فلا يقتضي تقييد احدهما تقييد الاخر خلافا للشافعية الثالث ان يكون متعلق الحكم والسبب متحدا لكن الحكم في الطرفين او في احدهما غير الوجوب والاستحباب بان كان كراهة او حرمة صحة او فساد او طهارة او نجاسة او غيرها من الاحكام فالمطلق والمقيد اما مثبتان نحو البيع صحيحا وبيع المعاطاة صحيح او منفيان نحو لا يحرم التصلي في الحمام لا يحرم الصلوة النافلة في الحمام او المطلق فقط مثبت نحو ان اقتديت بزيد صح صلوتك وان اقتديت بزيد لا يصح صلوتك الجمعة او العكس نحو ان اقتديت بزيد لم يصح صلوتك ان اقتديت بزيد صح صلوتك النافلة ففي الاول لا حمل بل يعمل بهما اذ الداعي على الحمل فهم التناقض وهو هنا منفي وفي الثاني كذلك لذلك وفي الثالث والرابع لزم الحمل لفهم العرف التناقض والتقييد كما لو قال يباح لك اللحم ولا يباح لك لحم الغنم فيفهم التناقض او قال لا يباح لك اللحم ثم قال يباح لك لحم الغنم الرابع ان يكون متعلق الحكم والسبب متحدا والحكم الوجوب والاستحباب فالمطلق والمقيد اما مثبتان او منفيان او مختلفان وفي الاول اما ان يكون الحكم فيهما معا الاستحباب سواء كان الدال على الاستحباب لفظ يستحب وما ضاهاها مما يشتق من الاستحباب او بغيره ذلك كقوله زر الحسين وزر الحسين مع الوضوء فالاظهر ان الحكم الاستحبابي من حيث هو ليس حاله حال الحكم الوجوبي في كون الاتيان بفرد واحد مسقطا للتكليف بالكلي بل يفهم من الاستحباب عرفا سريانه في افراد الماهية اجمع ولم يرى في انظار العرف سقوط الاستحباب بالنسبة الى الكلي باتيان فرد واحد فعليه لو اتى بالزيارة ولو في ضمن غير المقيد حصل الامتثال اذا ثبت من الخارج اتحاد التكليف كان ثبت بدليل خارج ان استحباب الزيارة انما هو مع الوضوء فيفهم التناقض ويحمل المقيد المطلق على المقيد واما ان يكون الحكم في المطلق الوجوب وفي المقيد الاستحباب كقوله يجب عليك عتق رقبة ويستحب لك عتق رقبة مؤمنة فلا حمل بل يعمل بهما لعدم التنافي واما ان يكون الامر بعكس ذلك كقوله يستحب لك عتق رقبة وعتق رقبة مؤمنة فالحمل مما لا يبعد في انظار العرف فتم واما ان يكون الحكم فيهما معا الوجوب كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة واستفيد من اللفظ اتحاد التكليف فان الواجب اما المطلق باطلاقه والمقيد بخصوصه فح نقول في المقام لدفع التناقض امور الاول ان يكون الواجب هو المطلق ويحمل الامر بالمقيد على الاستحباب مجازا فيكون المقيد افضل الواجب المخير بالتخيير العقلي بينه وبين افراد المطلق الثاني ان يكون المطلق على اطلاقه ويكون المراد من المقيد الوجوب التخييري المصطلح شرعا ويكون مجازا ايضا لان الامر حقيقة في الواجب العيني الثالث ان يكون الواجب المقيد بان يكون هو المراد من المطلق حين استعماله ويكون المقيد بيانا للمطلق وقرينة على ان المراد منه هو المقيد والاوجه الاخير لفهم العرف والغلبة لانا بعد التتبع في سلسلة المطلقات وجدنا ما عمل فيه بالمقيد فقط اكثر مما عمل فيه بالمطلق فقط او بهما معا ثم ان ما اخترناه هنا امور الاول اختيار التجوز في المطلق لا المقيد فاطرحنا المطلق من حيث هو مطلق الثاني اختيار التجوز في المطلق الذي صار مقيدا اذا كان التقييد مستفادا من القرينة المنفصلة نحو قوله اعتق رقبة مؤمنة بعد قوله اعتق رقبة خلافا لسلطان العلماء حيث جعل المطلق حقيقة بعد التقييد مط الثالث القول بكون المطلق حقيقة بعد التقييد اي مستعملا في معناه الحقيقي ايضا اذا كان التقييد بالقرينة المتصلة كقوله اعتق رقبة مؤمنة فان المتكلم في ذلك الكلام لم يرد من الرقبة الا المعنى الكلي ومن المؤمنة ايضا اراد معناها الحقيقي لكن الهيئة التركيبية الوصفية العارضة للصفة والموصوف قرينة مفهمة للمراد المعين في نفس الامر فههنا دالان احدهما لفظ رقبة والاخر الهيئة العارضة المتحققة اعني الاتصال الحاصل بين الموصوف والصفة ومدلولان احدهما نفس ماهية الرقبة المدلولة للدال الاول والاخر خصوص رقبة المؤمنة المدلولة للدال الثاني كما في قولك الطاير الولود للخفاش فكما يفهم من لفظ الطاير شئ ومن الولود شئ ومن الاتصاف شئ اخر فكذا هنا وقد خالفنا في الحقيقة هنا بعض الفضلاء فزعم المجازية في المقيد مط عكس ما اختاره سلطان العلماء ومرجع مذهب السلطان الى ان لفظ المطلق لم يستعمل في الصورتين الا في معناه الحقيقي وهو الكلي وانما استفيد القيد من الخارج ومرجع مذهب الفاضل المذكور الى ان لفظ المطلق بعد ما صار مقيدا كان مستعملا في خصوص القيد في الصورتين ونحن وافقنا كلا منهما في صورة فحكمنا بالمجازية في احدى الصورتين دون الاخرى لكن الاصل مط مع السلطان لكن مخالفتنا معه في الصورة الاولى انما كان لدليل وارد وهو فهم العرف ولا يعارضه اصالة الحقيقة لان العمل بهذا الاصل انما هو من باب الوصف وبعد فهم العرف الخلاف لا يبقى وصف واما الفاضل الاخر فكلامه في الصورة التي خالفناه فيها مخالف للاصل الاولي اعني اصالة الحقيقة وللاصل الثانوي اعني فهم العرف ايضا ثم ان ما تمسك به المشهور في حمل المطلق على المقيد بانه جمع بين الدليلين بخلاف ما لو عملنا بالمطلق فان اللازم منه طرح المقيد فقد مر فساده في بحث العام والخاص واما التمسك باصالة الاشتغال نظرا الى ان العمل بالمقيد يحصل معه القطع بالامتثال لانه ان كان المطلوب ذلك فقد عملنا به وان كان هو المطلق فقد اتينا به ايضا في ضمن ذلك الفرد بخلاف ما لو اتينا بالفرد الاخر من المطلق فلا يحصل القطع بالامتثال لاحتمال كون المطلوب هو المقيد فقط فقد مر فساده في بيان من يحمل المطلق على الفرد الشايع من باب هذا القدر المتيقن وقد عرفت ان اصل الاشتغال لا يجري الا في بعض الصور وفي اخر لا بد من العمل بالاستصحاب او اصل البرائة وان كان الحكم في كل من المطلق والمقيد الوجوب وكانا منفيين كقوله لا يجب عليك عتق الرقبة ولا يجب عليك عتق الرقبة المؤمنة فلا

اختيارها المصنف الاول فليس لشئ العاديه

الصم مخالفة فيه الصور مع الفاضل قوله في التضمن

ومنها يحمل عليه يجعل بيانا لا ناسخا الا اذا ورد المقيد بعد زمان حضور العمل بالمطلق اصل في تعريف المجمل المجمل اصطلاحا ما يحتمل وجهين فصاعدا احتمالا مساويا وهو قد يكون
فعلا او تركا او تقريرا او قولا مفردا كما يتصور في المشترك اللفظي وفي المعتل وفي مثل الضمائر والمشترك المعنوي والمجاز المتعدد او مركبا بسبب اجماله من التركيب او من المفردات والنسبة
بين المفرد المجمل والمركب عموم من وجه وفي جواز صدور المجمل الذاتي من الشارع في بيان مقام الاحكام وجهان تنابيه

ضابطة في تعريف المجمل لغة واصطلاحا

حمل لاجل عدم التناقض العرفي ان كانا مختلفين بان كان المطلق مثبتا والمقيد منفيا نحو اعتق رقبة ولا يجب عليك عتق الكافرة ولو وجوبا
تخييريا عقليا او شرعيا فلا مفر من الحمل للتناقض وان كان الحكم في المطلق والمقيد الاستحباب ولو كانا منفيين كقوله لا تستحب عتق الرقبة ولا يستحب
عتق الرقبة المؤمنة فلا حمل لانه لا تناقض وان كان المطلق مثبتا والمقيد منفيا كقوله يستحب عتق الرقبة ولا يستحب عتق رقبة كافرة فالحمل متعين
وكذا في عكسه وكذا اذا كان الحكم في المطلق الوجوب وكان مثبتا وفي المقيد الاستحباب وكان منفيا كقوله اعتق رقبة ولا يستحب عتق رقبة كافرة وكذا
العكس كقوله لا يستحب عتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة واذا عرفت تلك الاقسام عرفت طرق الاقسام باحكامها بجعل المعيار التناقض وعدمه العرفي
ثم انا انما حملنا المطلق على المقيد جعلناه بيانا لا ناسخا الا اذا ورد المقيد بعد حضور زمان العمل بالمطلق وينبغي التنبيه على امور **الاول**
ان بنا المعظم على عدم حجية مفهوم الصفة وهو ينافي بناءهم هنا على وجوب تقييد المطلق بالمقيد الذي هو الصفة ولازمه حجية مفهومها كقوله
اعتق رقبة مؤمنة فليس هذا الا تناقضا وقد مر الجواب عن ذلك مفصلا في بحث مفهوم الصفة فلا احتياج الى الاعادة في الافادة **الثاني**
لا اشكال في حمل المطلق المتواطي على المقيد كقوله ائتني بانسان طويل ولكن لا اشكال في حمل المشكك بالتشكيك البدوي على المقيد وانكار التقييد — ائتني بانسان
بالفرد الغير الظاهر كقوله ائتني بالماء ائتني بماء الغير الصافي وكذا لا اشكال في حمل المطلق المشكك بالتشكيك الموجب للاجمال على المقيد وانكار التقييد
بالفرد المجمل كقوله ائتني بانسان ذي راسين مثلا واما اذا كان المطلق مشككا بالتشكيك المبين لعدم ارادة الفرد الغير الظاهر فهل يحمل على المقيد — ائتني بانسان
بذلك الفرد الغير الظاهر ام لا نعم اذا كان المقيد مقدما والمطلق مؤخرا كقوله كل الطعام عندك بغير الاصبع ثم قال كل الطعام قبل مضي زمان العمل بالاول
فالظاهر من العرف الحمل ثم **الثالث** انه ربما السر في بيان بعض اقسام المطلق والمقيد هنا وهو المنفيان والمختلفان مع ان الذي كان فيه مثبتا والمقيد منفيا
كاعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة قد مر بيانه في بحث دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات فمن حكم ثمة بدلالة النهي على الفساد
فلازمه هنا حمل المطلق على المقيد بل كل واحد عين الاخر واما من لم يحكم ثمة بالدلالة على الفساد فلا يلزم عليه لغوية تعدد العنوان الا
قوله في كل من المقامين مناقض للاخر اذ عدم الدلالة على الفساد لازمه عدم الحمل والقسمان الاخران قد مر بيانهما في بحث ورود عام وخاص منفيا
الظاهر فان البحث فيه مغن عن البحث هنا فما الوجه في تعدد العنوان هذا في غير المنفيين من هذين القسمين واما هما فلانهما من قبيل العام والخاص
المتوافقين في الحكم وقد تبين في بحثهما لعا حكمهما وان الخاص مؤكد للعام فظهر انه لا حاجة في هذا البحث الى بيان القسم الاول لانه لم نقل بانه نفس — والخاص
مستغن عنه اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان الكلام في الاشكال الاول قد مضى مفصلا في بحث دلالة النهي على الفساد واما الاشكال الثاني
الوارد في المنفيين فيمكن التفصي عنه بامكان كون المقصود الذاتي من عقد هذا الباب بيان حكم المثبتين لبس الا ويكون دعوى الوفاق على الحمل
محمولا على تلك الصورة وكان ذكرهما عندهما من باب الاستطراد ولكن يخدشه انا اذا لاحظنا عنوان المطلق والمقيد ما وجدنا الا انهم قسموا
اولا المطلق والمقيد على الاقسام ثم بينوا حكمها من غير ان يظهر من كلماتهم كون بعض منها مقصودا بالذات والبعض الاخر لاجل الاستطراد بحاله
ضابطة المجمل لغة المجموع من جمل الحساب اذا جمعه واصطلاحا على ما يحتمل وجهين فصاعدا احتمالا مساويا وهو قد يكون فعلا كما — المجمل
اذا صلى المعصوم صلوة ولم يظهر من قرائنه السوء فيها كانت على وجه الوجوب او الاستحباب وقد يكون تركا كما لو صلى صلوتين باذان واقامتين
ولم يظهر ترك الاذان في الثانية كان من باب الرخصة او العزيمة وقد يكون تقريرا كما لو فعل بحضرته فعل فسكت عنه ولم يظهر ان السكوت
كان لتقية ام للرخصة وقد يكون قولا اذا ظهر ذلك **فاعلم** انه قد يعبد الذي عرفنا المجمل الاصطلاحي بانه عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم
منه معنى مع احتمال الارادة غيره به احتمالا مساويا وتبعه بعض المتاخرين وهو غير منعكس لعدم شموله الا القول المجمل ثم القول المجمل اما مفرد
او مركب فالاول اما كان معروضا للاجمال وان لم يعتبر تركيبه مع غيره كما في الاشتراك اللفظي كالقرء والجون والصور المسببة عن الاعلال كالمختار
ولولا الاعلال لانتفى منه الاجمال ويسمى الاول بالاجمال العارض للكلمة بالاصالة والثاني بالاعلال وكما فيما كان وضعه عاما
والموضوع له خاصا كالضمير الغائب في قولنا ضرب زيد عمرا فضربته اذ كل من زيد وعمرو المتقدمين معنى حقيقي للضمير فيحصل الاجمال في الارجاع
المرجع وعدم التعين فالاجمال هنا ناش عن تعدد الموضوع له كما في القسم الاول اعني الاشتراك اللفظي وان تعدد فيه الوضع ايضا وكما في
الاشتراك المعنوي حيث اراد المتكلم فردا معينا عنده فقط كقوله تعالى ان تذبحوا بقرة كما في المجازات المتعددة المتساوية مع فقدان القرينة
المعينة بعد صرفنا اللفظ عن المعنى الحقيقي والثاني ما كان المفروض فيه للاجمال هو التركيب وذلك اما ان يكون الاجمال في المركب من حيث التركيب
من غير اجمال في المفردات كما في قوله تعالى الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه لا اجمال في اليد والعفو والنكاح بل المجموع المركب
يحتمل ارادة الزوج فيرجع كل المهر الى الزوجة او الولي فيعفو كله الى الزوج واما ان يكون الاجمال في المركب مسببا عن المفردات كان يكون مرجع
الضمير متعددا كالمثال الذي مر ومنه ما روي عن جريح حيث سئل عن ابي بكر وعلي ايهما افضل فقال اقربهما الى النبي فقيل له من الاقرب فقال
من بنته في بيته ومنه ما عن عقيل انه قال الا ان معوية ابن سفيان امرني ان العن عليا الا فالعنوه او يكون الموصوف متعددا بحسب القابلية نحو زيد طبيب

ماهر

اصل في حمل المجمل على المقيد اذا ورد مجمل ومبين فلا حمل مع اختلاف محلهما او حكمهما او سببهما واذا اختلف المحل والسبب متعلق الحكم حمل المجمل على المبين كل ذلك للعرف بتاتج

في حمل المجمل على المبين والتحقيق فيه

بناهر لاحتمال ارادة الطهارة في الطيب مطلقا بان يجعل خبرا بعد خبر ولكن لا يخفى ضعف القول بالاجمال هنا او يكون العام مخصصا بالمجمل كقوله تعم واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ان تبتغوا باموالكم محصنين لترددها لاحصان المقيد به الحل بين التحفظ والتزوج ثم المجمل المفرد اعم من وجه من المجمل المركب لتصادقهما في نحو ضرب زيد عمرا وضربته فصدق الاول فقط على نحو القين هو وغيرهما من الاسماء المعدودة التي بثت صيغة استعمالها منفردة بلا ضم تركيب وصدق الاخير فقط في آية العفو **ضابطة** لو ورد مجمل ومبين فهل يحمل الاول على الثاني ام لا والتحقيق انهما اما مختلفان محلا نحو اعط زيدا عينا اعط زيدا ذهبا وعلى التقدير اما متحدان في متعلق الحكم والسبب نحو ان جاء ولدي من السفر فاعط زيدا عينا او اعطه ذهبا او لباسا كذلك وعلى التقادير اما مثبتان او منفيان او مختلفان والتحقيق لا اشكال ان في ان المختلفين منهما محلا لا حمل فيه وان اتحد حكما وسببا سواء كانا مثبتين نحو اعط زيدا عينا اعط عمرا ذهبا او منفيين نحو لا تعط بكرا ذهبا او العكس وكذا لا حمل اذا اتحد المجمل والمبين محلا لكن اختلفا سببا او حكما نحو ان جاء ولدي من السفر فخذ من زيد فضة ونحو ان جاء ولدي فاعط زيدا عينا وان شفي مريضي فخذ منه فضة والوجه عدم الحمل عدم مساعدة العرف وان اتحد في المحل والسبب ومتعلق الحكم فلا لازم وان اختلفا اثباتا ونفيا ما لم يجئ دليل خارجي على التعدد في التكليف لفهم العرف نحو ان جاء ولدي من السفر فاعط زيدا عينا ان جاء ولدي من السفر فاعط زيدا ذهبا ونحو ان جاء ولدي من السفر فاعط زيدا عينا ان جاء ولدي من السفر فلا تعط زيدا ذهبا فيحكم العرف بان المراد من العين المامور به ما عدا المبين ونحو ان جاء ولدي من السفر فلا تعط زيدا عينا ان جاء ولدي من السفر فاعط زيدا ذهبا فيحكم العرف بان المراد من المجمل المنهي عنه ما سوى الذهب لئلا يلزم الحكم بالمتناقضين ونحو ان جاءك زيد فلا تعطه عينا ان جاء زيد فلا تعطه ذهبا فيحكم العرف بان المراد بالمجمل هو المبين من غير ان يدل الكلام الاول على عدم جواز اعطاء غير الذهب بل على العدم من المجاز والا لزم استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد ولا بناء ذلك لافادة النكرة في سياق النفي العموم لنفيه جميع افراد هذا المعنى ثم اعلم ان معظم الفقهاء اوجبوا اتمام الصلوة على المقيم مترددا ثلثين يوما في السفر من باب حمل المجمل اعني ما دل على ان من اقام في مكان مترددا ومضى عليه شهر وجب عليه اتمام الصلوة على المبين اعني ما دل على ان من اقام في مكان مترددا ومضى عليه ثلثون يوما وجب عليه تمامها وفيه نظر اذ لو ورد كانا مبينا لا اجمال فيهما بل هما من باب النص والظاهر لا لاستفادة المراد من الشهر بطريقة وضع بحسب مقامات استعمالاته مثلا لو قيل لمن سكن دارا فله درهم وانفق ابتداء السكون في عاشر رجب حكم العرف بالاستحقاق قبل عاشر رجب الآتي وان كانت الشهور الماضية هلالية واما لو قيل من حفظ دار شهرا فله درهم وانفق ابتداء السكون وسط الشهر فلا يحكم العرف بالاستحقاق الا بعد مضي ثلثين يوما والحاصل ان هذا اللفظ في كل مقام استعمل استفيد منه المراد بحسب المقام في افهام العرف فحمل الشهر هنا على الثلثين من باب الظهور وحمل اللفظ على النص وليس هنا مجمل ومبين حتى يحمل احدهما على الاخر فتدبر جدا **ضابطة** المجمل اما ذاتي واما عرضي فالمراد بالاول ان يكون الاجمال من المتكلم كان يقول ائت بلا نصب قرينة بفهم المخاطب المراد وبالثاني ما نشأ الاجمال فيه عن الحوادث بعد نصب المتكلم القرينة للمخاطب كنسيان المخاطب القرينة او عدم علم غير المخاطب بالقرينة راسا مع علم المخاطب كالمجملات الواردة في كلمات الشارع بالنسبة الينا فانها مبينات للمخاطبين وطرء الاجمال لنا بالحوادث ثم القسم الثاني اما الاجمال فيه عرضي موردي واما عرضي مصداقي فالاول ما كان الاجمال فيه في مراد الامر بحيث لو علم المراد لم يكن اجمال في المصداق كاشتباه التكليف يوم الجمعة بصلوة الظهر وصلوة الجمعة فان الاشتباه فيه انما هو في مراد الشارع ومطلوبه لتعارض النصوص فلو علمنا ان المكلف به الواقعي هو الظهر لعلمنا مصداقه وكذا الجمعة فلا اشتباه في مصداقهما بل في ان ايهما مراد والثاني ما كان الاجمال فيه في المصداق مع العلم بالمراد كما لو نهى عن التصرف في مال الغير واشتبه مال الغير بماله فالمراد على المكلف به لا اجمال فيه وانما الاجمال في مصداق مال الغير فيحتمل كل من المشتبهين ان يكون مال نفسه ومال غيره وكمن نسي فائتة من الصلوة فلا يعلم انها الظهر او العصر او غيرهما فالمكلف به وهو لزوم قضاء ما فات معلوم ولكن الاشتباه في المصداق اعني خصوص ما فات وكمن اشتبهت زوجته بالاجنبية فعلم حلية امرأته وحرمة الاجنبية وشك في المصداق ثم الاجمال العرضي المصداقي اما ان يكون الاشتباه فيه بين الامور المحصورة او بين الامور الغير المحصورة **والاول** ثلثة اقسام اما اشتباه الحرام بغير الواجب كاشتباه المباح بالمغصوب واما من اشتباه الواجب بغير الحرام كاشتباه المنذور وطيها من الزوجات بغيرها واما من اشتباه الواجب بالحرام كاشتباه اليوم الاخر من رمضان بالفطر واعلم ان الكلام في الاجمال الذاتي فاعلم ان المراد به نشوء الاجمال من المتكلم اما التكلم بكلام مجمل او مبين باعتقاده مع الاجمال في الواقع او مبين باعتقاده وفي الواقع لكن خفي القرينة على المخاطب واعتقد الاجمال **اما الاول** فالكلام فيه اولا في صحة التكليف به وثانيا في وقوعه شرعا **اما الاول** فنقول ان الداعي لصدور مثل هذا الكلام اما الخوف من الفتنة او افشاء النطق ومخرج المتكلم واما التوطين للامتثال واما لان الامر قصد ان المامور ان اتى بالمامور به من باب الانفاق والا فهو سبب تبين القرينة على المراد عند الحاجة واما لا داعي الا العبث وتشهي النفس اما الاولان فلا يقبحان في حقه تعالى وحق بقية

زيدا عينا او متحدان محلا نحو لا تعط زيدا عينا لا تعط

زيدا عينا ولا تعط ذهبا او مختلفين نحو لا تعط زيدا عينا ولا تعطه

في الاجمال الذاتي والعرضي

الكلام في الاجمال الذاتي

واذا كان

للفظ معنيان احدهما

مجمل والاخر مبين ولا قرينة ففي حمله على الآخر خلاف

للغلبة وجهان

نتايج

في ذكر آية السرقة واجمالها وبيانها

في عدم جواز تكليف المكلف بالمجمل الذاتي

بالمكلف به

وكذا الثالث اذ المظنّ اما العقاب على ترك المامور به فيكون التكليف به لا بيانا ساذجا او حصول التوطين ليثاب عليه فيكون ابتلاء يثاب او العقاب على ترك التوطين والاول باطل لانه قبيح عرفا في العقاب على ترك المامور به فلو امر عبده باتيان بلا قرينة على المراد وترك العبد اتيان المامور به بانه لم ادر المامور به لماذمه العقلاء بل ذموا السيد لو عاقب العبد دونه وان امكن الاتيان بالجميع وكذا الثاني اذ التوطين فرع العلم بالمامور به في الظاهر او بارادة الامر ايقاع الفعل والحال انه عالم بانه لم يرد به الماذكور فيقبح ارادة الفعل ومنه يظهر ضعف الثالث واما الرابع فهو خارج عن محل النزاع اذ المفروض انه يأتي بالقرينة عند الحاجة لو لم يأت المكلف به من باب التجب الانفاق وكذا الخامس لانه قبيح عن الشارع ونوابه فظهر ان التكليف بهذا القسم من المجمل قبيح عن الله تعالى وعن نبيه بل صدر الخطاب ايضا قبيح نعم يصح صدوره من الائمة عليهم السلام كالتقية الى زمان الحاجة وحصول التفرقة **واما القسم الثاني** فصدوره عن الحكيم غير منصوص ونصوص صدوره عن النبي الا ان التكليف به قبيح عرفا شرعا **واما الثالث** من الاقسام فيصح صدوره عن الله تعالى ونبيه الا ان التكليف به واما الائمة عليهم السلام فيصح في حقهم الصدور والتكليف لمصلحة كالتقية فظهر مما ذكر في التكليف حقيقة بالمجمل الذاتي فتدبر واو التعجب من بعضهم حيث جوز التكليف بالمجمل الذاتي مع انكاره جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة مطلقا الا ان يكون مقصوده في المسئلة الاخيرة عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة اذا كانت المحتملات غير محصورة وفي المسئلة الاولى الجواز عند الحصر وامكان الاتيان بالجميع الا ان كلامه في مسئلة جواز التاخير مطلق **ثم ان** التكليف بالمجمل الذاتي الذي يجوزه كالمجمل العرضي ينقسم الى ما اشتبه الامر فيه بين الواجب وغير الحرام وعكسه ما اشتبه الامر فيه بين الواجب والحرام وفي الاول اما يدور الامر فيه بين المتباينين واما بين الاقل والاكثر كان يقطع بارادة احد المعنيين من لفظ العين في قوله ائتني بعين في ارادة المعنى الاخر مثلا او يدور الامر بين ارادة معنى من اللفظ يكون التكليف فيه اقل ومعنى يكون التكليف فيه اكثر كما لو قال تصدق بعين او بقيمتها ولم يعلم ان المراد الفضة وقيمتها او الذهب وقيمته حتى يكون اكثر من الاول فما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر ايضا ينقسم الى هذين القسمين فالقسم الاول اعني ما اشتبه فيه الواجب بغير الحرام في المجمل الذاتي ثلثة اقسام اما دار الامر فيه بين المتباينين او بين الاقل والاكثر بقسميه المذكورين فان دار الامر فيه بين المتباينين لزم الاتيان بالجميع كما في المجمل العرضي ايضا كما وان كان من قبيل الاقل والاكثر فان كان من القسم الاول فاللازم الاتيان بالقدر المتيقن وينفي المشكوك بالاصل الا في حجة اعني ضم اللفظ في معنى واحد نظرا الى اصل البرائة وان كان من القسم الثاني فاللازم الاحتياط ليحصل القطع بالامتثال واما في الاقسام فيظهر حكمها مما سيجي في احكام المجمل العرضي في بحث اصالة البرائة انشاء الله **ضابطة** اذا ورد لفظ له معنيان بالنسبة الى احدهما مبين وفي الاخر مجمل فهل اللفظ يحمل على المجمل من المعنيين والمبين منهما مقتضى الاصل الحمل على المبين اذ الظاهر في كلام الحكيم البيان والاعلى في كلام الشارع البيان والظن في المقام معتبر مثال ذلك قوله تعالى احل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان الاحصان له معنيان التزويج والتعفف وعلى الاول مبين وعلى الاخير مجمل لاجمال التعفف **ضابطة** اختلفوا في اجمال اية السرقة وبيانها فمنهم المرتضى الى الاجمال باعتبار اليد لاطلاقه على كل العضو المخصوص من المنكب الى الاصابع وعلى كل جزء منه من المرفق والزند والاشاجع والانامل والاصل في الاطلاق الحقيقة بطريق الاشتراك اللفظي فطرء الاجمال وقيل باعتبار القطع ايضا لاطلاقه على الابانة قطع والجرح وذهب لعلامة الى عدم الاجمال راسا والاظهر ان لفظ القطع مبين لتبادر الابانة منه عند فقد القرينة ولصحة سلب القطع المجرد عن القرينة عن الجرح وكذا لفظ اليد لانه وان احتمل الاشتراك اللفظي بين الكل وكل جزء من العضو المخصوص والاشتراك المعنوي بينهما او كونه موضوعا للكل وكل بعض بالوضع العام مع خصوص الموضوع له كالمبهمات او حقيقة في كل العضو ومجاز في الابعاض الا ان الاخير معين لوجهين الاول عدم تبادر ما سوى كل العضو المخصوص عن لفظ اليد اذا تجرد عن الوقوع في التركيب كما لو سمعت ذلك اللفظ مجردا عن جزء الجملة والثاني عدم صحة سلب اليد عن كل العضو ثم ان الاشتراك اللفظي مع مخالفته للاصل مستلزم لوضع على حدة لكل جزء بخصوصه لانه معنى من المعاني وذلك غير ممكن لعدم تناهي اجزاء اليد فكيف يضع لكل جزء بوضع على حدة ثم مع ان من علائم الاشتراك حسن الاستفهام عن خصوص ما هو المراد من اللفظ المشترك كما لو قال ائتني بعين فيصح ان يقول المخاطب اي معنى تريد واي عين تريد وهو هنا غير حسن فانه لو قيل قطع اليد اليمنى لزيد فلا يقال اي يد من ايادي قطعت ويرد على الاشتراك المعنوي ان من علائمه حسن الاستفهام عن خصوص فرد ايضا كما لو قيل جائني رجل فيصح ان يقال اي رجل جاءك بخلاف ما نحن فيه فلو قيل قطع يد اليمنى فلا يقال عرفا اي يده اليمنى **وفيه** ان هذه العلامة لا توجد في كل مشترك معنوي كما في لفظ الماء فانه معنوي ومع ذلك لو شرب من النهر شيئا من الماء لا يصح عرفا ان يقال اي ماء شربته ولعل لفظ اليد من هذا الباب والتحقيق ان لفظ اليد ان اطلق منفردا فهو حقيقة في كل العضو المخصوص لا غير واذا انضم الى غيره فصار في التركيب نحو قطع يده وادخلها في الماء ونحو ذلك فله وضع عرفي اعني انه حقيقة عرفية فيما يتناول كل العضو وكل بعض فيكون مشتركا معنويا حين التركيب لعدم صحة سلب قطع اليد عن قطع جزء من ذلك العضو وانكان مبدلا ومع ذلك نحكم باجمال الاية الشريفة للاجماع على انه تعالى ما فوض تعيين اليد المامور بقطعها الى العباد بل المراد فرد معين من اليد اما الكل او البعض المعين

في حمل اللفظ على المعنيين اذا كان احدهما مبين والاخر مجمل

وشك به

فيه تحقيق وتدقيق

منه ولما

اصل في تعريف المبين

المبين ما اتضح دلالته سواء كان
مبينا بنفسه او مبينا بامر خارج قولا او فعلا او
تركا او تقريرا

نتايج

سنه ولما لم نعلم بل للمعين حصل الاجمال فهي من تلك الجهة مجملة **ضابطة** اختلفوا في مثل قوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي
هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها انه ان كان الفعل المنفي من الماهيات المخترعة شرعا او كان من المعاني اللغوية وكان له مجاز واحد فلا اجمال لان تعذر
مجازه فهو مجمل واوسط الاقوال عدم الاجمال مطلقا والتحقيق ان يقال ان المنفي بلا اما فعل من الافعال او عين من الاعيان وعلى الاول اما ان يكون
نفي حقيقة ذلك الفعل ممكنا على كل مذهب كقولك للميت لا اكل او لا شرب له فلا نزاع فيه واما ان يكون ممكنا على مذهب دون اخر واما ان لا يكون
ممكنا على شيء من المذاهب نحو لا عمل الا بنية فهذا القسمان يتصور فيهما النزاع ولا اجمال فيهما عندنا اما في الاول منهما كقوله لا صلوة
الا بطهور فعلى مذهب الصحيحي ظ لان نفي الماهية ممكن على ذلك المذهب واما على الاعمي فلانه لا بد له من ارتكاب التجوز بعد امكان نفي الحقيقة
ح فاما ان يحمل على نفي الصحة او نفي الكمال لكن الاول اقرب عرفا واعتبارا اما الاقربية العرفية فلان المتبادر من تلك التراكيب نفي الصحة
واما الاعتبارية فلان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات المستلزم لنفي جميع الاثار فانتفى الاجمال لوجود اقرب المجازات واما في الثاني فلا
اجمال ايضا على مذهب الاعمي لما ذكر في الاول وكذا على مذهب الصحيحي لانه هنا كالاعمي واما ان كان من الاعيان فالحق فيه ان يقول **ضابطة**
نفي الجمهور الاجمال في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم ونحوهما مما تعلق الحكم فيه بالعين الخارجي خلافا للكرخي و
البصري والاظهر عدم الاجمال والتحقيق ان الحكم الشرعي قد يتعلق بالاعيان الخارجية كقوله مثلا الكلب نجس والماء طاهر وقد يتعلق
بالاعيان الخارجية كقوله مثلا الى بحال من احوال الاعيان الخارجية كالسببية التي هي من الاحكام الوضعية العارضة للدلوك الذي
هو حال من احوال الشمس التي هي عين من الاعيان الخارجية وقد يتعلق بفعل ظاهري للمكلف كوجوب الصلوة وقد يتعلق بالفعل الباطني له
كوجوب النية وقد يتعلق بحال من احوال المكلف كالمانعية عن الصلوة العارضة على حالة المكلف التي هي كونه محدثا **اذا ظهر ذلك فاعلم**
ان الحكم التكليفي كالوجوب والحرمة لا يتعلق الا بفعل المكلف ولا يحمل الحرمة على الامهات حقيقة لان الاعيان غير مقدورة للعبد فلا بد
من التجوز هنا وفيه وجوه لاحتمال ان يكون الفعل المقدر الضرب او القتل او الوطي او غيرها لكن وجدنا ان ما يقبل الاستمتاع به في جانب النسوان انما هو
جهة الاستمتاع والوطي فتعين كون المقدر هو الوطي فهو اقرب المجازات بعد نفي الحقيقة وهكذا القول في تعلق التحريم بالميتة فان المقدر
فيه يحتمل ان يكون بيعا او شراء او اكلا الا ان الاخير اظهر بفهم العرف والحاصل انه بعد ملاحظة العرف في امثال تلك العبارات يرتفع الاجمال وهل هي
حقيقة عرفية في ذلك ام هي مجاز بعد تعذر الحقيقة الحق الاول اذ بمجرد السماع ينسبق الذهن الى معانيها الاصلية ثم بملاحظة عدم الامكان
ينصرف عنها الى ما هو المتعارف بحسب المقامات من الاكل والوطي وغيرهما مضافا الى اصالة عدم النقل **ضابطة** المبين هو ما اتضح دلالته وقد
يكون قولا او فعلا او تركا او تقريرا وهو اما ذاتي او عرضي **والاول** هو المبين بنفسه كقوله تعالى والله بكل شيء عليم **والثاني**
ما كان بيانه لاجل امر خارج كقوله تعالى ان ننبئكم بجواب بقرة المبين بقوله صفراء فاقع لونها وهل هو حقيقة فيهما بالاشتراك المعنوي او حقيقة في الثاني
او يكون اطلاقه على الاول تسامحا من باب ضيق فم الركية الحق الاول لتبادر ما اتضح دلالته من لفظ المبين عند الاطلاق وعدم صحة سلب المبين
عن المبين بالذات واما المبين بالكسر فقد يراد به موجد البيان وقد يراد به ما به البيان وكلاهما فيه بالمعنى الاخير فالبيان اما قولي كقوله تعالى صفراء فاقع
المبين لقوله تعالى انه يقول انها بقرة على اظهر القولين وقوله ع فيما سقت السماء العشر المبين للزكوة المامور بها واما فعلي كما لو ركع المعصوم في الثانية
بلا قنوت بيانا لعدم الوجوب واما تقريري كما لو فعل احد بحضرته ع فقرره بيانا لجواز فمن ... كصلوا ثم بيانا للاتمام للصلوة وحجة بيانا وانما نعلم
لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقيل لا يجوز وقوع الفعل بيانا لانه اطول من القول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله **وفيه**
ان اطولية الفعل ممنوعة فان ... من الافعال والميثاق لو بين بالقول ربما كان اطول من الفعل نعم انا نمنع ان تاخير البيان على فرض اطولية
الفعل ممنوع اذ تاخيره لا يتسرع في البيان عقيبه لا مكان واما مع الاشتغال بالبيان اول ازمان الامكان فلا يصدق عليه التاخير في البيان ولو كان
طريقه اطول ولا يعد تاخيرا عرفا فلو قال لعبده ادخل البصرة فمشى العبد في الحال ومضى من سيره عشرة ايام حتى دخلها فلا يعد ذلك عرفا
مؤخرا بل مبادرا ممتثلا فورا ومما يشهد على صحة الفعل منه بيانا قوله صلوا كما رايتموني اصلي فانه دليل على كون فعله بيانا للصلوة
وتوهم كون ذلك القول بنفسه بيانا فاسد لعدم دلالته على كيفية الصلوة اصلا وكذا قوله خذوا عني مناسككم دال على كون حجه بيانا فان
قلت الخبران من الاحاد والعمل بها في الموضوع الفرعي لا يجوز والمقام منه اذ البحث عن صحة الفعل للبيان عن الرسول ص وعدمه **قلنا**
عدم جواز العمل فيها بالظن حتى فيما نحن فيه ممنوع اذ لولا الجواز هنا لزم عدم جواز العمل به مط اذ العمل بخبر الواحد في نفس الحكم الشرعي ليس الا لحصول
الظن من قول زرارة بان تلك الرواية صدرت عن المعصوم فما هو دليلكم على جواز العمل بخبر صحة الفعل للبيان عن المعصوم **ضابطة** الحق عدم جواز
تاخير البيان عن وقت الحاجة وعليه اتفاق الاصحاب الا من جوز التكليف بما لا يطاق اذ المكلف مكلف باتيان المراد مع عدم علمه به والمحكي عن بعض
الجواز لقوله ع عليكم بالسؤال وليس علينا الجواب وان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا ووجه الدلالة ان السؤال لا يصدق الا عند الحاجة فلا بد

في عدم الاجمال في مثل الروايتين

تحقيق في نفي الاجمال في الآية

في تعريف المبين

في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة

ووجه عدم الجواز لزوم التكليف بما لا يطاق

د توهم عدم جواز وقوع الفعل بيانا لوجه عقلي عليل عليل ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة على الاصح للتستر وفي جوازه عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة مطلقا كما هو المشهور
ام لا مطلقا ام فيما عدا النسخ او فيما عدا المجمل اقوال

ذكر جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وعدمه

مذهب بعض

ان يكون قوله ان شئنا امسكنا مبنيا على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة **وفيه** اولا منع دلالة الرواية اذ معناها انه كلما تعلق مشيتنا بالامساك امسكنا وكون تأخير البيان عن وقت الحاجة مما تعلق به مشيتهم اول الدعوى وادعاؤه فان كل سؤال بالحاجة اول المدعى بل بين البطلان **وثانيا** منع اعتبار الرواية في مقابل العقل القاطع نعم يرد على العلماء ان استدلالهم على عدم الجواز بلزوم التكليف بما لا يطاق اخص من المدعى اذ هنا صور عديدة فان المكلف به المجمل الغير المعقب بالقرينة وقت الحاجة اما لا يمكن الاتيان بشيء من محتملاته وقت الحاجة او يمكن الاتيان بالجميع او بالبعض المعتبر فقط او لا يمكن الاتيان بمجموعها من حيث المجموع اما لاجل التنافي بين المعنيين بحيث لا يمكن الجمع بينهما واما لتشتت الاحتمالات و الدليل المذكور لا يجري الا في الصورة الاولى دون باقي الصور ولكن يمكن ابطال باقي الصور ايضا بان طلب الشيء المجمل مع عدم البيان وقت الحاجة سفه عند العقلاء ومما يناسب ذكره في المقام ان العلماء قالوا في بحث بناء العام على الخاص ان الخاص المنافي للعام الوارد بعد العام اما ورد قبل حضور زمن العمل بالعام فهو مخصص وبيان للعام واما ورد بعد حضور زمن العمل بالعام فهو ناسخ للعام اذ لو كان مخصصا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة **وفيه** انه نظرا الى مجرد ورود الخاص بعد زمان العمل بالعام لا يلزم النسخ على الاطلاق اذ من الصور ورود الخاص بعد تمام العمل بالعام فلا معنى للنسخ **والتفصيل** ان العام الوارد بعده الخاص اما يسقط التكليف بالاتيان به مرة ام لا بل يكون تكريريا ولكل منهما صور ثلثة اما الاول فلان المولى لو قال اكرم العلماء يوم الجمعة فالخاص كقوله لا تكرم زيدا الوارد بعد حضور زمن العمل بالعام واما ورد يوم الجمعة لكن قبل العمل بالعام فالنسخ لا معنى له في شيء من تلك الصور الثلثة **اما الاولى** فلان رفع الحكم فيها انما حصل بمضي زمان العمل لا بالناسخ فان النسخ رفع ما لولاه لثبت **واما الثانية** فلان رفع الحكم فيها انما حصل بالعمل لا بالنسخ **واما الثالثة** فلان الحكم بكون الخاص ناسخا فيها يستلزم ارتكاب القبيح اعني تأخير الغرض من الحكيم فلنا مثالا وهو انه لو قال الحكيم لعبده اكرم العلماء يوم الجمعة ثم ورد الخاص ظهر ذلك اليوم فلو حكم بكون ذلك الخاص ناسخا انكشف به عدم مطلوبية اكرام زيد في المستقبل من الزمان في ذلك اليوم كشفا لا تثبت فيه وظهر بعد ذلك الكشف ايضا كون الاكرام مطلوبا الى الظهر ذلك اليوم فح جعل العمل بالعام موسعا من اول اليوم الى الغروب مناف لغرضه فكما لا يكون الخاص في تلك الصورة بيانا فكذا لا يكون نسخا بل هو تكليف اخر واما الثاني كما يقول الحكيم اكرم العلماء في كل جمعة وكرر الاكرام بتكرر الجمعات فالخاص الوارد بعد حضور زمن العمل بالعام اما ورد بعد الجمعة الاولى او فيها لكن بعد العمل او فيها قبل العمل مع مضي زمان يسع العمل فالحكم بالنسخ للعلة في الصورتين الاوليين وجيه لانه رفع الحكم الشرعي اعني لزوم الاكرام في الجمعات الاتية بدليل اخر شرعي واما في الثالثة فالحكم بالنسخ فيها مستلزم للامر بما في الغرض كالصورة الثالثة السابقة ووجه الاستلزام ما مر ثم ان هذا الاعتراض يرد عليهم في بحث النسخ ايضا اذهم بعد اتفاقهم على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ذهب معظمهم الى جوازه بعد حضور وقت العمل سواء كان العمل مكررا بالامر او غيره وقد ينبه لا تغفل **ضابطة** هل يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ام لا فقيل نعم وهو المشهور وقيل لا وقال السيد بالامتناع فيما له ظاهر كالعام وبالجواز في غير ما له ظاهر كالمجمل وجوز الفاضل عبد الجبار تأخير بيان النسخ دون غيره الى غير ذلك من الاقوال والتحقيق الحق مقامات **الاول** في بيان جوازه عقلا بمعنى امكان صدوره من الحكيم **فاعلم** ان مقتضى الاصل الجواز ما لم يرد امر ناش من امكانه وامتناعه لاصل الامكان **الثاني** في جوازه عرفا ومقتضى الاصل هنا العدم اذ مسئلتنا هذه اي صحة استعمال اللفظ مع تأخير بيان المراد الى وقت الحاجة مسئلة لغوية طبعية فالاصل عدم جوازه عرفا ما لم يرد عليه دليل **الثالث** في وقوعه عرفا والاصل فيه مع الخصم ايضا لان الاصل عدم الوقوع **الرابع** في جوازه شرعا والاصل عدمه ايضا **فان قلت** انك اعترفت بان الاصل الاصيل مع الخصم فيما سوى المقام الاول ايضا فما الدليل على طبق اصله اجتهادية منها ان التكليف بشيء مع عدم البيان حين التكليف تكليف بما لا يطاق فالتأخير مستلزم للتكليف بما لا يطاق ومنها ان التأخير مستلزم لسفاهة الطالب الطلب مع مجهولية المطلوب كالمطلوب منه لا يصدر الا من السفهاء ومنها انه مستلزم للاغراء بالجهل القبيح لان حالة المخاطب فيما هو خلاف مراد المتكلم اذ لو قال اكرم العلماء واراد ما سوى زيد بلا قرينة اعتقد المخاطب وجوب اكرام زيد ايضا ومنها ان التأخير خلاف بناء العقلاء فان بناءهم على البيان حين الطلب ومنها ان التأخير مع امكان تعجيل البيان لا داعي له فصدوره عن الحكيم سفه وقبيح **قلنا** اما الثلثة الاول الخطاب الحقيقي فباطلة لانه يلزم ما ذكر لو كان تأخير البيان عن الحاجة ايضا واما الاخير فممنوع بما نادى العقلاء بناء هم على تأخير البيان عن وقت الحاجة لكثرة الدواعي لا تحصى الا ترى ان المولى ربما يقول لعبده في محضر جمع اكرم العلماء ولا يريد استثناء زيد في ذلك المحضر صلاحا فيؤخره الى الاخراج **فان قلت** سلمنا جوازه عقلا وعرفا لكن لا يجوز شرعا لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فانه صلى الله عليه وآله لو قال اغتسل يوم الجمعة ولم يبين ان المراد الاستحباب فهم المخاطب الوجوب فيصدق انه بلغ الى المخاطب وجوب غسل الجمعة ولم ينزل فلم يبلغ ما انزل اليه من الاستحباب **قلنا** اولا ان الاية خطاب شفاهي وهو مجمل بالنسبة الى الغائبين فلا يمكن التمسك به اذ لا ريب في وجود حالة بين المتكلم والمخاطب حين التكلم ويحتمل كون تلك الحالة قرينة صارفة عن ارادة ظاهر الخطاب فيصير ما هو المراد من الاية مجملا لنا **فان قلت** الاصل عدم كون تلك

ثم دخل الجمعة ولم يرد التكليف العبد العمل بذلك العام حتى مضى ما يمكن فيه العمل بالعام يوم الجمعة صح

فيه جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة عقلا

في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ...

الحالة

اصل في الاجماع الاجماع يطلق على العزم مجازا وعلى الاتفاق حقيقة للتبادر وصحة السلب عن العزم ونقل اصطلاحا الى الاتفاق الخاص فعند العامة اتفاق المجتهدين من امة محمد
الامة على امر ديني في عصر من الاعصار وعند الخاصة الاتفاق الكاشف ولهم فيه طرق فعند القدماء هو الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين قولا او فعلا او تركا او تقريرا
او الاتفاق الكاشف عن دخول
نتايج قول المعصوم في الاقوال المجتمعة

الحالة قرينة صارفة قلنا انه شك في الحادث فلا يجري الاصل فان قلت مدركنا الالتفات لمتكلم الى الحالة اذ لو كانت صارفة لالتفت الى
الحالة قلنا القطع بالالتفات حاصل ولكن لا نعلم ان متعلقه الحالة المؤكدة الى الصارفة او غيرها فالشك في الحادث فان قلت الاصل
عدم تعدد الالتفات اذ لو كانت صارفة لابد من الالتفات الى المعنى الحقيقي ثم الى المجازي والاصل عدمه لاصالة اتحاد الالتفات فيكون الملتفت اليه
هو المعنى الحقيقي فقط فيكون المراد ما هو الظاهر قلنا سلمنا جريان الاصل لكن لا يعتبر في مثل المقام فان قلت الاجماع قائم على عدم اعتبار
القرائن الحالية المجملة قلنا القدر المسلم من الاجماع انما هو في الخطابات الشفاهية المتعلقة بالاحكام الفرعية واما غيرها فلا كالخطاب المتعلق
بالمسائل الاصولية كما فيما نحن فيه وثانيا ان الاية الشريفة مورد نقلها خاص لورودها في شأن علي عليه السلام كالاخبار الكثيرة والتعدي
عن هذا المورد يحتاج الى دليل وثالثا ان للابلاغ فردين الابلاغ حين الخطاب والابلاغ حين الحاجة وهو ايضا
تبليغ حقيقة ورابعا لا نسلم ان النبي فيما اخر البيان عن وقت الحاجة كان مأمورا بالتبليغ بغير
هذا النحو بل ذا الخوالبيان نقول ان تكليفه انما هو الابلاغ بهذا النحو لا غير للآيات والاخبار
الدالة على انه صلعم لا يصدر عنه شيء الا وانه كان مأمورا به من الله سبحانه وتعالى
فقد وقع تمام هذه النسخة الشريفة في يوم الاربعاء في ثمانية شهر شوال المكرم
سنة الف ومائتين وسبعين من هجرة النبوية والتمس الدعاء من الناظر
والمطالعين بهذه النسخة محمد مهدي

في الاصل الاصح فيها
الفصل الخامس في الاجماع

الاجماع قد يطلق ويراد به العزم كقولنا اجمع زيد على كذا اي عزم عليه
وقد يطلق على الاتفاق كقولنا اجمع فلان على فلان ومنه ايدي اتفقوا عليه وهل لفظ الاجماع مشترك معنوي بين المعنيين ام لفظي ام حقيقة ومجاز مقتضى لغة
عند الاول للقطع بعد وجود القدر المشترك الجامع القريب بينهما فانحصر الاحتمال بين الاخيرين ولكن الاول منهما ايضا باطل والاخير متعين لتبادر الاتفاق
من لفظ الاجماع المجرد عن القرينة ولصحة سلبه عن العزم ثم انه نقل في اصطلاح الاصوليين عن الاتفاق المطلق الى الاتفاق الخاص فعند العامة هو عبارة عن اتفاق
المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار فالمراد من المختصر خرج بقيد المجتهدين اتفاق المقلدين فلا عبرة بموافقتهم ومخالفتهم وفيه انه هذا ينافي
تمسكهم بالاية الشريفة اي قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية اذ يصدق على اتفاق المقلدين انه سبيل المؤمنين
وبالرواية اي قوله لا تجتمع امتي على الخطاء اذ لا خفاء في صدق الامة على المقلدين وخرج بقولنا من هذه الامة اتفاق مثل اليهود والنصارى على امر بعموم
الادلة الاتية لاتفاق غير هذه الامة كالاية والرواية المذكورتين وخرج بقولنا على امر ديني اتفاقهم على امر عقلي كاتفاقهم على ان السقمونيا مسهل للصفراء
مثلا وفيه ان هذا ينافيه التمسك بقوله لا تجتمع امتي على الخطاء الا ان يمنع انصراف الرواية الى غير الاحكام الشرعية والتقييد بقولنا في عصر من الاعصار لئلا
يلزم عدم تحقق الاجماع الا باتفاق جميع علماء امة النبي صلعم من لدن بعثته الى يوم القيمة فانه باطل بالاتفاق ولكن الحق ان هذا القيد توضيحي لانصراف
التعريف الى ما هو المفهوم من هذا القيد فتدبر ثم ان الاجماع هل هو حجة عند العامة من باب التعبد الصرف كالاسباب الشرعية من اليد والفراش وغيرها
حتى يتبع وان حصل الظن على الخلاف او من باب الكشف لدى قال به الشيخ في حجية الاجماع مقتضى بعض ادلتهم كالاية المذكورة الاول ومقتضى
بعض اخر كالرواية المذكورة الاخير ثم ان الاجماع له طرق ثلثة طريق منسوب الى القدماء واخر الى الشيخ واخر الى المتأخرين فالاجماع عند القدماء يحتمل
ان يكون احد امور اربعة الاول الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين قولا او فعلا او تقريرا او تركا مثال الاول كمن علم اجمالا بدخول المعصوم
في المجلس المنعقد الحاضر فيه جماعة من المؤمنين ثم دخل في ذلك المجلس وسئل الحاضرون عن نجاسة الماء القليل بملاقات النجاسة فاجاب كل من الحاضرين
قال نعم فهذا الاتفاق كاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين وقوله بنجاسة الماء القليل بالملاقات ومثال الثاني كما لو شك في حرمة شرب التتن
فدخل المجلس المذكور وراى كلا يشرب التتن ومثال الثالث كما لو فعل فعلا بحضرة اهل ذلك المجلس فقرر كلهم مع اطلاعهم ومثال الرابع ما لو شك
في وجوب القنوت وراى كل اهل المجلس ترك القنوت في صلوة الظهر مثلا ثم انه يعتبر في تلك الطريقة مضافا الى مجهولية شخص المعصوم وجود مجهول النسب اخر ولو
واحدا بحيث يحتمل كون المعصوم احد المجهولين فلو انحصر مجهول النسب في المجلس المعلوم وجود المعصوم فيه في واحد لتشخيص المعصوم فصار قوله خارجا
عن موضوع الاجماع فلو انحصر في ذلك المجلس مجهول النسب في شخصين واحتمل كون كل منهما معصوما فسئل الكل لم يصدق الجواب الا منهما حصل
الاجماع الكاشف عن راي المعصوم ظهر مما ذكرنا انه يعتبر في ذلك الطريق اي الاول امران من قال ان وجود مجهول النسب لا يتم فهو ما ذكرنا من كون شخص
المعصوم غير مشخص والا لزم صيرورة المعصوم معلوما بالتفصيل الثاني ان الاجماع قد يتحقق من اتفاق اثنين مجهولين نسبا بعد العلم الاجمالي
بكون احدهما معصوما الثاني الاتفاق الكاشف عن دخول قول المعصوم في الاقوال المجتمعة كما لو حضر عند الشخص طوايف متعددة وتوقيعات كثيرة يكون

في بيان تحقق الاجماع لغة واصطلاحا

في بيان تحقق الاجماع عند القدماء

او الاتفاق الكاشف عن صدور قول من المعصوم على طبق الاقوال الصادرة عن المجمعين او الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم شخصيا او قوليا او صدور قول وعند الشيخ ره بعد موافقته
القدماء في طريقتهم انه اذا اجتمعت الطائفة على امر مع عدم وجود خلاف وعدم العلم بصحته وسقمه وعدم العلم بموافقة المعصوم وخلافه فذلك اجماع وحجة للاخبار وقاعدة اللطف
لا لذاته وعند المتاخرين الاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم رضا حقيقيا او النسبة بين هذه الطرق وبينها وبين طريقة العامة واضحة ثم الاجماع اما محصل او منقول بالقطعي او
بالظني ثم اما بسيط او مركب واما ضروري او نظري واما ديني او مذهبي ثم لا ريب في امكان طريقة المتاخرين في يومنا هذا ووقوعه وحجيته تامة

في كلها بخلاف غيرها فانها قليلة الملازمة بما حصل العلم اجمالا بان احد الاقوال المكتوب من المعصوم بخطه الشريف ويعتبر فيه ايضا كون اثنين من الطوائف
فصاعدا بما جهل صاحبه نسبا المذكور والنسبة بين هذا والاول عموم من وجه لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولا كما مر
وصدق الاول فقط على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم فعلا او تقريرا وصدق الثاني فقط على اتفاق الطوائف الكاشف عن دخول المعصوم
في الاقوال المذكورة فيهما والثاني يمكن تحققه في زمن الحضور والغيبة بل لا يبعد تحققه قبل في الخارج لبعض طالبي آثار الشريعة واما الاول فينحصر على الاول
الثالث الاتفاق الكاشف عن صدور قول المعصوم على طبق الاقوال الصادرة من المجمعين ولا يلزم فيه وجود مجهول بل يمكن حصول العلم من اتفاق
جماعة معلومين تفصيلا على امر بصدور قول من المعصوم على طبق اقوالهم والنسبة بينه وبين الاول عموم من وجه لتصادقهما على الاتفاق الكاشف
عن دخول شخص المعصوم قولا وصدق الاول فقط على الاتفاق الكاشف عن دخول شخصه فعلا او تقريرا وصدق الثالث فقط على الاتفاق الكاشف عن
صدور قول من المعصوم على طبق الاقوال المجمعين المعلومين تفصيلا وهذا القسم تحققه في زمن الغيبة عزيز **واما الثاني** فهو اخص مطلقا
من الثالث كما لا يخفى الرابع الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم بالمعنى الاعم سواء كان شخصيا كالاول وقوليا كالثاني او صدور قول كالثالث
ثم ان طريقة العامة اخص مطلقا من طريقة القدماء بالنظر الى ظاهر تعريفهم اذ الاجماع عندهم هو الاتفاق الحاصل من جميع رؤساء هذه الامة
والامام من جملتهم فينكشف من هذا الاتفاق دخول المعصوم فكل اجماع عند العامة اجماع عند القدماء بالنظر الى تعريفهم واما بالنظر الى مذاقهم فالنسبة
عموم من وجه لتصادقهما على الاجماع الضروري كوجوب الصلوة والخمس والزكوة والصوم وصدق طريقة القدماء فقط على الاجماع القائم على حلية المتعة
وصدق الاجماع على طريقتهم فقط على نحو اجماع سقيفة بني ساعدة على امامة الفاسد وظهر من ذلك ان نزاعنا معهم قد يكون صغرويا وقد يكون كبرويا
اما الاول فكاجماع سقيفة بني ساعدة بما يمنع تحقق الاجماع على طريقتهم واما الثاني فلانا نقول معترضا عليهم اي شيء دلكم على حجية الاتفاق من
حيث هو الاتفاق وسيجيء ابطال ادلتهم ان شاء الله تعالى هذا تمام الكلام بالنسبة الى طريقة القدماء والعامة **واما طريقة الشيخ** فاعلم ان الشيخ
بعد ما وافق القدماء في طريقتهم قال هنا مسلك آخر تقريره انه اذا اجتمعت الطائفة على امر مع عدم وجود خلاف وعدم العلم بصحته وسقمه وعدم
العلم بموافقة المعصوم وخلافه فذلك الاجماع اجماع وحجة تمسكا بالاخبار وبقاعدة اللطف كما سيجيء تقريرها انشاء فلا يلزم عنده ان يكون كاشفا
بنفسه بل قد يكون عنده الاجماع كاشفا ولو بملاحظة ضميمة قاعدة اللطف فالنسبة بين مذهب القدماء والشيخ عموم وخصوص مطلق فكل اجماع
عند الشيخ فقط لا عند القدماء لعدم تمامية دليله واما الاجماع عند المتاخرين فهو الاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم رضا حقيقيا
وهو اخص مطلقا من الاحتمال الرابع عند القدماء واعم من وجه من الاحتمال الاول عندهم لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم
قولا مع العلم بعدم صدور القول تقية وصدق الثاني فقط على الاحتمال الاول على اتفاق جماعة كاشف عن رضا المعصوم الذي يحقق في امثال زماننا من
غير نص وصدق الاحتمال الاول فقط على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولا مع الشك في الصدور رضا وتقية وكذا النسبة بينه وبين
الاحتمال الثاني والثالث كما لا يخفى والنسبة بينه وبين طريقة العامة كالنسبة بين القدماء والعامة والنسبة بينه وبين طريقة الشيخ كالنسبة
بين القدماء والشيخ ثم اعلم ان الاجماع ينقسم تارة الى محصل ومنقول والاول هو الاتفاق الكاشف الذي علمه الشخص بنفسه من الفحص والاستقراء
فمن حصل له ذلك فهو اجماع محصل بالقياس اليه يطلق عليه المحقق والثاني ما نقل من الاجماع لغير من حصل له والآخر اما قطعي كما لو نقل
بطريق التواتر والواحد المحفوف او ظني كما لو نقل بالآحاد والاول يسمى محققا ايضا وينقسم تارة الى بسيط ومركب وسيجيء انشاء تفصيلهما وينقسم
تارة الى ضروري ونظري والضروري ينقسم الى ديني ومذهبي والمراد بالاول من الاول اتفاق كل من تدين بدين محمد صلى الله عليه وآله على حكم
من الاحكام بحيث صار بديهيا عندهم ولا يحتاج الى دليل كوجوب الصلوة والزكوة ومنكر ذلك خارج عن دين الاسلام بشرطه والمراد بالثاني
من الاول هو اتفاق الشيعة الاثنى عشرية على حكم من الاحكام بحيث صار بديهيا عندهم كحلية المتعة ومنكره خارج عن المذهب والمراد بالنظري
هو الاجماع المحتاج الى النظر والفكر والاجتهاد كحصول الاتفاق بعد الفحص على وجوب السورة في الصلوة مثلا اذا عرفت ذلك علم انه لا خلاف بين
العامة والخاصة في حجية الاجماع في الجملة عدا الاخباريين من الخاصة وشرذمة من العامة والخلاف انما هو في ان حجيته هل هو من باب الكشف او الوصف
او التعبد او الاسم والذي عليه معظم الخاصة هو حجية الاجماع من حيث كشفه عما عليه المعصوم بالمعنى الاعم الذي اشرنا اليه مع قطع النظر عن ملاحظة
قاعدة اللطف والاخبار ونحوها من الامور الخارجية وذهب الشيخ بعد ما وافق الاصحاب في ذلك الى انه ان ظهر بينهم قول مع عدم العلم بالمستند عند
ظهور المخالف ومخالفة المعصوم فهو ليس حجة من باب الكشف عن الواقع بضميمة قاعدة اللطف والاخبار فالاجماع عند الخاصة ليس حجة الا من باب الكشف
بالمعنى الاعم بان يكشف عما عليه المعصوم من حيث هو اتفاق او من ضميمة قاعدة اللطف واما العامة فذهبوا الى حجية اتفاق هذه الامة من حيث
انه اتفاقهم وان حصل الظن بخلاف ما اتفق عليه الاجماع كاعتبار قول العادل فان هذا هو الظاهر من طريقتهم وان كان بعض تمسكاتهم مشعرا
بحجيته عندهم من باب الكشف كالخبر السابق فان ظاهره ان المجمع عليه مطابق للواقع وليس مشوبا بالخطاء وبالجملة لو كانوا قائلين بالحجية من باب الكشف

بهم

ودليل الشيخ لا ينهض بمراده كادلة العامة وشكوك القاصرين والاجماعات المنقولة في كلام الشيخ تحمل على مصطلح القوم وفي جواز تعارض الاجماعين المحققين
مظام لاسطأ على بعض الطرق المذكورة دون بعض وجوه س

ايضا لكان طريقتهم كالشيخ من حصول الكشف بملاحظة الامر الخارجي كالرواية والا فكونهم عاملين به من باب التعبد هو لطامنهم وقد تمسكوا على مختارهم بالكتاب والاخبار والعقل ومن الايات قوله تعالى في سورة النساء ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة كما في شرح المختصر انه تعالى اوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم فوجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعه
واما الجواب عنه فنتكلم فيه في مقامين الاول في منع الدلالة والثاني في منع الاعتبار اما المقام الاول فنقول اولا ان الوعيد انما هو على المنضم والمنضم اليه معا اي على المجموع من حيث المجموع لان الكلام المشتمل على الشرط والجزاء انما يكون الشرط فيه امرا واحدا او متعددا وعلى الثاني اما ان يكون الثاني معطوفا على الاول باو او بالواو وعلى الاول لا شك في تحقق الجزاء بمجرد تحقق الشرط كقولك من دخل داري فله درهم وعلى الثاني يكون كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مستقلا في ترتب الجزاء بفهم العرف كما لو قيل من دخل داري او اكرم ولدي فله درهم فيجب بتحقق احد الامرين او كلاهما ترتب الجزاء اعني لزوم الدرهم الواحد وعلى الثالث يكون ترتب الجزاء عند تحقق الامرين معا لافادة الواو الجمع بفهم العرف كما لو قال من دخل داري وكتب كتابي فله درهم فلو لم يتحققا او تحقق احدهما دون الاخر فقد انتفى الشرط فينتفي الجزاء وما نحن فيه من قبيل الاخير فاتباع غير سبيل المؤمنين من غير مشاقة الرسول غير كاف في حصول التوعيد فبطل الاستدلال للشك في استقلال اتباع غير سبيل المؤمنين في ترتب الجزاء وظاهر اللفظ عدم الترتب نعم لو علم عدم انفكاك اتباع غير سبيل المؤمنين عن مشاقة الرسول فلا اشكال ولكن من اين لك حصول العلم مع انه اول الكلام فان قلت ما ذكرت من عدم استقلال اتباع غير سبيل المؤمنين في التوعيد مسلم لكون عطف هذا على مشاقة الرسول لغوا لاستقلال مشاقة الرسول في الوعيد فلا فائدة للعطف قلنا نفي الفائدة المخصوصة اعني الاستقلال في الوعيد لا يستلزم نفي جميع الفوائد فلعل الفائدة التنبيه على ان مخالفة سبيل المؤمنين من حيث هي لا دليل على ترتب العقاب عليها الا عند مخالفة الرسول وثانيا ان الاية الشريفة مفهومها ناطق بان التوعيد انما تقع عند ترك مجموع الامرين من حيث المجموع ولا شك ان ترك المجموع من حيث هو قد يحصل بتركهما معا وقد يحصل بترك احدهما دون الاخر ومقتضى ذلك انه لو ترك اتباع غير سبيل المؤمنين من دون ترك مشاقة الرسول فقد ارتفع التوعيد لحصول ترك المجموع من حيث هو وانه مخالف للاجماع فلا بد من ارتكاب تاويل اما في جانب المنطوق بجعل الواو بمعنى او ليتم الاستدلال او في جانب المفهوم بارتكاب التقييد في اطلاقه حتى يصير حاصل المفهوم انه لو ترك المجموع فلا عقاب الا ان يرتكب مشاقة الرسول فاذا دار الامر بين التجوز في المنطوق والتقييد في المفهوم ولا ريب ان المفهوم اقرب الى التاويل لانه اضعف مع ان التقييد اولى من التجوز وثالثا ان الاية الشريفة بعد ارتكاب التقييد المذكور دالة على عدم حجية الاجماع اذ المفاد انه لو ترك المجموع من حيث المجموع فلا عقاب وان لم يترك اتباع غير سبيل المؤمنين واذا لم يستلزم اتباع غير سبيلهم العقاب لم يكن الاتباع واجبا بدلالة الاية فالاية عليهم لا لهم وهو المطلوب ورابعا سلمنا ان الواو بمعنى او ولكن سبيل المؤمنين مفرد مضاف وهو حقيقة في الجنس لا العموم الاستغراقي فسبيله سبيل المطلق وهي تنصرف الى فرده الظاهر وهو الايمان وخامسا ان السبيل المفرد المضاف متوغل في افراده ولكن لهذا الكلام اطلاق تركيبي فكانه قال من يتبع غير سبيل المؤمنين فعليه العقاب علم بان هذا الاتباع مستلزم لمشاقة الرسول او علم انه ليس بمستلزم لها او شك فيه ولا ريب ان الظاهر من تلك الصور الاولى منها وما نحن فيه من تلك الاخيرة فيحمل المطلق على الاول وسادسا ان المؤمنين جمع معرف باللام وهو موضوع للعموم الافرادي فالمعنى من يتبع غير سبيل المؤمنين كل مؤمن فعليه العقاب ولا شك في ان المعصوم من جملة المؤمنين فيكون ذلك الاتفاق كاشفا عن دخول المعصوم فالاية دليل على حجية الاجماع على طريقتنا الكشف لا التعبدي وفيه ان الجمع المحلى وان افاد الاستغراق وضعا الا ان خروج بعض ما يتناوله العام عن اللام عند العرف لعله غير مضر فتدبر وسابعا ان كلما قيد المعطوف عليه بشيء قيد المعطوف به ايضا بحكم العرف فلو قال اكرم يوم الجمعة العلماء واخلع زيدا الفهم من وجوب الخلعة يوم الجمعة والمعطوف عليه هنا مقيد بقوله من بعد ما تبين له الهدى فهو معتبر في جانب المعطوف ايضا فكانه قال ومن يتبع غير سبيل المؤمنين من بعد ما تبين له الهدى اي من بعد علمه بحقيقة سبيلهم وانت خبير بان محل النزاع محل الشك فيه ان القيد المعتبر في المعطوف عليه هو ظهور صدق الرسول واعتبار ذلك في جانب المعطوف لا يضر بحال الخصم وثامنا ان قوله ومن يتبع غير سبيل المؤمنين يدل بمفهومه على النهي عن اتباع غير سبيل المؤمنين لا لزوم اتباع سبيلهم والا لقال ومن لا يتبع سبيل المؤمنين فتدبر واما المقام الثاني فنقول سلمنا دلالة الاية ولكن الاية ظنية الدلالة وان كانت قطعية الصدور والمسئلة اصولية والظن فيها غير معتبر اذ العمل بالظن انما هو من باب لو هو مفقود والاسم لا سبيل الى الاول لعدم دلالة الادلة الدالة على حجية الظن على حجيته في الاصول بل في الفرعيات ولا الى الثاني اذ الدليل الدال على حجية الكتاب في المسئلة الاصولية اما الكتاب والاخبار او الاجماع اما الاخبار ففيها انه لو دل خبر على حجية الكتاب فغايته دلالتها على الحجية في الفروع دون الاصول مع ان التمسك بالاخبار على حجية الكتاب دوري اذ عمدة ادلة القائلين بحجية الاخبار من حيث الظنون الخاصة انما هي اية النفر والنباء واما الكتاب فلتمسك به على حجية الكتاب دوري وكذا الاجماع ومن الايات قوله تعالى في سورة البقرة وكذلك جعلناكم امة وسطا

اما ان

وإذا

اتفقت الامة على

قولين مثلا في مسئلة او مسئلتين

بينهما قدر جامع ام لا ففي

جواز الخرق اقوال ... نتايج

فيجب عصمتهم عن الخطا قولا او فعلا اذ لا عدل من جميع الامم المعصومة واذا ثبت العصمة كان قولهم وفعلهم حجة **وفيه اولا** ان مورد الاية امتنا الدجالون فان كانت
الائمة حين الخطاب كانوا معدودين فلا يتوجه الخطاب اليهم **قلنا** اولا ان الخطاب انما هو بقوله كم ويكفي في صحته وجود الامر والحسبة **وثانيا** ان ائمتنا
اجماعنا عندهم انهم يرزقون جاناتهم وبما تهم سوا **فان قلت** يمكن منع اعتبار الاخبار الدالة على ان مورد الاية الائمة لم يزعم الخصم **فلنا سلمنا** ولكن
الخطاب شفاهي فهو ينزل من جهة الوضع حضور المخاطب في المجلس ونحن لا نعلم ان المخاطبين ابطائفة من الطوائف فلعله ائمتنا وعلى المستدل نفي الاحتمال
وثانيا ان الاية مجملة لانها لو ابقيت على ظاهرها لزم الكذب بنظر الى ان المفروض ان كل الامة معصوم فلا بد اما من التاويل في الخطاب او في قوله
وسطا ولا مرجح لاحد الطرفين واذا جاء الاحتمال طرو الاجمال وسقط الاستدلال **وثالثا** لو سلمنا ان المراد من الخطاب المجموع من حيث المجموع فنقول
ان من جملة المجموع المعصوم لا ريب في حجية مثل هذا الاتفاق لحصول الكشف ولا يلزم منه حجية الاتفاق من حيث هو كما هو محل النزاع **ورابعا**
ان الاية ظنية والمسئلة اصولية ومن الايات قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله فانها دالة على لزوم الرد عند الاتفاق فكونه حجة **وفيه**
اولا اعمية الدليل من المدعى اذ جواز العمل بما اتفقوا عليه كما يحتمل ان يكون حجة من حيث هو يحتمل ان يكون حجة لاجل ان عند كل واحد ما يكفيه
من دليل عقلي او نقلي فلم يثبت المدعى وثانيا ان الاية مورد ها خاص لتبادر التنازع في المرافعات منها لا مطلق التنازع وثالثا ان غاية ما
يستفيد ان المجتهدين الغير المجمعين الغير المنازعين لا يجب عليهم بل عليهم العمل لا يستفاد منه لزوم عمل غيرهم به مع ان المراد اثبات حجية الاتفاق بالنسبة الى غيرهم
فرابعا ان الاية ظنية والمسئلة اصولية واما الاخبار التي تمسكوا بها فمنها قوله لا تجتمع امتي على الخطا **وفيه اولا** ان المستدل بها من المصوبة
ولا وجه لتمسكه بها اذ بعد القول بالتصويب لا يحتاج الى الاجماع والاخذ به لان كل الاجتهادات مطابقة للواقع وان لم يؤد الاجتهاد الى المجمع عليه لكن
الانصاف ان له ان يقول اني كما اكون قائلا بالتصويب كل اقول بان الخطا المذكور في مقابلة الصواب الذي لا يراد به الا ما انزل على النبي فلمراد بالمجمع
عليه هو المنزل فيجب اتباع ذلك المنزل فلا منافات بين القول بالتصويب وبين التمسك بتلك الرواية **وثانيا** ان الخطا اما جنسي بان يخطا احد في امر
والاخر في اخر وهكذا فيصدق على الكل انهم شتركوا في جنس الخطا وانكان خطا كل مغاير لخطا الاخر واما شخصي بان يخطا الكل في امر واحد المتبادر
من لفظ الخطا هو الاول نظرا الى المقتضى وضع المفرد المحلى باللام الموضوع للجنس فمعنى الرواية ففي اجتماع الامة على جنس الخطا فيلزم على الخصم احد
الامرين اما القول بكون الكل معصوما او يكون احد منهم معصوما والاول بديهي البطلان فتعين الثاني فالرواية دالة على ما اختاره الشيعة من الحجية من باب
الكشف وعدم خلو الزمان من المعصوم الا ان يدعي الخصم ان المتبادر من الخطا مفردا هو ما ذكر الا انه في حالة التركيب يظهر منه الخطا الشخصي **وثالثا** ان الاجماع
اما ارادي وهو ان يحصل الاجماع على امر بعد اطلاع الكل من المجمعين على قول الاخر واما اتفاقي وهو ان يحصل الاجماع لا مع الاطلاع وبعد
والمتبادر من لفظ الاجماع الاول كما لو قيل اجمع بنو فلان على قتل زيد فان المتبادر منه الاجماع مع الاطلاع وبعد فالمعنى ان امتي لا يجتمع على الخطاء
بالاجماع الارادي فلا ربط له بالمعنى لان اجماعاتنا كلها اتفاقيات ونحن بصدد اثبات حجيتها فانهم ربما يتفقون على وجوب السورة مع عدم اطلاع
بعض على اخر ابدا فكيف في تحصيل الاجماع بعد الاطلاع ولكن الانصاف ان الاجماع الارادي يتبادر من لفظ الاجماع في الاثبات واما في النفي فالمتبادر
نفي الاجماع مطلقا اراديا واتفاقيا والاجماع في الرواية انما هو في حيز النفي لا الاثبات **ورابعا** ان الامة اسم جمع وهو عند الاصوليين يفيد العموم ووقوعه
في حيز النفي كوقوع كل انسان في حيز النفي فكما لا يستفاد من قولنا لم يقم كل انسان الا رفع الايجاب الكلي فكذلك هنا فلا يتبادر من قوله لا يجتمع امتي على
الخطاء الا نفي الاجتماع عليه من مجموع الامة من حيث هي ونحن بصدد هذا القول وانكان واحد منهم معصوما عن الخطا فهذه الرواية تدل على حقية
مذهب الشيعة من وجود المعصوم في كل عصر **فان قلت** لو كان كذلك فلا وجه لاختصاص عدم الاجتماع على الخطا بهذه الامة فان في كل الامم السابقة كان معصوما
وما كان اجماع كل من الامم السابقة على الخطا ايضا ممكنا مع ان ظاهر الرواية التخصيص بهذه الامة **قلنا** عدم اجماع امة موسى وعيسى على الخطا في العصر السابق
لا ينافي اجتماعهم على الخطا وانكان في زماننا ومن البديهيات انهم صاروا بعد نبينا مجتمعين على الخطاء لعدم اقرارهم بالنبي ولكن امة نبينا لا يجتمع على
الخطا الى يوم القيمة **وسادسا** ان الرواية من الاحاد مع عدم صحة سندها وقد فهم مما ذكر عدم كون هذه الرواية ونظايرها كقوله لم يكن الله
ليجمع امتي على الخطا وقوله كونوا مع الجماعة وقوله يد الله على الجماعة ونحوها متواترة معنوية مفيدة للمطلوب لعدم دلالة القدر المشترك الذي هو
القدر المتيقن من مدلولها على المطلوب واما الادلة العقلية ففيها ان العلماء قد اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع بمعنى ان كل واحد من
المجمعين الكثيرين قد اخبروا باخبار قطعي بتخطئة من خالف الاجماع فدل ذلك على انه حجة فان العادة حاكمة بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون
على القطع وهو القطع بخطا مخالف الاجماع بمجرد الظن فلا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بينهم في ذلك فيكون مقتضاه هو خطا مخالف الاجماع
حقا فيكون ما عليه الاجماع حقا فهذا الاستدلال مركب من مقدمات ثلث احدها كثرة المجمعين على تخطئة المخالف للاجماع وثانيها اخبارهم عن القطع دون الظن وثالثها
كون المخبر به امرا شرعيا محسوسا غير قابل للخطا غالبا فاجتماع هذه الامور الثلثة يوجب حصول العلم عادة بحجية الاجماع لعدم امكان ان يكون من جهة كاشفية الاجماع والتعبد المحض
فان قولنا اندفع النقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم مع انه غير موجب للعلم القطعي بحقيته والنقض باجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى وذلك لان اجماع الفلاسفة

في بيان الجواب عن الاية النافية باعمية الدليل

الاخبار في حجية الاجماع

في بيان الادلة العقلية على الاجماع

والمنسبتين
بينه وبين القول
بعد الفصل
عموم ما
وجه

نتايج

عن نظر عقلي وتعارض الشبهة واشتباه الصحيح بالفاسد كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني واضح لا يشتبه على اهل التميز فانتفى فيه شرط الثالث واجماع الخصم ناش عن اجتهاد لا وارد بل لعله بحسبهم فانتفى المقدمة الثانية وبالجملة ما ذكره انما يرد هنا لو تحقق الشرط والقيود المذكورة وكذا لا يرد الدور باثبات الاجماع بالاجماع لان وجوه هذا الاجماع الخاص ليدل على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها وحجية الاجماع موقوف على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع فالحق في الجواب ان المستدل ان اراد بحجية الاجماع الذي يخطأ مخالفه بالمعنى الخاص اي الكاشف عن رأي المعصوم فصغرى دليله عين نفي الاجماع على القطع بتخطية مخالف الاجماع مسلم وكذا كبرى دليله وهو قضاء العادة بخطأ المخالف ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع كما هو لازم طريقتهم بل صريح اكثرهم فلا ينفعه وان اراد من الاجماع الاجماع من حيث هو اجماع فالصغرى ممنوع ان اراد من الاجماع القائم على القطع بتخطية المخالف اجماع جميع العلماء حتى الامامية لانا نمنع اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطية المخالف وبدونه نمنع حكم العادة على ما ذكره ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتخطية المخالف يكون حجية الاجماع الذي يحكم بخطاء مخالفه للاجماع المصطلح عندنا لا لاجل قضاء العادة وان اراد من الاجماع المذكور اجماع العامة فالصغرى مسلم ولكن نمنع حكم العادة بذلك مع امكان القدح في الصغرى ايضا لان النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم منكرون لحجية الاجماع وهم من العامة وان اراد منه الاجماع في الجملة فلا ينفعهم اصلا الا ان يكون المعصوم حجية الاجماع في الجملة واما ثانيا فبما اختار الشيخ من المسلك المخصوص به فيستدعي بسطا في المقام فنقول اختلف عبارات العلماء في نقل محاورة اختلافا ناشيا عن اختلاف عباراته المذكورة في العدة فلنذكر ما نقلوه عن الشيخ فالذي نقل اولا انه اذا اتفق الامامية على قول ولم يجد آية ولا سنة مقطوعا بها سواء كان القطع مسببا عن تواترها اللفظي او كان باعتبار احتفافها بقرينة دالة على صحة صدورها لا على صحته ولا على فساده ولم نعرف له مخالفا ايضا ولم نعرف وفاق المعصوم ولا خلافه فنحكم ان هذا القول قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذلك لوجب عليه اظهار الحق لهم بنفسه او ببعث من يبلغهم حتى يرشدهم ويردعهم عن الضلالة الى الحق لو اتفق بشرط ان يكون معه معجزة بل على ضد ما ادى الحق اللطف الواجب على الحكيم ونقل عنه ثانيا انه اذا ذهب المعظم الى قول في المسئلة والنادر على خلافه وكانت المسئلة مما لا يجري فيه التخيير كالوجوب والحرمة مثلا فان وجد دليل من الكتاب او السنة المقطوع بها في جانب القول النادر فيحكم بان ذلك قول الامام وبان المعظم على خلاف الحق ولا ينافي الحكم بكون المعظم على خلاف الحق قاعدة اللطف لانه يكفي في اظهار الحق الذي هو اللطف وجود الآية والسنة المقطوع بها فان لم يوجد دليل على القول النادر فنحكم بانه ليس قول الامام لانه لو كان قوله لوجب عليه الظهور لاظهار الحق بالنسبة الى المعظم وارسال بعض ثقاته اليهم مع الشرط المتقدم اليه الاشارة حتى يؤدي الحق اليهم نظرا الى قاعدة اللطف فوجب اتباع المعظم قطعا ونقل عنه ثالثا انه اذا اختلف الامامية على قولين وكانت المسئلة مما يجري فيه التخيير الاستمراري كما لو قال البعض بوجوب الكفارة ككفارة عتق رقبة في الجمعة والاخر بوجوب ربع ركعات عينا منه ونفرض ان البعض ذهب الى وجوب الاستحباب عينا والاخر بالثاني كذلك فان وجد دليل من آية او سنة مقطوع بها في احد الطرفين فيحكم بكون ذلك الطرف قول الامام وبان الطرف الآخر على خلاف الحق ولا ينافي كونهم على خلاف الحق قاعدة اللطف لما مر آنفا فان لم يوجد دليل في البين على احد الطرفين فحكم الطائفة اللاحقة ليس الا التخيير لا نفائهم على الجزء التي ليس مقتضى قاعدة اللطف فيها الا الحكم بالتخيير فليس حكمهم الواقعي الا هذا لكون هذه القاعدة كاشفة عن الواقع **فان قلت** غاية ما ذكرت من كون الواقعي هو التخيير بالنسبة الى اللاحقين لكونهم متحيرين وحكم الواقع للمتحير ليس الا التخيير نظرا الى قاعدة اللطف يلزم خلاف اللطف بالنسبة الى كل واحد من الطائفتين السابقتين لان كلا منهما ذهب الى التعيين فيلزم عدم ظهور الحق بالنسبة الى كل واحد منهما وهو عين خلاف اللطف فان مقتضى قاعدة اللطف ليس الا كون عمل كل واحدة من الطائفتين على طبق الواقع وهذا بالنسبة الى كل واحد من الطائفتين متحقق لان من اتى بالركعتين يوم الجمعة معتقدا بوجوبها العيني فليس عمله الا كعمل من اتى بهما على سبيل التخيير وان كان اعتقاده خلاف الواقع واعتقاد خلاف الواقع مع كون العمل على طبقه مما لا ينافي قاعدة اللطف فتدبر ومما نقل منه رابعا على الظاهر انه لو وجد قول من واحد من الامامية ولم نجد دليلا ولم نعرف له مخالفا ولا موافقا ومع ذلك لم نعرف وفاق المعصوم ولا خلافه فهو قول المعصوم للطف هذا بيان المقامات الاربع ولنا على الشيخ كلام في كل من تلك المقامات فنقول في المقام الاول انك قد عرفت ان حاصل كلامه فيه انه لو لم يكن ما اجمعوا عليه قول الامام لوجب عليه اظهار الحق لهم بنفسه او باعلام بعض ثقاته مع معجزة تدل على صدقه نظرا الى وجوب اللطف ومحصول هذا الطف كل لطف واجب على الحكيم وفيه اولا منع الصغرى وثانيا منع الكبرى اما الاول فلان اللطف عنده اما عبارة عن اظهار الحق الواقعي بالنسبة كل فرد فرد من العباد سواء طابق المصلحة ام لا او عبارة عن اظهار ما يقتضيه المصلحة سواء طابق الواقع ام لا او عبارة عن عدم اخفاء الحق بالنسبة الى المجموع وان لم يطابق المصلحة او عبارة عن عدم اخفاء الحق بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع بشرط المصلحة مع القول بعدم انفكاك المصلحة او القول بامكان الانفكاك لا سبيل الى الاول لمنع كون اللطف ذلك اولا ثم لك باثباته بل لم يقل به احد وللنقض بالاحكام الواقعة للتقية كوضوء علي بن يقطين حيث امره المعصوم فيه بطريق العامة لمصلحة فيلزم عليك ان تقول بارتكاب الامام خلاف اللطف وللنقض بوجود الاختلاف الكثيرة بين المجتهدين اذ لو كان اظهار الحق بالنسبة الى كل لازما للزم عليه اظهار الحق لكل واحد منهم وليس كذلك لا الى الثاني لانا وان سلمنا ان اللطف هو ذلك

قوله ثم تحقيق مقام الحال الشيخ من المسالك

قوله ثم تحقيق ما اورد على الشيخ

ثم لو لم يحصل على احد الطرفين دليل اجتهادي قطعيا ام ظنيا اوفقاهي ففي التخيير كما عن الشيخ ام طرح القولين قولا ثالثا بينهما عن بعض
الاخبار نتايج

في بيان منع كلية الكبرى في قوله كل لطف واجب

الا انه لا ينفع للخصم لجواز ان يكون المصلحة في حق المجمعين عين المصلحة في حق غيرهم فلم يثبت حجية الاجماع لغير المجمعين ولا الى الثالث لمنع كون اللطف
ذلك عليك بالاثبات لا الى الرابع لانك انما تقول بعدم انفكاك المصلحة في زمن من الازمنة فنطالبك بالدليل او نقول بجواز الانفكاك في زمان لم
لا يجوز ان يكون هذا الزمان هو الزمان الذي انفك المصلحة عن عدم الاخفاء واما منع الكبرى فبيانه ان اللطف على الشارع اما واجب وهو اظهار الحق
فيما لا يستقل العقل فيه كالواجبات الشرعية النظرية المحتاجة الى الاجتهاد واما متنو وهو الاظهار فيما يستقل به العقل فانه لما صار العقل مستقلا
صار اللطف على الله منتفيا لكفاية العقل والاول ينقسم الى مطلق وهو اللطف الذي لا يوثر فيه منع المانع بل يرتكب لدفع المانع كبعث الانبياء فان بعثهم
لطف وانما هو لدفع الموانع وقد سمعت ان جرجيس قتل مرات او بعث ابعثهم والى مشروط وهو اللطف الذي يكون تحققه في الخارج مشروطا بفقد الموانع كظهور
مولانا القائم عج واذا انقسم اللطف الى هذين القسمين فلا يتم كبرى الخصم بكليته اذ يحتمل ان يكون اظهار الحق بالنسبة الى غير المجمعين واجبا مشروطا
سلمنا الصغرى والكبرى لكن لو قلنا بلزوم اللطف بالنسبة الى المجمعين لزم خلاف اللطف بالنسبة الى اللاحقين اذ لزوم اخذ اللاحقين لحكم المجمعين لا
يصح الا بعد اظهار كونه حقا وسبب الاظهار اما وجود دليل خاص على كون المجمع عليه هو الحق او دليل عام شامل له او ملاحظة قاعدة اللطف والاول
خلاف المفروض والثاني مفقود والثالث لا ينفع لان ما جعل سببا لاظهار الحق لا بد ان يكون ظاهرا في السببية غير خفي عند الانظار وانت خبير بان
احدا من العلماء لم يخطر بباله كون اللطف سببا لاظهار الحق ولم يجعله مناطا لاظهاره فيلزم مما ذكر ان يرتكب الحكيم خلاف اللطف فان جعل هذا الامر
الخفي سببا لاظهار الحق والاكتفاء به قبيح وقد يستدل على حجية هذا الاجماع بانه لو لم يكن حجة لزم عدم حجية التقرير فانه لا شك في ان عدم اطلاع
المعصوم على اتفاق العلماء ممتنع عادة **وان قلنا** بان علمه ارادي فعدم المنع بعد الاطلاع تقرير منه فعدم اعتبار ذلك الاتفاق مستلزم لعدم حجية
التقرير وفيه ان حجية التقرير مشروطة بالقطع باطلاع المعصوم وبكون التقرير مسببا عن رضاه بالواقع والاول مسلم وجوده والثاني لاحتمال كون التقرير
لاجل مانع **فان قلت** ما ذكرت يقوي ما ذكره العامة من جواز كون الزمان خاليا عن المعصوم فلهم ان يقولوا كما انه يكون تقرير المعصوم لاجل المانع
فكذا يمكن فقدانه كذلك لا دليل على لزوم وجوده **قلنا** وجود الحجة في زماننا كبعث الانبياء لطف واجب مطلق نعم ظهوره لطف واجب مشروط بفقدان
المانع ونحن قاطعون بان عدم ظهوره في هذا الزمان للمانع **فان قلت** فاي فائدة في وجوده بعد عدم امكان ظهوره في هذا الزمان **قلنا** اصل وجوده
كاف في نظام العالم ومثله مثل الشمس تحت الغمام المترتب عليه ضوء العالم ونمو الاشجار والرياحين واسعد المعاني فهو ابقه مثله مثل كما
هو نص الرواية هذا تمام الكلام بالقياس الى ما ذكره الشيخ تمسكا بقاعدة اللطف **واما الكلام** بالقياس الى ما اعتمد عليه من الاخبار
التي ادعى تواترها معنى على ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ففيه
اولا ان الرواية باطلاقها التركيبية يدل على وجوب الرد والاتمام سواء الحمل وجود المانع منهما ام لا لكن لا ظهور من الفريقين الاخيرين واما عند وجود
المانع فالرواية بالنسبة اليه مشككة بالتشكيك المضر الاجمالي **وثانيا** سلمنا عدم التشكيك لكن نمنع تواترها معنى بل هي من الاحاد لا يجوز التمسك
بها في المسئلة الاصولية غاية ما في الباب حصول الظن منها بان المجمع عليه حكم الله الواقعي فيصير التمسك بها من باب التمسك بالاحاد في الحكم الفرعي من حيث
الوصف فيخرج عن محل النزاع **وثالثا** لا شك في ان المؤمنين لا يجتمعون على شيء الا بعد اطلاعهم على دليل شرعي فالزيادة والنقصان لا يحصل الا
لاجل ذلك الدليل الشرعي البالغ اليهم من المعصوم فالباعث على النقصان والزيادة هو الشارع ويدل عليه قوله عليه السلام نحن اوقعنا الخلاف بينكم الخ **ورابعا**
ان الرواية لا تشمل حكم تبديل المؤمنين حكما باخر كما لو قال احدهم بوجوب شيء والاخر بحرمته فلا يصدق على هذين القولين شيء من الزيادة والنقصان
نعم مورد الرواية ما لو قال احد بالصلاة ولا يجوزها والاخر قال بوجود فيها فالرواية اخص من المدعى **وخامسا** ان الرواية لا يفي دلالتها
بالنسبة الى المقام الثالث والرابع اما بالنسبة الى الرابع فللضرورة ان احدا من الامامية لو زاد او نقص شيئا لم يصدق عليه انه زاد المؤمنون او نقصوا
واما بالنسبة الى الثالث فلان المؤمنين لو قال بعضهم بزيادة شيء والنصف الاخر بنقصانه لم يصدق زاد المؤمنون او نقصوا لان جمع محلى باللام يفيد العموم
فيصدق على النصف لا يبقى دليل على حجيته نعم عند الاجماع قوله عليه السلام ما اشتهر بين اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه نظرا الى عموم العلة فكما يستفاد من قوله الخمر حرام لانه مسكر حرمة كل مسكر
كذا يستفاد من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه وجوب اخذ كل مجمع عليه لانا نقول اولا ان الرواية ظاهرها لزوم الاخذ بالرواية المجمع عليها لا غير وثانيا انها خبر
واحد ظني غير مفيد في المقام وثالثا انها تدل على عدم حجية هذا الاجماع اذ بنا المشهور على عدم حجية هذا الاجماع فيجب الاخذ بقولهم هذا لان المجمع عليه لا ريب
فيه هذا تمام الكلام مع الشيخ بالنسبة الى المقام الاول واما الكلام على الثاني من المقام ما يرد عليه في هذا المقام ما ورد في المقام السابق مضافا الى القول بحجية الشهرة
حيث قال لو لم يكن في جانب النادر كتاب او سنة مقطوع بها وجب الاتباع وقال لو كان النادر قول الامام وجب عليه اظهار الحق الواقع بالنسبة الى المعظم بنفسه او بسفير
مع المعجز والبرهان وانت خبير بان هذا مبني على القول بحجية الشهرة بل بكونها كاشفة عن الواقع فنقول ان المعظم ذهبوا الى عدم اعتبار هذا الاجماع وقول الشيخ
في مقابلهم قول نادر فيلزم على تقدير حجية الشهرة عدم حجية هذا الاجماع الذي هو عين الشهرة فذهاب الشيخ الى حجيته رد عليه لا يقال للشيخ القول بان سنة
مقطوع بها وهي قوله كي ان زاد المؤمنون الخ موافقة للسنة المقطوعة قلنا كيف صار هذه الرواية مقطوعة للشيخ مع ذهاب المعظم الى عدم الاعتبار وانا

في بيان النقض على ما اعتمد من الاخبار

كلامنا

في بيان تحقق الاجماع عند القدماء

في بيان تحقق الاجماع عند المتاخرين

كما ذكرنا عليه في المقام الثالث فهو ان مقتضى اللطف اما صيرورة الاعتقاد والعمل معاً مطابقاً للواقع او هو مطابقة العمل له وان خالف الاعتقاد على التقدير بلزوم خارق اللطف بالنسبة الى المجمعين اما على الاول فظ واما على الثاني فلان كل من قال بلزوم الاستنجاء بالاحجار لو وما عنده احكم بنفوذ النكليف فقد عند الاحجار ان وجد الماء مطهر الماء فبه خلق العباد بتلك الحالة فوقع من حيث العمل ايضاً في الضلالة كما كان من حيث الاعتقاد كذلك وهذا خارق اللطف وكذا القول بلزوم التطهير بالماء لا الاحجار واما اللاحقين لغير المجمعين فيمتنع حينئذ من ذاتها الحق اولاً فيما بالنسبة اليهم متحقق بلسان الشرع والعقل بما لاجل فلمكم القوة العاقلة بلزوم الاتيان بجميع المحتملات فيما اشتبه او لوجب بغير التحرى وكان المشتبه محصوراً عليهم التطهير بالماء والاحجار مثلاً واما الاول فلقوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وذمة اللاحقين صارت مشغولة باليقين بما هو مطهر واقعي ولا يرتفع ذلك اليقين الا بالاتيان بالمحتملات كما ذكرنا واما كلامنا على الشيخ في المقام الرابع فلا يحتاج الى البيان بعد ما تلونا عليك في المقامات الثلاثة واما تحقيق ما هو المختار عند القدماء فيستدعي بسطاً وهو انك عرفت ان ما يكون الاجماع عندهم احد الاربعة المفصلة والتحقيق انه لا يصح كون الاجماع عندهم الا احد الاخيرين لان احتمال الاول لا يمكن الا في زمن المعصوم وكذا الامر في الثاني في الازمنة التي قربت من زمن الغيبة لا في مثل تلك الازمنة وبعد ما كان شاهد الاحتمالين ذلك فلا يحمل الاجماعات المدعاة من القدماء كالسيد المرتضى والشيخ وابن زهرة وابن ادريس على شيء منهما لان تلك الاجماعات في كتبهم اما يحمل على المحصل المنقول والشهرة فنقول ان قولهم اجماعاً المحصل مع الاحتمال الاول او الثاني لا معنى له اذ حصول شيء منهما مع امكان تحققه في ذلك الزمان وقد عرفت عدم امكان الاحتمال الاول والاحتمال الثاني فكالاول في البطلان اذ كل واحد من القدماء ادعى اجماعات كثيرة فكيف يمكن حملها على الثالث الذي وجوده حال الغيبة غاية الندرة وان اريد بقولهم اجماعاً المنقول مع ارادة هذين الاحتمالين فلا وجه له ايضاً اذ كثرة النقل فرع كثرة المنقول وقد عرفنا ان المنقول في غاية الندرة او معدوم وكذا لا يصح حملها على الشهرة اذ التعبير عنها بلفظ الاجماع تدليس ثم بعد عدم القول بحجية الشهرة مع صراحة عباراتهم في الاجماع المحقق فلابد من كون الاجماع عند القدماء احد الاخيرين ليستقيم الاجماعات **فان قلت** لا يجوز الحمل على الثالث كالاول لما يستفاد منهم من اشتراط مجهولية النسب في المجمعين على طريقة القدماء مع انه قد سبق ان تحقق الاجماع على الاحتمال الثالث لا يحتاج الى وجود المجهول قلنا الاشتراط انما هو باعتبار الاحتمال الرابع الاعم من السوابق الثلث فتدبر واما بيان طريقة المتاخرين في الاجماع فعلم انه عندهم عبارة عن اتفاق طائفة من الخواص على مسئلة من المسائل الشرعية بحيث يصير نفس ذلك الاتفاق كاشفاً عن رضا المعصوم في نفس الامر والواقع وربما يحصل من اتفاق اثنين و ربما لا يحصل من مائتين والمحصل له هو الحدس ولا يشترط فيه المجهول ولا يضر خروج المعلوم مثلاً اذا علمنا ان اتباع ابي حنيفة من خواصهم دعواهم ليس قولهم في الفروع ولا علمهم الا على طبق راي ابي حنيفة ودخلنا مكة فرأينا فيها جماعة حنفيون طالبون للعلم ثم سئلنا واحداً منهم عن مسئلة فاجاب وانه من دون نسبته الى ابي حنيفة ثم سئلنا الاخر عن تلك المسئلة فاجاب هكذا وهكذا الى عشرة او ازيد او انقص فيحصل لنا القطع بالوجدان بان هذا راي ابي حنيفة غاية ما في الباب انه قد يحصل من عشرة وبالجملة اتفاق جميع اهل الرجل واتباعه ومقلديه على امر يكشف قطعاً من راي ذلك الرجل و تحقق هذا في امثال زماننا غير عزيز فلو اطلعنا على معتقد زرارة ومحمد بن مسلم وليث المرادي ونحوهم من الاجلاء لقطعنا مثلاً بان هذا راي امامهم ثم ان في المقام بعضاً من الشكوك والشبهات يتعلق بعضها بنفي امكان الاجماع وبعضها بعدم امكان الاطلاع عليه بعضها بعدم حجيته لا باس بايرادها وحلها فان هيهنا محلها فمن الشكوك في المقام الاول انك ان كنت عالماً بخصوص معتقد الامام فلا حاجة الى الاجماع وان لم تعلم به فكيف يمكن العلم به بواسطة الاتفاق مع انه مستلزم للدور اذ العلم بمعتقد الامام فرع العلم براي كل واحد من المتفقين وهذا فرع العلم بان الامام رايه كذا لكونه من جملتهم والجواب اولاً بالنقض بان هذه الشبهة واردة على الشكل الاول وغير مختص بالاجماع فان من يدعي ان كل متغير حادث اما ان يعلم بان العالم حادث ام لا فان علم فلا يحتاج الى كلية الكبرى والا فكيف يعلم كلية الكبرى فيلزم الدور فما هو جوابك فهو جوابنا وثانياً بالحل الذي ذكروه في دفع هذا الاشكال عن الشكل الاول وحاصله ان العلم الاجمالي بكلية الكبرى حاصل من دون العلم بتفاصيل الافراد ومن ترتيب القياس يحصل العلم التفصيلي بالنتيجة فالعلم بديهيات المجمعين في هذا القول حاصل اجمالاً ولا علم بخصوص قول الشخص الخاص وانما العلم بخصوصيته حاصل من العلم الاجمالي السابق والعلم بالضروريات التي يشاركها فيها المجتهدون والمقلدون من النسوان والصبيان من هذا الباب ضرورة انك تعلم ان امة النبي صلى الله عليه وآله متفقون على ان صلوة الظهر اربع ركعات وان جميع الشيعة متفقون على حلية المتعة مع انك لم تعرفهم باشخاصهم مفصلاً اقول مضافاً الى ان هذا الدليل وهو الدور لو تم لدل على عدم امكان حصول العلم بالاجماع لا على عدم امكان نفس الاجماع ومنها ان اتفاق المجمعين اما مستند الى دليل شرعي ام لا وعلى الثاني لا يعتبر قطعاً وعلى الاول المستند اما قطعي او ظني لا سبيل الى الاخير لان العادة قاضية بامتناع اجتماع كثير على مدلول امر ظني لاختلاف القرائح والاراء والطباع ولا الى الاول اذ العادة قاضية بانه لو كان مستندهم قطعياً لكان منقولاً ولم يكن يلتبس لو نقل لاغنى عن الاجماع ومنها انا نمنع استحالة الاجماع على الامر الظني سيما اذا كان في غاية الظهور والجلاء كخبر معتبر ونمنع قضاء العادة بنقل القطعي بعد تحقق ما هو اقوى منه اعني الاجماع وعلى تقدير نقله لا يغني عن الاجماع لكمال الفائدة في تعدد الادلة وتفاوت مراتب القطع واما ما تمسكوا به في المقام الثاني فمنها ان العلماء منتشرون في مشارق الارض ومغاربها ولا يمكن معرفتهم باعيانهم فضلاً عن اقوالهم والجواب اولاً انه شبهة في مقابلة البداهة اذ نعلم لا اشتباه انا نعلم ان ما نعلم جميع علماء الاسلام على وجوب الخمس والزكوة والصوم وان

مذهب الشيعة حلية المتعة ومسح الرجلين مع عدم علمك باعيانهم فضلا عن ارائهم مع ان مرتبة البداهة كما في تلك المسألة مسبوقة بمرتبة النظر فكيف
لا يمكن حصول العلم مع النظر الذي هو محل الكلام فان قلت ان امثال ذلك لا يكون الا من الضروريات دينا او مذهبا قلنا اي ضرورة في
النجاسة الفكر من الجلاب بالقاء رؤس ابرة من البول فيه مع انا نعلم ان اطباق العلماء على نجاسته ليس من جهة الاخبار المتواترة بل لم يصادفوا في ذلك
على خبر وابقى نراهم مطبقون على ان اكل مقدار عشر مثقال من الخبز يفسد الصوم مع ان الدليل اللفظي على افساد الاكل للصوم لا ينصرف الا الى المتعارف من الاكل
والمتعارف وابقى نراهم يتمسكون في نجاسة ابوال واوراث ما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه بقوله اغسل ثوبك من ابوال
ما لا يؤكل لحمه مع انه ليس مدلولا مطابقيا ولا تضمنيا ولا التزاميا لذلك الخبر اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وكذا غير الملاقيات
الماكولة والمشروبة وغيرهما والبول غير الروث وليس كل ذلك الا للاجماع على ان العلة في ذلك الحكم النجاسة والقول بفهم كل ذلك من اللفظ مكابرة وعناد
فلم لا يفهم من امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المرأة ويفهم من قوله اغسل ثوبك وجوب غسل بدنك مضافا الى ان هذه الشبهة انما ترد لو اعتبرنا
في الاجماع اتفاق الكل كالعامة والخاصة من القدماء والشيخ والمتاخرين لا يعتبرون ذلك واما ما تمسكوا به في المقام الثالث فمنها قوله ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعوا في شيء فردوه الى الله ورسوله فيستفاد منهما ان المعول والمرجع هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا
لا ينافي تبيانه بغيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومنها ما تمسك به بعض الفاضل من الخاصة وهو امور منها انه يجوز الخطأ على كل واحد من المجمعين فكذلك
على المجموع وهذا عين الشبهة المورد على التواتر والجواب الفرق بين المجموع وكل واحد فان للاجتماع تاثيرا جليا في حصول الوثوق ومنها ان
اكثر الاجماعات خلافية وفيه انه ان اراد منه وجود المخالف بتحقق الاجماع ففيه اولا انه يرد عليك لان كون اكثر الاجماعات خلافيا وقع
الاجماع كما لا يخفى فتدبر وان اراد ان وجود المخالف فيها وقوعه حجيته فلا يحتاج في دفعه الى البيان لما عرفت من ان طلق وجود المخالف لا يضر على
طريقة الاصحاب الا ترى ان الاصحاب مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع انه جوزه ابن الجنيد ثم ان ههنا فوائد الاولى هل يجوز وقوع التعارض بين اجماعين
المحققين ام لا الحق الجواز على طريقة القدماء وعدمه على طريقة المتاخرين اما الاول فلان من الممكن اطلاع طالب الحق على الاتفاق الكاشف عن دخول
في اشخاص المجمعين وانه سئل عنه شيء فاجاب بنعم ثم اطلع مرة اخرى على ذلك الاتفاق فسئل عنهم عين ما سئل اولا فاجاب كل بما يعارض الجواب
السابق تعارضا صحيحا صريحا فلا بد من حمل احد القولين المقطوع كونهما من الامام على محمل صحيح كالتقية ونحوها فهل يؤخذ بالاول ولكن
الحق الاخذ بالثاني لانه في مرتبة الناسخ ليس مأمورا الا به وان كان من باب التقية واما الثاني فلان المناط في طريق العلم في الاجماع بطريقة المتاخرين
الحدس الذي يجوز فيه الخطأ فبعد حصول الحدس الثاني المعارض للحدس الاول يحكم بالخطأ في الحدس الاول فيتبع الحدس الثاني اذ هو مكلف بما ادى اليه
اجتهاده في تلك الحالة وهو يختلف بحسب الاجتهاد والنظر واختلاف القرائن ولو توقف على ما لم يقفوا ولا وهذا لا يضر بحجيته كيف والبناء في فهم الكتاب
والسنة واستنباط وجوه دلالتهما على ذلك فكيف لا يضر لاختلاف افهامهم في حجيتهما متنا وبضرهما واما على طريقة الشيخ فنفرض وقوعه قبل زمان
العمل فالجواز صحيح واما بعده فلا لانه ينافي قاعدة اللطف لما عرفت ان مقتضاه جواز وقوع العمل على طبق الحق الواقعي فبعد حصول نفي العمل لا بد من كون
اجماعهم على الحق الواقعي واما طريقة العامة فان قلنا بان بناءهم على العمل بالاتفاق من حيث هو اتفاق كما يظهر من بعض ادلتهم كاية المشاقة فيجوز
لعدم المانع وان قلنا بان عملهم من حيث الكشف كما يشعر به الرواية الدالة على عدم اجتماع الامة على الخطأ فحكمه حكم اجماع الشيخ من التفصيل الثانية
اعلم ان الشهيد بعد زعمه ان الاجماع عند القدماء هو اتفاق الكل الكاشف عن قول المعصوم وبعد اعترافه بان الاطلاع عليه ممكن فيما يقرب من زمان
الشيخ الى زماننا قال انه لما كان اكثر الاجماعات المدعاة في كتب القدماء خلافية فينبغي الاعتذار من جانبهم في حق تلك الاجماعات الكثيرة بحملها على الشهرة
بناء على تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته دعوى الاجماع مثلا لو قال
من العلماء لا يجب صلوة الجمعة عينا اجماعا وقال المخالف يجب صلوة الجمعة فيؤول قول المخالف وقوله بان مراده على الوجوب التخييري ليجامع دعوى الاجماع
نفي وجوبها عينا او ارادتهم الاجماع على رواية بمعنى تدوينهم لها في كتبهم منسوبة الى الائمة ويرد على الاول من المحامل اولا ان لفظ الاجماع
في الاجماع المصطلح وارادة الشهرة منه عند الاطلاق مع عدم نصب القرينة اطلاقا لما لم يرد مع ارادة خلافه من غير قرينة وهو قبيح وثانيا
ان اجماعهم لمن بعدهم بمنزلة خبر صحيح خبر به العدل عن امام بلا واسطة فيعمل به العامل باجماع المنقول مع ان اكثر العلماء العاملين لم يعملوا
بالشهرة فارادة الشهرة منه من دون قرينة تدليس لتعبئة البيهم حاشاهم عن ذلك وثالثا رب مقام يدعي الاجماع فيه والمشهور على الخلاف فكيف
يحمل ادعاء الاجماع على الشهرة ورابعا اكثر القدماء لم يعملوا بالشهرة فكيف يدعون الاجماع ويريدون الشهرة التي ليسوا عاملين بها وخامسا
ان الداعي الى ذلك الحمل زعم ان الاجماع عند القدماء عبارة عن اتفاق الكل وهو فاسد لما مر ان الاجماع عندهم هو الاتفاق الكاشف
من دون اعتبار وفاق الكل ويرد على الثاني ما ورد على الاول اولا وثانيا ويرد عليه ما ورد على الاول ثالثا اذ غير العامل بمجرد عدم الخلاف
غير عن زيد او ثالثا يرد عليه ما ورد على الاول رابعا ورابعا يرد عليه ما ورد على الاول خامسا ويرد على الثالث منها اولا ان ذلك التاويل لا

بيان ما عليه بعض الناس من التعسف

٣ اطلاع على الاجماع ففيه ما قلنا اولا في التقدير الاول وان اراد ان وجود مخالف ينافي

تنبيه تتميم

يمكن في كثير من المواضع كما اذا ادعى الاجماع على وجوب شيء والمخالف بحرمته وثانيا يرد عليه ما ورد على الاول خامسا ويرد على الرابع منها اولا وثانيا
ما ورد على الاول اولا وثانيا وثالثا ما ورد على الاول خامسا ورابعا ان كثيرا من المواضع المدعى فيها الاجماع فاقد للرواية وقد يعتذر بان
تلك الاجماعات يحمل على الاجماع اللطفي الذي يقول به الشيخ ويرد عليه اولا وثانيا ما ورد على الاول اولا وخامسا وثالثا ان المشهور من القدماء عدم
تلك الاجماع لا يعتبرون اجماع الشيخ فكيف يحمل عليه ورابعا ما ورد على الاول ثانيا لبناء الاكثر على عدها عيبا وقد يحمل تلك الاجماعات على الاجماعات
المنقولة ويرد عليه اولا وثانيا ما ورد على الاول اولا وخامسا وثالثا ما ورد على الاول رابعا ورابعا ما ورد على الاول ثانيا ثم انه يظهر من صاحب المعالم
كون الاجماع عند القدماء اتفاق الكل الكاشف وان الاطلاع عليه فيما يقرب عليه من عصر الشيخ الى زماننا هذا غير ممكن ولاجل هذا لم يعين حكم ما
الاجماعات المنقولة فيما يقرب عليه من زمان الشيخ الى زماننا منبها على ادعاء الغفلة فحملها على الشهرة التي حملها عليها الشهيد حيث قال فكل اجماع يذكر في كلام
الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر واحاد محفوفة بالقرائن القطعية فلا بد من ارادة ما ذكره الشهيد من الشهرة
ويظهر من بعض المتاخرين ان صاحب المعالم قد حملها على ما حمل عليه الشهيد من احد المحامل الاربعة ورد عليه انه بناء على الحمل على الشهرة فقط وما ورد على
الاحتمال الاول من الايرادات الخمسة وانه بناء على الحمل على احد الاربعة فيرد عليه ما ورد على الشهيد مضافا في الحمل الثالث انه بناء على مذهبه لم يكن يحمل
عليه انه يقول بعدم امكان الاطلاع على الاجماع وهذا الاجماع صريح في امكان الاطلاع عليه فالامر دائر بين حمل كلام صاحب المعالم على الغفلة وبين حمل
كلما كل تلك الاجماعات على الغفلة ولعل الاول ارجح الثالثة كلما قيل هذه المسئلة حكمها كذا اجماعا او للاجماع او بالاجماع او ان هذه المسئلة
اجماعية فلا بد من الحمل على الاجماع المصطلح اعني الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة وهل يحمل لفظ الاتفاق وما
يشتق منه على الاجماع المصطلح ام لا مقتضى التحقيق العدم عند من عدا الشيخ من الخاصة من قدمائهم والمتاخرين اذ النسبة بين الاتفاق والاجماع عموم من
وجه يصدق الاجماع بدون الاتفاق على اتفاق جميع كاشف عن الواقع مع وجود المخالف والعكس فيما لو اتفق العلماء ولم يكشف عن الواقع ويصدقان على المعصوم
والاجماع في الاتفاق الكاشف نعم يمكن العمل بالاتفاق لاجل حصول الظن منه بالحكم الواقعي وفي حكم لفظ الاتفاق قولهم المسئلة كذا بلا خلاف
او لا خلاف فيه واما عند الشيخ فكل اتفاق محمول على الاجماع المصطلح عنده بل الاتفاق اخص من اجماعه مطلقا لما مر من انه يقول بعدم الاعتناء بقول
النادر في بعض المقامات وهل يحمل الاجماع المذكور في كلام اللغوي والنحوي واهل اللسان ونحوهم على الاجماع المصطلح يعتبر فيه امور من جملتها كون
المجمع عليه مرادا دينيا والاجماع على رفع الفاعل ونصب المفعول ليس من هذا الباب ويعتبر فيه كون شأن المجمعين عدم النفوة بشيء الا بعد البلوغ من المعصوم
وشأن هؤلاء فيما قالوه الاخذ من طريقة العرف والعادة ومن هنا ظهر ان اجماع الفلاسفة على امر ولو كان دينيا كاجماعهم مثلا على وجوب عصمة الامام
لا يحمل على المصطلح او شاكلهم فيما قالوا الاعتماد على العقل المناقض من غير ملاحظة شيء اخر نعم يعتبر الاجماعات المدعاة من عبارات النحويين في مقام الترجيحات
ومراتب الظنون وكذا لا يحمل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه او اجمعت الشيعة على رواية فلان على المصطلح اذ المجمع عليه في تلك المقامات
من الموضوعات الشرعية **ضابطة** الاجماع اما بسيط وهو الاتفاق الكاشف على قول واحد كالاجماع على وجوب غسل الثوب عن روث ما لا يؤكل
لحمه واما مركب وهو الاتفاق الكاشف الناشي عن القولين تصاعدا المنافي للقول الثالث في مسئلة او مسئلتين يوجد بينهما قدر جامع كلي او مسئلتين
لا يوجد بينهما قدر مشترك والكلام الان في الاخير وقد عرفت انه على اقسام ثلثة فمن امثلة **القسم الاول** انحصار القول بين الاستحباب في وجوب
السجدة لقراءة العزيمة في الصلوة وحرمتها فالقول بالاستحباب والكراهة موجب للحكم الزايد الاخر وخرق للاجماع المركب ومنها قول بعض
باستحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة وقول اخر بحرمته فالقول بوجوب احد القولين خارج عنهما خارق للاجماع المركب ومنها ان المشتري لو وطئ الامة
الواجد فيها عيبا ممنوع من الرد على قول ويجوز له الرد مع الارش على قول اخر فالقول بالرد مجانا احداث ثالث خارج عنهما خارق للاجماع
المركب **وللقسم الثاني** امثلة منها ان بعض الاصحاب قال بوجوب الغسل لوطي الدبر مطلقا وقال اخرون بعدم وجوبه كذلك فالقول بوجوبه في دبر
الرجل دون المراة خرق للاجماع المركب من غير احداث الحكم زايد خارج عن الاولين كما كان في الامثلة السابقة بل الثالث هنا مندرج في الاولين
واختيار لاحد القولين في بعض الافراد والقول الاخر في الاخر بخلاف القسم الاول ومنها ان للاصحاب قولا بفسخ النكاح لكل واحد من العيوب وقولا
اخر لبعض منهم بعدمه في كل العيوب فاختيار الفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب كما يفهم من المثال ويسمى هذا القسم قولا بالفصل انه
يخفى عليك وجود الجامع وهو التدبير والعيب في المثالين ومن امثلة **القسم الثالث** قول بعضهم بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وقول
بعضهم بقتله به وصحة بيع الغائب والعكس خرق للاجماع المركب وقول بالفصل ومنها قول بعض بوجوب غسل الجمعة ووجوب صلوة الجمعة عينا
وقول باستحباب الغسل ووجوب الصلوة تخييرا فالقول باستحباب الغسل ولو وجوب العيني قول بالفصل وخرق للاجماع المركب ثم انه قد يجتمع خرق الاجماع
المركب مع القول بالفصل كمسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وقد يوجد الاول فقط كمسئلة الجهر في ظهر الجمعة وقد يكون بالعكس كالقول
المقابل للاجماعين البسيطين كما لو اجمعوا على وجوب غسل الثوب من البول واجمعوا على وجوب غسله من الروث فالقول بوجوب غسله من احدهما دون

الاخر قولا بالتفصيل وهو ظ ويثبن مما عا مركبا لان المثال في الاجماع المركب اختلاف الحكمين وهو مفقود والحاصل ان المناط في خرق الاجماع المركب هو
القول المقابل للقولين اعم من ان يكون بالنسبة الى مسألة او مسألتين ومنها القول بالفصل التفصيل بين موارد الحكم اعم من كون تلك الموارد متحدة
الحكم او مختلفة الحكم فيصير كل اعم من الاخر من جهة **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان خرق الاجماع المركب اما عند غير الشيخ فلان الخرق بعد حصول العلم بكون
قول المعصوم في احد القولين خروج عن قول المعصوم واما عند الشيخ فلانه لو كان الثالث حقا لزم كون القائلين كلهم على الضلالة وهو ينافي
اللطف لا يق هذا الدليل لا يتم الا بالنسبة الى القسم الاول لا القسمين الاخيرين لا بطريق الشيخ ولا من عدا من العلماء اما بطريق الشيخ فلانا
لو فرضنا اختيار التفصيل في فسخ العقود لم يلزم خلاف اللطف لان كلا من القولين الكليين مخالف للاخر ويكفي ذلك الخلاف في اظهار الحق واما
بطريق من عدا من الخاصة فاختيار التفصيل كما لا يلزم القطع بالمخالفة كذا لا يلزم القطع بالموافقة لان الامام قائل باحد الكليين فاختيار
التفصيل يستلزم القطع بالموافقة والمخالفة معا ولا دليل على لزوم الاجتناب عن القطع بالمخالفة حتى في صورة القطع بالموافقة اللازم له فيمنع عدم جواز
خرق الاجماع المركب في تلك الصورة مع ان الاصل الجواز فانا نقول بان بناء العقلاء في تلك الصورة على لزوم الاجتناب عن المخالفة لهم ويختارون ما يحتمل
الموافقة والمخالفة فيبنون على احد القولين الكليين المطلقين فلو علم احد ان سلوك هذا الطريق ملازم للنفع والضرر القطعيين المتكافئين والطريق
الاخر ملازم اما للضرر فقط او للنفع فقط لاختار الاخير فتدبر ثم ان ثمرة عدم جواز الخرق يظهر في مثل ما اذا اثبتنا نجاسة القليل بملاقاة العذرة بنص
او غيره فيتمسك في القول بثبوت النجاسة بالاجماع المركب اذ القائلون بالنجاسة والقائلون بالطهارة لا يفرقون بين الموارد واما عند العامة فالمحققون منهم والمنقول عن عدم
الجواز وبعض منهم الى الجواز مطلقا وفصل ابن الحاجب بان الثالث ان رفع شيئا متفقا عليه لم يجز الخرق والا جاز ومثل للاول بما اذا وطى المشتري البكر
ووجدها معيبا فقيل يمنع الوطي الرد وقيل يرد بالارش فالقول بانه يرد مجانا رافع لامر متفق عليه اعني عدم الرد مجانا ومثل الثاني بفسخ النكاح ببعض العيوب
فقيل يفسخ بالكل وقيل لا يفسخ بشيء منها فالقول بالتبعيض قول ثالث لا يرفع شيئا متفقا عليه بل هو موافق لكل من القولين في البعض وهذا
التفصيل جيد اذ الادلة التي تمسكوا بها من العقل والنقل لا دلالة فيها على عدم جواز الخرق في صورة التفصيل اما عدم دلالة الدليل العقلي اي
الاجماع على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فلان المسألة مختلف فيها فاين الاتفاق على نفي جواز الخرق واما الاية فلظهورها في سبيل كل المؤمنين
واما الرواية فلظهورها في جميع الامة **ضابطة** القول بعدم الفصل بين المسألتين لا يخلو من احوال ثلثة اما ان لا يعلم حكم منهم فيها بخصوصها ان
اتفقوا على الحكم بعدم الفصل وذلك كما في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث انعقد عليه اجماع بسيط او مركب كما لو لم نعلم حكم
تزكية المخطوت فثبت تزكية التي يبيعه منها من جلها دل على جواز تزكية السباع فيحكم بجواز التزكية في الباقي بعد ثبوت الاتفاق على عدم الفصل واما
ان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن يفرق من الاصحاب بينهما فان علم اتحاد طريق الحكم فهو في معنى اتفاقهم على عدم
الفصل كما اذا علمنا حرمة الخمر بقوله الخمر حرام لانه مسكر فيحكم بحرمة المسكرات لاتحاد الطريق في المسألتين ومنهم العرف عموم العلة فمن حكم بحرمة الخمر فانما
لاجل غيرها من المسكرات ومن لم يحرمها لم يحرم مطلقا لاتحاد الطريق فلا يجوز الفصل كالصورة الاولى ومثاله ايضا من ورث العمة ورث الخالة ومن
منع احديهما منع الاخرى لاتحاد الطريق ومثله زوج وابوان وامرأة وابوان فمن جعل للام ثلث اصل التركة كابن عباس لم يفرق بين المقامين ومن جعله
ثلث الباقي فكذلك ابن سيرين فقال في الزوج بمثل ابن عباس والزوجة وعكس اخر على ما حكاه بعض الاصحاب وان لم يعلم اتحاد الطريق فمن قوم جواز
منهم العلامة كما حكاه بعض الاصحاب حيث قال الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارض حكم مجمع عليه ومثله وهو حسن خلافا
لصاحب لم حيث قال بعد ان نقل جواز الفصل عن قوم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز اذ الامام مع احدى الطائفتين ولا ريب وجوب المتابعة وفيه انه انما
يتم اذا علم عدم خروج الامام عن القولين والمفروض في هذا القسم عدم ثبوت الاجماع وما قيل من ان بنائك لانه على وجود قول الامام في القولين في جميع
الصور المذكورة ومنه يتم عدم جواز التفصيل فيه ما فيه **ضابطة** اذا اختلف الامة على قولين قطعنا بانتفاء الثالث فاما ان يدل على احدهما دليل
اجتهادي قطعي او ظني او فقاهتي فيؤخذ به كما في مسألة وجوب السجدة وحرمتها ان قام دليل اجتهادي على احدهما وكما في مسألة الفسخ بالعيوب فان الدليل
الفقاهتي دال على عدم الجواز لان النكاح قد حدث والاصل عدم انفساخه بحيث الجواز بالدليل والا ففيه قول بالتخيير اختاره الشيخ وقول بطرح القولين
والرجوع الى مقتضى الاصل وذلك منسوب الى بعض الاصحاب وربما يتوهم كون هذا النزاع مناقضا لما تقدم من عدم جواز خرق الاجماع المركب عند الاصحاب
طرا كما عليه صاحب لم حيث قال في جواز الخرق وعدمه والحق على اصولنا المنع مطلقا لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى
على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كل بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد انتهى مع ان ذلك العلم اطباق الاصحاب على عدم جواز خرق
الاجماع المركب وكذا يتوهم كون هذا العنوان من المعالم تكرارا حيث ان هذه المسألة عين المسألة السابقة وهي جواز خرق الاجماع المركب ويمكن دفع المناقشة
الثانية بانهم في مسألة الخرق في مقام الاطلاق والاهمال وهو انه هل يجوز احداث الثالث ام لا وفي تلك المسألة في مقام انه لو حصل التعارض بين
القولين فقطع بان الامام قائل باحدهما ولم يكن هنا دليل دال على احدهما فهل الحكم هو التخيير كما نسب الى الشيخ او الرجوع الى الاصل في مقام العمل

عند الاصحاب لا يجوز
فيما يبنى على جواز خرق الاجماع
تحقيق القول بعدم الفصل
فيما لو علم الخلاف على قولين

بخلاف

ولا ريب في جواز اتفاق الفريقين بعد اختلافهما على احد القولين بناء على طريقة القدماء والمتاخرين [متعلق بالاتفاق] والعامة وفي جواز تعاكس شطريه وجهان اظهرهما ذلك سيما اذا جوزنا تعارض الاجماعين نتايج

فكلامهم هنا في مقام كيفية الاجتهاد في مقابل القولين وهنا في مقابلها كيفية العمل في البحث السابق منعقد لبيان عدم جواز احداث القول الثالث في مقابل القولين اعم من ان يكون الحكم في مقام العمل التخيير او الاحتياط او الرجوع الى الاصل وبما ذكرنا اندفع مناقشة لزوم التناقض بين البحثين لكن القول بالتخيير المذكور في البحث السابق هنا لما يظهر من الاصحاب في بحث تعارض الاخبار من الحكم بالتخيير ان امكن الاحتياط فبذلك نعلم ان بناءهم على التخيير فلا وجه للتعميم نعم يرد على ضابطهم المناقشة بانه حكم ببطلان الطائفة الثالثة بطريق اولى بالنسبة الى الثانية مع انهما باطل في الواقع ولا وجه للاولوية بعد القطع باحد القولين للامام وان كان من الطائفتين على الباطل من دون فرق اصلا ولكن الحق اندفاع المناقشة المذكورة لان المراد ان الطائفة الثانية لما كان قولهم باطلا في الواقع فقط من غير ظهور بطلان قولهم في ظاهر النظر لاحتمال كون الامام فلا بد من الحكم ببطلانه وحقيقة احد القولين فالطائفة الثالثة يعلمون بطلان قولهم ظاهرا بعد ثبوت الاجماع وعدم خروج الامام عن احد القولين بخلاف الثانية فانهم لا يعلمون بطلان قولهم في ظاهر النظر فحيث كانت الطائفة الثانية باطلة فالثالثة بطريق اولى لبطلان قولهم ظاهرا وواقعا وحيث عرفت ما ذكرنا فاعلم ان بعضهم استشكل في القول بطرح القولين والرجوع الى الاصل بان التخيير لا دليل عليه الا ان يراد ان العامل به آمن وايجب مستقلا ففيه انه لا دليل عليه من الادلة الاربعة كتابا وسنة واجماعا وعقلا اما انتفاء الاول فظاهر واما انتفاء الثاني فلانتفاء الخبر الدال عليه نعم ورد الخبر الدال على ثبوت التخيير في مقام تعارض الاخبار ولم يرد في تعارض القولين فلذلك الاجماع لما عرفت من اختلاف الاصوليين في المسئلة واما العقل فلا يدل على وجوب الاستقلالي للتخيير في مقام تعارض القولين وان اراد انه واجب مقدمة لتحصيل وجوب الاخذ بالقول الواقعي للامام فنقول فيما دار الامر بين المحذورين كالوجوب والحرمة الواردين على موضع واحد كما في النجدة فان مجرد العلم الاجمالي بقوله لا يوجب الاخذ وكونه مكلفا به فيما دار الامر بين المحذورين نعم ان علم تفصيلا او اجمالا وامكن الاحتياط لتم القول بلزوم الاخذ واما فيما ذكر فلا مع انه يلزم التكليف بما لا يطاق اذ مقتضى القول بوجوب الاخذ بالقول الواقعي للامام ترتب العقاب على تركه الحال ان التخيير لا يلازم القطع بالاخذ به لاحتمال كون احد القولين الذي اختاره المكلف هو الباطل من القولين فيلزم ح ان يكون معاقبا وهذا عين التكليف بما لا يطاق وان اراد انه مقدمة لترك المخالفة القطعية لما عليه الامام ففيه ان الدليل على حرمة المخالفة القطعية حتى علم فيما تولدنا اجمالا او دار الامر بين المحذورين كما في مسئلة وجوب السجدة غير موجود فان قلت من ملاحظة القولين يقطع بانتفاء البراءة الاصلية قلنا ان اريد انتفاء البراءة بالنسبة الى المشافهين فهو مسلم ولا ينفع وان اريد بالنسبة الى الغائبين فلم لا يجوز كون الحكم الظاهري في حقنا البراءة الاصلية وعلى المدعي اقامة الدليل على الاثبات وان اريد ان بناء العقلاء على التخيير هنا فهو وهم بل هم ربما يحكمون بالتخيير وربما يحكمون بالاحتياط واجراء قاعدة الاشتغال وربما يتحيرون فلا وجه لاطلاق القول بانهم يبنون على التخيير والتحقيق انه ان كان احد القولين موافقا للاصل يؤخذ به كمسئلة الفسخ بالعيوب وعدمه ووجوب الغسل عند وطي الدبر وعدمه والا فينبغي التفصيل بانه ان لم يكن احد القولين متعلقا بحكم المجتهد وعمله كما يقع ذلك في ابواب المعاملات مثلا اذ ذهب جمع منهم الى ان التركة تنصيب الاخ من الاب وآخرون الى انه تنصيب الاخ من الابوين وعلم انتفاء الثالث من البين وان احدهما قول الامام بلا مين لم يجب عليه الافتاء بل جوازه غير معلوم وحينئذ يعلم وجوبه لا جوازه يحكم بالحرمة لان الاصل في الفتوى الحرمة لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا دلالة لحرمة العمل بالظن خرج ما خرج وبقي المشكوك فان قلت عدم الافتاء ملزوم للعسر والحرج المنفيين قلنا لا نم ذلك لندرة امثال تلك المقامات فتدبر وان كان احدهما متعلقا بعمله فاما ان يمكن الاحتياط كقول بعض بوجوب الظهر في الجمعة عينا وآخر بوجوب صلوة الجمعة كذلك وقطع بانتفاء الثالث وبان احدهما للامام فينبغي الاحتياط والجمع اذ ذلك من قبيل الاجمالي العرضي المراد والحكم فيه هو الاحتياط وان كان احدهما متعلقا بعمل المكلف ولا يمكن الاحتياط كما في مسئلة وجوب السجدة وحرمته عند قراءة العزيمة في الصلوة فان لهم فيه قولين بالحرمة والوجوب فالحكم فيه هو التخيير لا لبنائه لان ظاهر الاصحاب الاتفاق على التخيير في المسئلة فان القائل بالرجوع الى مقتضى الاصل غير معلوم وان نسب الى بعض الاصحاب وما لاحظه هذا الاطباق الظاهر يورث الظن بترك المخالفة القطعية في محل الفرض اعني فيما دار الامر بين المحذورين مع العلم بان احد القولين للامام وايضا لا اشك في كون احدهما حكما للحاضرين وللظنون اشتراك الغائبين معهم بعد ملاحظة الاجماعات المنقولة والاخبار الواردة والاستقراء في الباب وهذا الظن في الحقيقة ظن بالمسئلة الفرعية فهو فيها حجة فلا يتوهم بطلان التمسك بهذا الظن مضافا الى ان الحكم بالتخيير موافق للاحتياط من جهة ان الرجوع الى الاصل طرح لقول الامام قطعا بخلاف التخيير فلا يقطع فيه بالمخالفة ولا الموافقة وعليه بناء العقلاء ايضا فيما نحن فيه **ضابطة** لا ريب في اتفاق جواز الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين بناء على طريقة القدماء في الاجماع لامكان انعقاد مجلس فيه جماعة من العلماء وقطعنا بكون الامام فيهم لجواز الانفعال بعضهم بنجاسة القليل بالملاقاة واخر بعدمها ثم بعد ذلك اتفقوا على النجاسة بان قالوا ان القليل من الماء ينفعل بالملاقاة فيمكن كون الامام من الطائفة الاولى قائلا بالانفعال ومن الطائفة الثانية ايضا بان كان القول بعدم الانفعال اولا تقية وكذا لا ريب في جواز ذلك عقلا على طريقة المتاخرين لامكان الحدس ولا من اختلاف الاصحاب وانعقادهم على قولين بان احد القولين للامام ثم اتفقوا على قول واحد لحصل الحدس ثانيا بانه قول الامام معنا وكذا لا ريب في جوازه على طريقة العامة والوجه واضح وهل يمكن بناء على طريقة الشيخ ام لا حكى صاحب المعالم عن المحقق انه حكى عن الشيخ انه قال ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف اذ ذلك يدل على ان القول الآخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون واعترض عليه المحقق بانه لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون

في ... القول ...

في بيان جواز اتفاق الفريقين بعد الاختلاف

والاجماع السكوتي ليس اجماعا [illegible]

التخيير شرطا بعدم الوفاق بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف واستحسنه حسب ما تم بعد نقل الاعتراض عنه ونقول لعل المحقق حمل التخيير في كلام الشيخ على التخيير الذي يوجد في مقام الجهل بالحكم الواقعي ولذا اعترض عليه بما ابداه الاحتمال في كونه شرطا بعدم الاتفاق وعلى هذا الاحتمال كيف يصح منع امكان الوفاق بعد الاتفاق ولكن الحق ان مراده التخيير الاستمراري بمعنى ان الحكم الواقعي هو التخيير بعد عدم ظهور الامام الحق الواقعي لئلا يلزم خلاف اللطف المحتج عليه بالنسبة الى الطائفة اللاحقة كما نقلنا عن الشيخ فالاتفاق بعد الاختلاف مستلزم لبطلان القول الاخر في الواقع وهذا مناف للتخيير الاستمراري الثابت في الواقع عند عدم ظهور حقية احد القولين برغم لجواز استقصائهم على هذا المعنى ان الحكم بعد تجويز الاجماع بعد الاختلاف بناء على التخيير الاستمراري لا يتم قبل تمام حصول وقت العمل لجواز كون احد القولين باطلا ولذا اتفقوا على الاخر بعد الاختلاف ولا يلزم منه خلاف اللطف ايضا نعم لا يجوز ذلك بعد حصول وقت العمل اذ الوفاق كاشف عن بطلان احد القولين فيلزم خلاف اللطف الا ان يقال ان مراد الشيخ ليس التخيير مطلقا حتى قبل حضور وقت العمل بل مراده بعد عدم ظهور الامام الحق الواقعي فحكمه على امتناع الوفاق بعد الاتفاق في محله لكنه يرد على الشيخ اعتراض اخر على قاعدة اللطف في الحكم بحجية المتفق عليه فيما اذا اتفقت الامامية على قولين في مسئلة لا يجري فيها التخيير الاستمراري كقول طائفة بالوجوب واخرى بالحرمة ولم يكن كتاب ولا سنة مقطوع بها دال على حقية احدهما فلو كان الحكم بالنسبة الى اللاحقين احد الامرين بالتخيير بينهما لزم بقاؤهم على التخيير والضلالة وهو مناف لقاعدة اللطف **فان قلت** انهم متحيرون في الاعتقاد لا في العمل لامكان الاخذ من باب التخيير البدوي **قلنا** وان كانوا غير متحيرين في مقام العمل الظاهري واما في العمل الواقعي فهم متحيرون وهم في الضلالة لامكان كون متعلق العمل الواقعي هو الذي تركه المكلف واختار غيره ومقتضى قاعدة اللطف عنده مطابقة اعتقادهم للواقع او عملهم به وههنا ليس كذلك ولذا حكم بالتخيير الاستمراري الواقعي فيما اذا اختلف الامة على قولين في المسئلة مما يجري فيها التخيير الاستمراري كوجوب الظهر والجمعة مع عدم ظهور الامام الحق الواقعي ولولا الذي ذكرنا لما وجه عليه الحكم بالتخيير في نفس الامر لكفاية الحكم بالتخيير البدوي ابقاء لانتفاء التخيير بين ذلك في العمل الظاهري

في الاجماع السكوتي

ضابطة الاجماع السكوتي عبارة عن حكم بعض المجتهدين بشيء واطلع عليه الباقون فسكتوا وهو ليس بحجة عندنا وعند محققي العامة اما عندنا فلما عرفت من ان الاجماع المعتبر هو الاتفاق الكاشف ومن الظاهر ان السكوت اعم من الاتفاق لاحتمال التوقف والتمهل للنظر او التجديد واحتمال التقية في الانكار واما عندهم فلما عرفت من ان الاجماع عندهم هو الاتفاق والسكوت اعم منه ولذا ذهابهم الى تصويب كل مجتهد **فتنبيه** هل يجوز التعاكس في الاجماع المركب بان يقول الاول بقول الثاني وبالعكس مقتضى التحقيق الجواز عقلا وان فرضنا عدم الاطلاع بوقوعه اما على طريقة القدماء فيمكن حصول الاطلاع على الاتفاق الكاشف عن قول شخص المعصوم في المجمعين بحيث سئل المسائل المجمعين المشتملين على المعصوم اجمالا عن حكم ماء القليل بالملاقاة فقال بعض منهم بالانفعال والباقون بالعدم ثم سئل عنهم في زمان اخر فتعاكس الشطران مع العلم الاجمالي بكون المعصوم في جملتهم في الزمانين والقول بامتناعه تمسكا بامتناع رجوع المعصوم عن قوله في غاية السقوط اذ نحن في صدد بيان جواز ذلك عقلا بل لو قلنا بوقوعه في الخارج فلا محذور فيه فيجب حمل احد قوليه على التقية ونحوها من المصالح وظني انك بعد الاعتراف بامكان تحقق التعارض بين الاجماعين المحققين على طريقة القدماء كما مر الاشارة اليه لا ترتاب فيما ادعينا واما على طريقة المتاخرين فجوازه اظهر من اجل احتمال بقاء الامام على قوله في الزمانين

في حجية الشهرة وما يتعلق بها

مسائل الاولى في حجية الشهرة والكلام فيما يقع في مقامات **الاول** في الشهرة المنضمة الى الرواية الضعيفة ويسمى تلك الشهرة بالشهرة في الفتوى وهي مطابقة واستنادية والمراد بالاولى ان يفتي المعظم بما يطابق مضمون الرواية الضعيفة من غير ان يستند في فتويهم اليها كما لو وجد المشهور افتوا بنجاسة العصير العنبي اذا غلا واشتد من دون تمسكهم في ذلك برواية ثم وجدت رواية ضعيفة مطابقة له وبالثاني فتوى المعظم بحكم تمسكا منهم في ذلك برواية ضعيفة كما لو حكموا بالاجتناب تمسكا برواية ضعيفة وهي دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونحوها من الروايات القاصرة سندا **اذا عرفت** هذا فاعلم انه لا كلام في ان المحققين قد ذهبوا الى حجية الرواية المنضمة الى الشهرة في الفتوى خلافا لشرذمة منهم توهما الا ان كلا منهما منفردا ليس بحجة وانضمام غير حجة الى غير حجة لا يصير غير الحجة حجة كما ان انضمام غير الحجة الى غير الحجة وهو واضح الفساد وتعسر وانما الكلام في ان حجيتهما من باب الوصف لاجل الدليل العقلي على اعتبار او من باب انه ظن مخصوص دل على اعتباره دليل شرعي من الكتاب او السنة او الاجماع والاقرب الاول لانا ان فرضنا عدم حجية الشهرة تمسكا بذهاب المشهور الى عدم حجيتها فلا نم ذلك الذهاب في صورة انضمامها الى الرواية بل انه لم ينقل ذهابهم الى الحجية لم ينقل عدمه وكذا نقول ان الخبر الضعيف وان كان غير حجة بنفسه لاية النبأ لكن دلالتها على عدم حجيته حتى حين انضمامها الى الشهرة ممنوع لعدم الانصراف فظهر ان ما يمنع عن حجية الشهرة من الشهرة وكذا ما يمنع عن حجية الخبر الضعيف من اية النبأ لا دلالة لهما على المنع في محل الفرض ولكن لما كان اعتبار كل دليل موقوفا على وجود المقتضي وانتفاء المانع فلابد من بيان وجود المقتضي ايضا فنقول لا ريب في بقاء التكليف وفي انسداد باب العلم التفصيلي في اغلب الاحكام التي نقطع بالتكليف فيها بالنسبة الينا فالتكليف اما الاقتصار على المعلومات والعمل باصالة البراءة في غيرها او الاحتياط او تحصيل العلم التفصيلي او العمل بالظن والاول مستلزم للخروج عن الدين والثاني لتعسر الحرج المنفيين الموجبين لاختلال النظام والثالث للتكليف بما لا يطاق فتعين الاخير واذا انفتح باب العمل بالظن فاما ان نقتصر بالعمل بظواهر الكتاب وصحاح الاخبار فيلزم ما يلزم على التقدير الاول من التفادي الارتفاع واما ان نتعدى الى سائر الاسباب الظنية فاما ان نتعدى الى الضعيف المنجبر بالشهرة فقط كما نتعدى الى غيره من الاسباب او نقتصر على

[illegible]

واما حجية الشهرة ومنقول الاجماع والاجماع الظني وعدم الخلاف وحكم تعارض الشهرتين فسنظهر انشاء الله من بحث حجية الظن اصل في حجية الكتاب لكتاب بظني السند في الحجية بانه ظني الدلالة ولو قيل ان خطابه شامل للمعدوم ويصح الخطاب بالظواهر وارادة خلافه بلا قرينة ولازم المقدمتين قطعية الدلالة لدفعنا بمنع عموم الخطاب وبمنع عدم القرينة بعد الخلاف لسان المشافهين والمعدوم ووجدان ولا اقل من احتمال كونه قرينة فلا قطع ثم الحق حجية الظن الحاصل منه من باب الظن الخاص لا المطلق ولا عدم الحجية وذلك لاطباق المسلمين قبل بما وعد بناء على العمل بظواهره ونصوصه واحتجاج اصحاب الائمة وائمة بها وردّ المخصوص والمبادي اصحابنا على الافتاء بالعمل به فتوى وكبنا العقلاء عليه والاجماعات المحكية والاخبار البالغة حد التواتر كاخبار عرض المتعارضات عليه وخبر الثقلين واما ما نرى مما ورد في ايات التقصير ولان خطابه متعلق بالمشافهين

وظاهره حجية لقبح ارادة خلاف الظاهر بلا قرينة والاخبار الناهية لا تصير قرينة كما ستعرف بج

التعدي الى غيره والاول هو المطلوب والثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح او لترجيح المرجوح اذ لو لم يكن هذا اقوى من سائر الاسباب الظنية لم يكن اضعف منها فتعين الاول حجة من قال بانه حجة لاجل كونه من الظنون الخاصة امور منها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي تفحصوا لاحتمال الكذب ولا شك في صدق التبين والفحص بملاحظة تطابق مضمون الخبر مع فتوى المشهور **وفيه اولا** ان التبين من اسباب العلم لا الاعم منه ومن الظن فلو قيل تبين موت فلان عند ثم منه العلم فلا دلالة للآية على كفاية الظن ولو سلمنا كونه حقيقة في الاعم لقلنا انه مطلق وهو بالنسبة الى الفرد الظني مشكل بالتشكيك المضر بالاجماع **وثانيا** سلمنا الاعمية والتواطي في الافراد وانها تامة الدلالة ولكنها ظنية والمسألة اصولية **فان قلت** الاجماع القاطع قائم على اعتبار الظن الكتابي في الفروع فهو حجة في الاصول بالاجماع المركب **قلنا** ثبوت الاجماع القاطع على اعتباره في الفروع حتى يصير من الظنون المخصوصة اول الدعوى بل حجيته انما هو من باب الوصف لدليل العقلي ومنها قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه وكلمة ما من ادوات العموم فتشمل ما نحن فيه بمقتضى اصل وضعها وفيه اولا ان كلمة ما وان افادت العموم الا ان المراد بما اشتهر هنا احد الحديثين المتعارضين فلا ربط للرواية بالمعنى اعني الشهرة في الفتوى **فان قلت** العبرة بعموم اللفظ والمورد غير مخصص **قلنا** ليس هذا تخصيصا للعموم بالمورد بل تخصيص العموم بالمورد فلو قيل هل ينفعل الماء بالملاقاة فيجيب بان ما كان كرا لا ينفعل فلا يدل هذا على عدم انفعال الكر من غير الماء بالملاقاة بل المعنى ان الكر من الماء لا ينفعل وان كان لفظ عامة **فان قلت** لعل الاستدلال بها من جهة النص بالعلة وهي عامة شاملة لما نحن فيه **قلنا** عموم العلة هنا اول الدعوى فان الاجماع اخص من المشهور **فان قلت** يحمل الاجماع الواقع في الرواية على المشهور بقرينة السياق **قلنا** نحمل الاشتهار على الاجماع وهذا اولى من حمل المجمع عليه على المشهور لدوران الامر بين ارتكاب التجوز في لفظ الاجماع وارتكاب التقييد في لفظ الاشتهار والتقييد اولى وثانيا سلمنا ان الرواية وافية في الدلالة على المراد ولكنها ظنية والمسألة اصولية ثم اعلم انه اذا كان للرواية المنجبرة بالشهرة جزءان وافق المشهور مضمون احد الجزئين دون الاخر فاما ان يقطع بكون متمسك المشهور غير تلك الرواية او يشك في ذلك او يقطع بتمسكهم بنفس الرواية ففي الاول يكون الشهرة جابرة لمضمونها المفتى به فقط من غير كون تلك الشهرة جابرة للصدور ايضا فح لا يجوز التمسك بتلك الرواية الا بعد الانجبار وفي الثاني بحكم بكون الشهرة جابرة للرواية بحسب المضمون كالاول لا الصدور الا ان الفرق ان ما حكم به في الصورة الاولى من انجبار الرواية بعد الشهرة انما كان من باب الاجتهاد وههنا لاجل الاصل لا الاعتبار في الفقاهة **وفي الثالث** اما ان يقطع بان عمل المشهور بالرواية ليس الا لوجود قرينة عندهم دالة على صدق الجزء من مضمونها الذي يطابق المشهور او يقطع بان عملهم لاجل قرينة دالة على صدق الصدور او يشك في ذلك بعد العلم بوجود قرينة على الامرين ضرورة ان علمهم بالرواية الضعيفة لا يكون الا مع احد الامرين **فالصورة الاولى** والثالثة حكمهما كالصورتين الاولتين من الصور السابقة في عدم جواز التجاوز عن محل الجبر بالشهرة اجتهادا في القسم الاول وفقاهة في الثاني **واما الثانية** فهي منقسمة بملاحظة المضمون الغير المنجبر الى اقسام المشهور اما افتوا بخلافه او سكتوا عنه او افتى جماعة منهم بالوفاق واخرون بالخلاف ففي الاخير يجوز التجاوز الى المضمون الغير المنجبر اذا القرينة الدالة على صدق الصدور مورثة للوصف الذي عليه بناء المجتهد والمفروض وجودها في المقام **واما الصورة الاولى** فهي منقسمة الى قسمين فاما يظهر خطاؤهم في دلالة متن الرواية او لا فعلى الاول يجوز التعدي الى المضمون الغير المنجبر الذي افتوا بخلافه وعلى الثاني لا يجوز وخلاصة الكلام انه كلما ظهر انجبار الرواية صدورا فالتعدي جائز والا فلا على التفصيل المذكور **والمقام الثاني** في حجية نفس الشهرة كما لو ذهب المعظم في مسألة الى قول والنادر الى اخر ولم يوجد دليل على احدهما فهل هذه الشهرة حجة ام لا بل يجب التوقف والرجوع الى الاصل او ما هو مقتضى القواعد العقلية والنقلية بعد سد باب الاجتهاد فيه قولان **الاول** الحجية وهو محكي عن العلامة في لف والشهيد في ذكرى واستاد الكل في ذلك والدجماالدين وحكى في الذكرى عن بعض الثاني العدم كابي العباس وهو المحكي عن ابن ادريس في السرائر والعلامة في نهاية والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وبحر العلوم في بعض مسائله وظ الشهيد الثاني ووالد الشيخ البهائي والمعتمد الاول اذ لا شك في علمنا اجمالا وقطعنا وجدانا ان العلماء لكمال تقويهم وورعهم لم يقولوا بامر الا كان مستندا عندهم بامر هو دليل عندهم وان اخطأوا فيه وفي دليلية على احتمال بعيد ثم حصل لنا الظن القوي بكون ما اعتقدوه على ما في الواقع بحيث لو حصل لنا العلم به لوافقناهم فيه بذلك الدليل لبعد خطاء جميع تلك الاعلام فحصل بما ادعيناه من القطع اولا والظن ثانيا الظن القوي بالحكم الذي يتمسك في اعتباره بالدليل الرابع الشامل له مضافا الى ان اكثر الاحكام او كثيرا منها يثبت بالضعاف المنجبرة فلولا اعتبارها لزم بالشهرة تعطيل كثير منها واذا وجب الاخذ بالخبر الذي اشتهر الفتوى بمضمونه وان كان السند غير صالح للحجية وجب الاخذ بالشهرة الخالية عن الخبر ايضا لعدم تأثير الخبر وقد يبقى بعدا الفصل بين الصورتين فتأمل هكذا قيل ثم انه قد عن الشهيد في حجية الشهرة بان عدالتهم تمنعهم من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وبقوة الظن في جانب الشهرة وضعفه في لم بان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس لحظا بما من الظنون وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن الحاصلة قبل الشيخ واما بعد فلا واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد من الشيخ وانت خبير بان هذا التضعيف ضعيف لان حاصل كلام

في بيان حجية نفس الشهرة

ونحن اذا علمنا بما كان ظاهرا للمشافهة ولو بضميمة الأصول العملية فقد علمنا بحكم الله سبحانه بعد ادلة الاشتراك في الحكم مع التأييد بقوله تعم امثال تبيد برون الى
كل واحد من هذه الادلة او مجموعها بعيد القطع بالحجية ولو تمسك الخصم بما دل على حرمة التفسير بالراى وعلى ان علم القران عند اهل الذكر وعلى انه محرف فيحتمل
ايات الاحكام لقلنا ان العمل بالظواهر لا يعد تفسيرا بالراى وان علم الكتاب عند اهله ونحن لا ندعى العلم مع ان الظاهر منه علم المتشابهات والبطون والنقص على
تسليمه مجمع على عدمه في خصوص ايات الاحكام واما قوله تعم لا يعلم تاويله الا الله فليس للخصم التمسك به الا الزاما وجوابه ان التاويل غير العمل بالظاهر

الشهيد راجع الى ما قد منا من ان الظن تو افق جميع من الاغنيا على الخطاء بعيد ودعوى ان الخطاء للبشر مامون عن الظنون مسلم ولكن لا يقدح فيما
قلنا من حصول الظن بحجيته مستندهم لكثرتهم وعدالتهم واهتمامهم في امر الدين نعم احتمال الخطاء يقدح في حصول العلم ونحن لم ندعه دراية
كلامنا في حجية الشهرة في الجملة مع قطع النظر من حد وتها قبل زمن الشيخ او بعده والكلام في ان اى شهرة معتبرة سيجيء انشاء الله تعم في
المقام الرابع قد يتمسك في حجية الشهرة بالرواية السابقة وقد تقدم الدلالة وما فيها من المنع دلالة واعتبارا فلا يفيد ثم ان في المقام الرابع
شبهة مشهورة وهي ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجيته مستلزم لعدم حجيته وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال وباطل ودفعها اما على ما يوضح ما
اليه من عدم حجية الظن في المسائل الاصولية فهو انه لا ريب في ان حجية الشهرة وعدمها من المسائل الاصولية فذهاب المشهور الى عدم حجيتها لا يوجب الا
الظن بعدم حجيته في المسئلة الاصولية وهو فيها ليس بحجة كما ستطلع انشاء الله تعم واما الظن الحاصل من الشهرة في الفروع فمما دل على حجيته الدليل الرابع
فاعتبار الظن الحاصل من الشهرة في الفروع لا يلازم اعتباره في الاصول لعدم الدليل على الاعتبار في الفروع واما دفعها على مذهب القائل بحجية
الظن في الاصول فبوجهين الاول ان يقول لا شك في ان تحقق ما فيه الشهرة المورثة للوصف في الفروع كثيرة في الغاية سيما في المعاملات بحيث علم
اجمالا مطابقة بعض الظنون للواقع فيحصل العلم بثبوت تكاليف بين تلك الظنون فاما يعمل بالجميع او لا يعمل بشيء منها او ببعض بعينه والا يقطع
الطرح للامر القطعي تخييرا او عينا والثاني مستلزم لطرح امر القطعي والثالث مخالف للاجماع كالرابع مع استلزامه الترجيح بلا مرجح فتعين الاول
وبعد ملاحظة ذلك فلا يحصل الوصف على عدم حجية الشهرة من الشهرة فلا يشكل الامر لظهور ان حجية الشهرة من باب الوصف لا الاسم وقد قلنا
انه لا يحصل الوصف من تلك الشهرة النافية لحجية الشهرة الثاني ان المشهور كما ذهبوا الى عدم حجية الشهرة كذا ذهبوا الى عدم حجية غيرها من
الظنون الموهوم اعتبارها من الاجماع الظني وعدم العلم بالخلاف والاستقراء ونحوها فنقول لا شك في ان كثيرا من الفروع عبادة ومعاملة
مما يوجد فيه تلك الاسباب الموهومة ويعلم اجمالا ان بعضها من الظنون الحاصلة من بعضها مطابق للواقع بحيث لو لم يعلم بشيء منها لطرحنا
الامر المقطوع فيحصل القطع بان ما تمسك به المشهور في عدم حجية تلك الاسباب من الاصل او شيء اخر الدال على حرمة العمل بالظن قد انكسر صولته
بالقياس الى بعض منها لطرحنا الامر المقطوع فيحصل القطع بان ما تمسك به المشهور في عدم حجية تلك الاسباب من الاصل او شيء اخر الدال على حرمة
العمل بالظن فلا بد من العمل بكلها ليحصل القطع بالاتيان بالمقطوع اجمالا او القول بالعمل ببعض هذه الظنون بحيث لا يحصل القطع بمخالفة
المقطوع مع انه مخالف للاجماع المركب مستلزم للترجيح بلا مرجح على انا نقول بعد علمنا بان مدرك المشهور في ذلك هو الاصل فانه ضعيف فلم
يتحقق الظن في المسئلة الاصولية حتى يعمل بها فان قلت كما كنت قاطعا اجمالا بثبوت التكليف بشيء واجب في البين بعد تراكم تلك الظنون كذلك قاطع
اجمالا بثبوت التكليف في المسئلة الاصولية بمعنى انا نعلم ان ما ذهب اليه المشهور من المنع من العمل بكل واحد من تلك الاسباب بعضه مطابق للواقع
فارتكاب العمل بالجميع يوجب ارتكاب المحرم قلنا بعد تسليم ان الامر كما ذكرت فلا بد من المصير الى التبعيض اى يجب العمل ببعض الظنون في المسئلة الاصولية
لكن الحق لا يقطع مع المخالفة القطعية ولو بعد العمل بواحد من تلك الاسباب ويجب العمل بباقى الاسباب في الفروع لكون الظن في الفروع اقرب الى
الواقع من الظن في الاصول في المقام الثالث هل اعتبار الشهرة كاعتبار الاصول الفقاهية حتى لو صادف دليلا اجتهاديا كانت مطروحة او كالادلة الاجتهادية
فيحصل التعارض بين المتصادمين فيرجع الى المرجحات الحق الثاني فلو حصل التعارض بين الشهرة الموهوم اعتبارها مع ما هو مظنون الاعتبار كالخبر
الصحيح المعارض للشهرة مع كون الوصف الشخصي في جانب الشهرة اذ المسائل التي تعارض فيها مظنون الاعتبار مع الشهرة المفيدة للظن بحكم الله الواقعي في
تلك المسائل كثيرة بحيث يعلم اجمالا كون بعض الظنون مطابقا للواقع فاما ان يعمل بمظنون الاعتبار او بالشهرة المفيدة للوصف بحكم الله والاول
مستلزم لطرح الامر المقطوع ولترجيح المرجوح في النظر فان قلت كما ان العلم الاجمالى بان بعض الظنون الحاصلة من الشهرة المعارضة للخبر الصحيح مطابق
للواقع كذلك نقطع اجمالا بثبوت التكاليف في سلسلة الصحاح المظنون اعتبارها فترك العمل بها مستلزم لطرح المقطوع فلا بد من العمل بها ايضا فلنا
مع ان في كل مورد من الموارد مظنون فيها التطابق اى تطابق الشهرة للواقع كيف يمكن دعوى القطع الاجمالى بان بعضا من الصحاح المتعارضة مطابق
للواقع وهل هذا الا مثل ان يقال ان عدالة كل واحد من العلماء مظنونة ومع ذلك فسق بعض منهم مقطوع اجمالا فكما ان هذا تناقض فكذلك
ما نقول به هذا اذا اراد بالقطع بثبوت التكليف في سلسلة الاخبار ان بعضها مطابق للواقع وان اراد ان بعض امثال الاخبار يقطع بكونها
معتبرا عند الشارع ففساده ظاهر اذ الخبر الصحيح نوع واحد من الادلة الشرعية فهو من حيث هو اما معتبر عند الشارع او غير معتبر فالقول بان
بعض الافراد معتبر دون بعض تحكم

المقام الرابع هل الشهرة المعتبرة هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا غير او مطلق الشهرة قيل بالاول وهو المحقق سديد الدين محمود
الحمصي والسيد رضى الدين بن طاوس وجماعة وقيل بالثاني وهو المعظم وهو المعتمد اذ حجية الشهرة من باب الوصف فحيثما افادت الوصف فهو حجة
للدليل الرابع ولا يختص ذلك بزمان دون زمان وللاولين وجوه وهي على ما قرره صاحب المعالم ان الشهرة المفيدة للوصف هي الحاصلة قبل الشيخ لا غير لان
الاكثر ما يوجد مشتهرا انما هو حادث بعد الشيخ والسر فيه ان اكثر الفقهاء المتاخرين عنه كانوا مقلدين له قال السيد في كتابه المسمى بالبهجة الثمرة في المهجة

في بيان الشهرة

في حجية الشهرة

في اعتبار

في بيان اعتبار الشهرة وتوقفها على الشيخ

اجنبي

اخبرني جدي الصالح ورام بن فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والان فقد ظهر ان الذي نفي به وتجاعل سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين وانتهى كلامه ومنه نظر ظاهرا اولا فلما لا يخفى على المتتبع من مخالفة المتاخرين للشيخ في كثير من المسائل سيما محمد بن ادريس فانه اكثر من الطعن في سرائره على الشيخ وبالغ في القدح وسوء الادب بالنسبة اليه وهذا هو السبب في اكثار الطعن من المحقق والعلامة رحمهما الله على ابن ادريس بل المسائل التي خالفوه اكثر مما وافقوه كما لا يخفى على من له تتبع في مراسم سلار ووسيلة ابن حمزة وغنية ابن زهرة وكاملة الحلبي والصلاح وسرائر ابن ادريس وغير ذلك من كتب من نشأ من بعد الشيخ واما ثانيا فلان المتاخرين لا يخلو اما ان يكونوا بالغين حد الاجتهاد او لا وعلى الثاني فهم فساق حيث تصدوا للحكم والافتاء من دون الاهلية مع انه من اكبر الكبائر واعظم المعاصي وعلى الاول يلزم نسبتهم الى الجهل والقصور حيث لم يتفطنوا لحرمة التقليد للمجتهد الحاصل ان مقتضى كلام صاحب المعالم ونظائره افضاء الفسق الى الاعاظم وانهم فجرة ولا ريب في اشتباههم لم ينشأ الا من ملاحظة موافقة اراء المتاخرين للشيخ في كثير من المسائل مع انك خبير بان مجرد تطابق الاراء اعم من التقليد **المقام الخامس** اذا تعارض شهرة باشهرة المتقدمين واشهرة المتاخرين وتساويا من كل جهة الا التقدم والتاخر ففي ترجيح احدهما وجهان من كون المتقدمين اقرب عهدا الى المعصوم وامكن من تحصيل القرائن الموجبة للقطع ومن ان المتاخرين ادق نظرا من المتقدمين واشد ملاحظة في الاقوال والادلة واعمق فكرا في كيفية استنباط الاحكام فلكل جهة رجحان ولكن مقتضى الانصاف تقدم شهرة القدماء اذ قرب عهدهم لا يعادله دقة النظر اذ مناط الاحكام الفرعية المنسد فيها باب العلم هو تحصيل الظن الاقرب بالواقع ولا ريب ان حصول ذلك في جانب القدماء اظهر الثالثة في حجية الاجماع الظني وهو عبارة عن الاتفاق الكاشف كشفا ظنيا وهو اعم من الشهرة من وجه لصدقها على اتفاق المعظم على شيء بحيث لا يكشف عن الواقع ظنا وصدق الاجماع الظني فقط على اتفاق جماعة قليلة مع حصول الكشف الظني وصدق الشهرة فقط على اتفاق المعظم على شيء بحيث لم يحصل من هذا الاتفاق الظن بالحكم الشرعي فظهر فساد ما توهم من ان الاجماع الظني هو عين الشهرة ومقتضى التحقيق حجية ذلك الاجماع لما دل على حجية الشهرة والمتعارف التعبير عنه بقولهم ان الظاهر ان المسألة اجماعية او لعلها اجماعية وحال الشهرة فلو تعارض مع الخبر الصحيح وكان الظن في جهته فينبغي فيه ما مر في الشهرة فان مناط الاحكام الفرعية هو الظن الشخصي لا النوعي الثالثة في حجية اجماع المنقول وعدمها وهو ينقسم الى قسمين فان كالخبر اما متواتر واما احاد والاول ما بلغ نقلته الى حد تؤمن تواطيهم على الكذب فان يخبر جماعة عن تحقق الاتفاق الكاشف عن الواقع بحيث يفيد نفس ذلك الخبر مع قطع النظر عن جميع الحيثيات الخارجية عن الخبر العلم بصدقه والثاني ينقسم الى ما هو محفوف بالقرائن القطعية والى غير ما هو محفوف بها ثم ان في المقام اشكالا منسوبا الى شيخنا البهائي وهو ان تقسيم الاجماع المنقول الى المتواتر وغيره غير سديد اذ من جملة ما يشترط في التواتر كون المتواتر من المحسوسات والاجماع توافق اراء المجتهدين وهو غير محسوس فليس بمتواتر والحاصل ان الاجماع المنقول امر معقول ولا شيء من الامور العقلية يكون متواترا اما الصغرى فلكون الاجماع هو اتفاق الاراء والمبتنيات الاعتقادات من المعقولات واما الكبرى فلان الامور العقلية كثيرا ما يقع فيها الغلط والخطا اما لغموضها او خفائها او لمعارضة الاوهام الفاسدة فلو اخبرنا عن امر معقول جميع العالم لم يحصل العلم الا مع كون الخبر مقرونا بالدليل فلا يثبت التواتر الا في المحسوسات وفيه اولا منع الصغرى لان المتبادر من الاجماعات المذكورة في الكتب المعتبرة هو الاجماع المصطلح عند القدماء وقد مر ان الاجماع على طريقتهم اعم من الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين ودخول قوله في جملة اقوال المجمعين ولا ريب ان هذا الامر من المحسوسات نعم لو قلنا بتوجه هذا السؤال الى ما اختاره المتاخرون من الاجماع لم يكن بعيدا واما ثانيا فيمنع اصل هذا الشرط في التواتر اذ غاية ما يجب في التواتر كون المتواتر جليا بعيدا عن تطرق الخطا فيه وذلك الجلاء كما قد يتسبب لاجل كونه محسوسا كذا يتحقق لاجل استنادها من امر محسوس ومعلوم ان الاجماع على تقدير كونه معقولا مسبب عن امر محسوس اذ اتفاق الاراء لا يكون مسببا الا من الاقوال المتفقة التي هي من المحسوسات والمسموعات فلا بد في المتواتر اما كونه محسوسا او ملزوما بالامر محسوس واما ثالثا فبان من الجائز كون مرادهم من الاجماع المتواتر القول الدال على الاجماع تسمية للملزوم والدال باسم اللازم والمدلول من باب التجوز الشائع ثم انه لا نزاع في حجية الاجماع المنقول بالتواتر وبالواحد المحفوف وانما النزاع في الاجماع المنقول بالخبر الواحد الغير المحفوف واختلف في حجيته فقيل بالحجية وقيل بالعدم والقائلون بالاول ذهبوا الى حجية الاجماع المنقول من باب التعبد دون جهة انه ظن مخصوص دل على اعتباره الدليل الشرعي كاية النبأ والنفر والمحققون من المتاخرين على حجيته من باب الوصف وهو المعتمد ويظهر من بعض حجية الاجماع المنقول تمسكا بالادلة التعبدية والوصفية معا كصاحب المعالم حيث تمسك في حجية خبر الواحد مطلقا سواء كان مخبرا به اجماعا او خبرا بالايات التي مقتضيها التعبد وبالدليل العقلي الذي مقتضيها الوصفية قلنا مقامان **الاول** في اثبات حجية الاجماع المنقول من باب الوصف و**الثاني** في نفي حجيته من باب التعبد فاعلم ان للدليل على حجية الاجماع المنقول تعبدا امور **الاول** الاولوية الاعتبارية وتقريرها ان الاجماع قطعي من جهة الدلالة دون الخبر لانه لفظ والالفاظ ظنية فاذا كان الظني المنقول بالواحد معتبرا كان القطعي المنقول بالواحد اولى بالاعتبار اذ احتمال الضرر في مخالفة المقطوع اكثر من احتماله في مخالفة المظنون وفيه اولا منع اعتبار الاصل اي الخبر الواحد تعبدا كما سيأتي بيانه مفصلا لان الايات وغيرها على حجية خبر الواحد تعبدا وثانيا منع الاولوية اذ الاطلاع على الاجماع من الامور البعيدة فالظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر بل الوضع لا جامع هذه الجهة التي بين الخبر المنقول بالواحد والاجماع المنقول بالواحد لم يكن بعيدا وثالثا سلمنا الاولوية ولكنها ظنية والمسألة اصولية الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والاجماع المنقول بخبر الواحد العدل

في تعارض الشهرتين

في اثبات حجية الاجماع المنقول من باب الوصف

في بيان ما يتعلق بالإجماع المنقول

سبيل الحجة للاية **وفيه** **اولا** ان المتبادر من الاية قبول خبر الواحد اذا كان المنقول مما يعاد نقله حتى في زمن الخطاب والتعارف نقله في ذلك الزمان هو الخبر لا الاجماع
وثانيا ان الاية ظنية والمسئلة اصولية فتامل **الثالث** قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية ولا ريب ان الاطلاع على الاجماع داخل في التفقه
ونقله للغير داخل في الانذار وفيه ما تقدم ولو لم نمنع دلالة الاية لنمنع اعتبارها لانها ظنية **فان قلت** لا يجوز ان يتمسك في حجية الاجماع المنقول بالاجماع
كما تمسك به في حجية الخبر الواحد **قلنا** هذا الاجماع اما محقق فليس بثابت ومنقول فالتمسك به في حجية الاجماع المنقول دور ثم ان ههنا فوايد الاولى
في بيان امور **الاول** لا يشترط في اعتبار الاجماع المنقول ان لا يكون الاجماع في المتفرعات المستحدثة الغير الحادثة في زمان المجمعين **الثاني** هل الاجماع المنقول
يعتبر مطلقا واذا لم يخبر للناقل خلاف ما ادعى عليه الاجماع والحق ان المسئلة تنحل الى صور الاولى العلم بان الناقل لم يخبر خلاف ما ادعى الاجماع ولا شك
في اعتبار **الثانية** الشك في اصل المخالفة وهي كالاولى في الاعتبار **الثالثة** العلم باخبار الناقل خلاف ما ادعى عليه الاجماع قبل نقل
الاجماع وذلك لا نهم معتبر والوجه **الرابعة** العلم باخبار الخلاف بعد النقل وذلك غير معتبر والوجه **الخامسة** العلم بالمخالفة والشك في التقدم
والتاخر وذلك انهم معتبر فتنبه **الثالث** ان الاجماع المنقول هل يعتبر مط او ما لم يكن المعظم على خلافه فيه صور **الاولى** وجود الشهرة على خلاف الاجماع
المنقول ولا ريب في عدم اعتبار العدالة الوصف **الثانية** وجود الشهرة على وفاقه فلا ريب في اعتبار **الثالثة** وجود الشهرة في القدماء على وفاقه و
المتاخرين على خلافه ولا شك في اعتبار ما عرفت من تقدم الشهرة عند القدماء على الشهرة المتاخرين **الرابعة** عكس الثالثة ولا ريب في عدم
اعتبار الشرط وعليك بمراعاة المقامات فان الضوء غير مخصر فيما ذكر **الثانية** من الفوايد اعلم انه اذا وقع التعارض بين الاجماع المنقول
والخبر الواحد يجب تقديم الخبر لان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه ضعيف بالنسبة الى الظن بوقوع الخبر واذا تعارض الاجماعان المنقولان
فاما كلاهما من القدماء او من المتاخرين ومختلفان وفي الصورة الاخيرة يجب تقديم الاجماع المنقول من القدماء على الاجماع المنقول من المتاخرين لان الظن
بوقوعه في زمان القدماء اقرب من الظن بوقوعه في زمان المتاخرين واما في الاوليين فيرجع الى المرجحات الخارجية ثم اعلم ان الاجماع المنقول لا يفيد
الوصف لمن عاصر الناقل ذا توافقه في الفضل والتتبع وتحصيل الكتب الاسندلالية **الثالثة** من الفوائد ان الاجماع المنقول كالخبر
ينقسم الى مسند ومرسل والاول الى صحيح وحسن وموثق وضعيف والى ساير الاقسام من علو السند وغيره فكما يتفاوت اعتبار الخبر بحسب تفاوت المراتب المذكورة
كذلك الاجماع المنقول ثم ان الاجماع المنقول هل يعتبر مط او مع العلم بان ناقله ليس قائلا بالاجماع اللطفي المنسوب الى الشيخ والحق ان للمسئلة صور **الاولى**
القطع بعدم حجية الاجماع اللطفي عند الناقل ولا ريب في حجيته **الثانية** عكس تلك اي القطع بحجيته عنده **الثالثة** الشك في مذهب الناقل
فالاقرب في ما بين الصورتين اعتبار انه اذا الناقل لما علم بعدم حجية الاجماع اللطفي عند الاكثر فكلما ادعى الاجماع واراد الاجماع الشيخي وجب عليه
نصب القرينة والا لزم التدليس فكل اجماع ادعاه الشيخ ونحوه يحمل على الاجماع المصطلح عند القدماء ما لم ينصب القرينة على الخلاف ثم اذا تعارض
الاجماع الذي نقله من لا يعتبر الاجماع اللطفي والاجماع الذي نقله من يعتبره فمقتضى التحقيق تقديم الاول اذ العمل بالاجماع المنقول ليس الا
من باب الوصف ولا ريب ان حصوله في الاول اظهر وتدبر **تذنيب** في حجية المنكرين لحجية الاجماع المنقول امران **الاول** ان صاحب المعالم بظن خروج الواحد
من الخبر وبقي الاجماع المنقول وفيه ان المخرج للاجماع المنقول انما تحت ذلك الاصل سيجيء بيانه في بحث حجية الظن ان شاء الله تعالى **الثاني** ان الاجماع
من اصول دليل من ادلة الفقه وكل اصل من اصوله لا يثبت بخبر الواحد فيه منع كلية الكبرى بقبول السنة وهي من اعظم ادلة الفقه بخبر الواحد
فان قلت مراد المستدل ان كون الاجماع المنقول بالواحد حجة اصل من الاصول وكل من اصوله لا يثبت بالواحد بل يحتاج ثبوته الى القاطع ولا
قطع في المقام **فان قلت** مراد المستدل ان كون الاجماع المنقول بالواحد حجة اصل من الاصول وكل من اصوله لا يثبت بالواحد بل يحتاج ثبوته
الى القاطع ولا قاطع في المقام **قلنا** نحن لم نتمسك في حجيته بخبر الواحد بل سيجيء ان حجية الاجماع المنقول لاجل دليل الرابع القاطع فانتظر **ضابطة**
في حجية عدم العلم بالخلاف اعلم ان عدم العلم بالخلاف اما بان تفحص المجتهد تجسس في المسئلة لا يصل الى حد يوجب العلم بعدم الخلاف او بانه تفحص وتجسس
الى ان حصل له العلم بعدم الخلاف والمتعارف من التعبير عن القسم الاول قولهم هذه المسئلة مما لم اعرف فيه مخالفا او لم اجد فيه خلافا والقسم الثاني
ينقسم الى قسمين اذ العلم بعدم الخلاف اما ان يصل الى حد يورث العلم بالاتفاق او لا يصل الى ذلك لامكان كون ذلك العلم ناشيا عن كون بعض العلماء
متوقفا في المسئلة ويعبر عن القسم الاول بقولهم خلاف في المسئلة او لا خلاف فيه بين الاصحاب ثم اعلم ان عدم العلم بالخلاف ان صار مورثا لحصول
الوصف بالحكم الشرعي فهو حجة والدليل على حجيته هو الدليل على حجية الشهرة المجردة وتضعيف الشبهة هنا هو التضعيف ثمة والجواب الجواب ومن العجب
صاحب المعالم حيث يستدل في مباحث الاخبار بما يدل على كفاية الظن نظرا عن انسداد باب العلم ومع ذلك ذكر هذا في المقام ما يقتضي التوقف معا ان الظن
الحاصل من عدم الخلاف ربما يكون اقوى من كثير من الظنون الحاصلة من الاخبار سيما اذا كان القائل في غاية الكثرة **الفصل السادس** وسطية
السنة لغة الطريقة ويقال سنة فلان ويراد طريقته ومدح امنها المستحب واصطلاحا على ما قالوه قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان مرادهم من القول
اعم من الكتابة والاشارة ومن الفعل اعم من الترك ثم ان بعضهم ضم المذكورات بكونها غير عادية وفيه توقف وعلى اي تقدير فالحق عدم اعتبار الشرط ا

في عدم العلم بالخلاف

في بيان السنة واصطلاحها

ولعل المراد من القول اعم من مثل الكتب والاشارة ومن الفعل اعم من الترك واحدية ما في السنة والنسبة بينهما عموم من وجه ثم نقل السنة الى المعنى المصطلح من نقل المناسب الى المناسب لا الكلي
الى الفرد والمنقول اليه احد الامور لا كل واحد منها الا الاصل والنقل يقتضي للغلبة ثم الخبر المرادف للحديث اما متواتر وهو ما يفيد العلم بسبب كثرة المخبرين بحيث يمتنع تواطئهم على الكذب عادة فان استقلت الكثرة
في افادة العلم ام انضمت الى القرائن الداخلة فتعريفه بانه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه لا يطرد لدخول خبر ثلاثة افاد العلم بضم القرائن الداخلة فانه لا يسمى متواترا اصطلاحا ولا بد مع اشتراط الكثرة في تعدادا لتعريف
لان ذلك الجزء مفهوم لا شرط الخارجي ولا ينعكس لعدم صدقه على خبر جماعة كثيرة افاد العلم لا بنفسه بل بضم القرائن الداخلة فيه او غير متواتر وهو ما ليس كذلك وان افاد العلم بقرينة خارجية ثم المتواتر اما يفيد القطع
باللفظ ولو اجمالا او يصل

عن حكاية قول المعصوم وفعله او تقريره من دون تقييد بكونها عن عادة كما هو ملتبسا منه بل ظ المقتدى هنا الاطلاق هنا وقد يق الحديث قول المعصوم
او حكاية قوله او فعله او تقريره وهو اشتباها فان لفظ الحديث منقول عن معناه اللغوي الذي هو الخبر فانه والخبر مترادفان فان جعل المنقول اليه حكاية — المضمون انهما شيئ
المذكورات لكان ذلك نقلا للكلي الى الفرد منه مثل هذا النقل شايع ولو جعل المنقول اليه نفس المنقول لكان ذلك نقلا للفظ الى مباينه غالبا فان غالب
اقوال المعصوم انشائي لا اخبار لا لنسب بقاعدة النقل هو ما ذكرنا وعلى التقديرين يكون النسبة بين السنة والحديث عموما من وجه والوجه معلوم واما
الحديث القدسي فهو كلام الله المنزل لا على وجه الاعجاز فهو ليس بسنة مصطلح ولا حديث مصطلح نعم حكايته المقصود لك الحديث سنة اصطلاحا ومن قولنا
لا على وجه الاعجاز ظهر الفرق بين القران وبينه فان القران ما انزل منه تعالى على وجه الاعجاز ثم اعلم ان نقل السنة الى المعنى المصطلح بانقل المناسب
الى المناسب لا الكلي الى الفرد ولكن لا اشكال في ان المنقول اليه بل هو كلي واحد من القول والفعل والتقرير واما الامور مقتضى صاحب النقل و
ظواهر كلماتهم الاخير على التقدير النقل في لفظ السنة والحديث تعين للغلبة **ضابطة** الخبر اما متواتر واما احاد والاخير اما محفوف
بالقرائن المفيدة للقطع ام لا اما المتواتر فقد يعرف بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وبقيد الجماعة خرج خبر الواحد بلا اشكال وخبر الاثنين
ان جعلنا ماخذ الجماعة لا من الجمع الذي هو في اللغة الضم فانه يحصل بالاثنين فلا يخرج ح وبقيد بنفسه يخرج العلم من القرائن الخارجة واما الذي
نذكرها الا يضر بالافادة النفسية فانها ليست بقرائن في الحقيقة كالاعدالية والاورعية والاوثقية والخلو عن الذهن ونحوها واعلم ان افادة
الخبر العلم بالكثرة او القرائن الداخلة او الخارجة على اقسام اما ان يكون افادة العلم لاجل الكثرة فقط او لاجل القرائن الداخلة فقط او لاجل
المركب من الكثرة والداخلة او بالخارجة فقط او بالكثرة والخارجة او بالخارجة والداخلة او بالثلثة فتلك اقسام سبعة والتعريف يشمل الاول والثالث
الاول فينعكس لانه ينتقض طردا بالواحد المنقول من الثلثة المفيد للعلم بنفسه مع انه واحد لا متواتر الا ان يق ان من شرائط التواتر كون المخبرين
كثيرين والمفروض للنقض ليس من هذا الباب وان افادة العلم بنفسه فخرج او يقال ان حصول العلم من خبر الثلثة ثم او يقال ان حصول العلم بنفسه ممنوع
ولكن في كل المذكورات من التوجيهات نظر اما الاول **ففيه** انه ان اراد ان الكثرة شرط لتحقق مفهوم المتواتر ففيه ان المفهوم قد يتحقق مع فقد الشرط
كما مر وان اراد انها شرط التسمية ففيه لزوم عدم الاطراد بحيث لم يوخذ فيه قيد الكثرة في التعريف لقصد التعريف على ما ذكرنا واما الثاني
فهو مكابرة بينة واما الثالث فهو كذلك اذ لا يبعد حصول العلم من القرائن الداخلة في خبر الثلثة وقد يعرف بانه خبر جماعة يفيد العلم بحيث يمتنع
تواطئهم على الكذب وفي التحقيق ان خبر الجماعة على اقسام قسم مقتضى العادة فيه العلم بحيث لا يتخلف عادة وقسم مقتضى العادة عدم افادة العلم فلو اتفق
لخالف عادته وقسم لا يستقر له عادة فقد يفيد وقد لا يفيد والمتواتر هو خبر جماعة يمتنع تواطئهم على الكذب فيكون مقتضيا افادة العلم مادة فاذن الكثرة
شرط لتحقق المفهوم وصحة التسمية فيحصل الطرد والعكس ثم ان ظواهر عبائر العلماء ان الخبر المصطلح ينقسم الى متواتر واحاد حيث جعلوا الخبر مرادفا للحديث
ثم قسموه بالمتواتر والاحاد ولكن الظ من الامثلة التي ذكروها في المقام لاثبات المتواتر تقسيم مطلق الخبر اليهما **ضابطة** ذكر القوم لصدق
مفهوم متواتر شرايط منها عدم كون المخبرين ظانين فالمخبر به وكان مستند ظنهم امر واحد بل لا بد اما كونهم عالمين او ظانين مع اختلاف سبب حصول الظن
ونقد في يمكن حصول العلم للسامعين ومنها عدم كون المخبر به امرا غريبا عجيبا كما لو اخبروا بركوب شخص ذي عشرة راس على حمار ذي رجل واحد وعشرة
اذان ونحو ذلك فانه لا يحصل العلم كما لو اخبروا بحمله جبلا عظيما ولكن لا بد من ملاحظة الموارد وقد لا يكون في المخبر به غرابة اذا اسند
الى شخص كنبي او وصي ويكون فيه غرابة اذا اسند الى الغير كما في حمل الجبل مثلا فلا يرد النقض بثبوت المعجزة بالتواتر فتدبر ومنها كون علمهم مستندا الى
الحس والتحقيق انهم ان ارادوا كون سبب حصول العلم حسيا فله وجه وانكار المسبب ليس ابا وان ارادوا كون المسبب احساسا فهو مم اذ يكفي في حصول العلم
كون المخبر به جليا والجلاء قد يكون للمحسوسية وقد يكون للانتساب الى المحسوس ويؤيد ارادة المعنى الاول تقسيمهم المتواتر الى لفظي ومعنوي وارادتهم الثاني
ظواهر عباراتهم ولكن الحق الاول ومنها عدم كون السامع مسبوقا بشبهة او تقليد يؤدي الى عدم الاعتقاد بمضمون الخبر وفيه ان هذا الشرط غلط والا
فقد يمكن تحقق القطع للمسبوق بالشبهة او التقليد ايض ومنها تساوي الطبقات بمعنى انه اذا كان الخبر ذو طبقات يعتبر صدق مفهوم التواتر في كل طبقة والا لم يفيد
العلم واورد عليه بالنقض بجود حاتم وشجاعة رستم فان خبرهما ذو طبقات ومتواتر ومع ذلك لا يتساوى الطبقات فاجيب بان المخبرين لبسا من باب التواتر
بل شبيها بالاجماع واتفاق الناس فحصل العلم من التسامع والتظافر وثانيا بالقطع بكون المخبرين في كل طبقة بالغين حد التواتر وان لم يتساووا فقد
ومنها كثرة المخبرين بحيث يمتنع تواطئهم على الكذب بعد اخذنا ذلك في التعريف يستغنى عن عدة من الشروط ثم ان في المقام شكوكا يكون سنفصالها
تضييعا للايام لا كثرها في كون العلم الحاصل من التواتر ضروريا او نظريا او مختلفا فالاحسن الاعراض عنها والتعرض لما هو المفيد من الكلام
ضابطة التواتر اما لفظي او معنوي والاول يتصور على صورتين والاخر على صور عديدة اما الصورتان **الاولى** فبيانها ان الناقلين اما
نقلوا باللفظ الواحد او المختلف وعلى الاخير اما ان يكون الالفاظ مترادفة ام لا وعلى الاخير اما ان يكون الدلالة على القدر المشترك بالالتزام او التضمن
او المطابقة والتضمن مثال الاول ان ينقلوا عن النبي من كنت مولاه فعلي مولاه من دون تغيير في اللفظ ومثال **الثاني** ان ينقلوا فيقول بعضهم سمعته
المطابقة ثم الالتزام او

في تقسيم الخبر الى المتواتر والآحاد

في شرائط مفهوم متواتر

في اقسام التواتر

وكذا الواحد المحفوف بقرينة قطعية فما كان من هذه الاقسام الستة مقطوع اللب فلا كلام في حجيته لان العلم حجة لكل احد في كل مقام من اي سبب حصل اي مرتبة كان من مراتب العلم في اي زمان
كان قبل الفحص ام بعده وما كان منها مقطوع اللفظ فهو من الظن الخاص المقطوع حجيته للاجماع عليه وما ينكر حجيته احد عدا ابن قبة فيحتمل انكاره لذلك لمجرد ان دليل على عدم جواز التعبد با
من استلزام تحليل الحرام وعكسه فانحصر النزاع في قسم سابع خارج عن الستة وهو الواحد الذي لا قطع بصدوره ولا مضمونه ولما كان هذا فردا من افراد الظن فالاحسن طرد الكلام
في حجية مطلق الظن وعدم حجيته فاعلم ان من الظنون ما هو مقطوع الاعتبار شرعا كالحاصل من متواترات الكتاب والمتواتر اللفظي والواحد القطعي الصدور وما هو مقطوع عدم الاعتبار كالحاصل من القياس
المستنبط والاستحسان والمصالح المرسلة وما هو مشكوك الاعتبار بالمعنى الاعم ومحل النزاع هو الاخير ثم الكلام في الظن من حيث انه ظن المجتهد المطلق او المتجزي او لعامي هذا من باب الاجتهاد او من حيث

محل الظن انه الحكم الفرعي او الاصولي او الموضوع المستنبط او الصرف او المسائل المشتبهة او الاعتقادية او من حيث اسباب الظن او من حيث شخص او من حيث زمان العمل به انه قبل الفحص ام بعده فلا بد من ذكر هذه في طي اصول ثم اعلم ان المجتهد اذا رأى في جزئياته ظن وجوب غسل الجمعة مثلا لتحصيل هذا الظن والاعتقاد لا نزاع في جوازه عندهم ظاهرا وخروجه عن محل النزاع وكذا الاتيان بذلك المظنون في الخارج بان يغتسل غسل الجمعة ليس من محل النزاع بل محل النزاع جواز جعل ذلك المظنون حكما للنفس وجعله حجة له وبناء عليه لو لم يعلم به ابدا عصيانا او تشريعا ثم انهم بعد ما تنازعوا في انسداد باب العلم بالمعنى الاعم من الظن الخاص في اغلب ابواب الفقه وانفتاحه انفرقوا فرقتين تارة نوعوا في انه بعد فرض الانفتاح الاغلبي لو فرض نادرا موضع لم يمكن فيه العلم بعد الفحص فهل يجوز العمل بالظن في هذا الموضع ام لا فمنهم من نكره ومنهم من اثبته كما يجي القول الثاني من تمسكهم في حجية الظن بدليل دفع الضرر وقبح المرجوح

يقول الهر طاهر والاخر سمعته يقول السنور طاهر والاخر السنور نظيف والاخر الهر نظيف فهكذا ومثال الثالث سمعته يقول الماء القليل الملاقي للنجاسة
لا تشربه والاخر سمعته يقول لا يتوضأ منه والاخر لا يستعمله والاخر اهرقه وهكذا مما يدل بالالتزام على النجاسة ومثال الرابع كما اذا قال واحد منهم
ضرب زيد عمروا والاخر ضرب زيد بكرا **والثالث** ضرب زيد خالدا وهكذا مما يدل تضمنا على وحصول الضرب من زيد ومثال الخامس كما اذا قال
سمعته الماء القليل الملاقي للنجاسة نجس والاخر سمعته يقول اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء ان قلنا ان دلالة المفهوم التزامية كما هو التحقيق ومثال السادس
كما اذا قال احد انه قد وقع الضرب اليوم من عمرو والاخر انه ضرب عمرو اليوم بكرا اقول ويمكن زيادة الاقسام بجعل دلالة البعض بالتضمن والاخر بالالتزام
الى غير ذلك واما الاربعة الاخرى فبيانها ان اللب المنقول اما ان يكون في واقعة واحدة او في وقايع وعلى الاخير اما ان يكون ذكر كل واحد
من الوقايع دالا على اللب اما بالتضمن او الالتزام او لا يكون كل واحد ملزوما للب بل المجموع من حيث هو ملزوم له مثال الاول كما اذا اخبر كل الناقلين
عن موت زيد او شجاعة رستم او سخاوة حاتم ومثال الثاني كالرابع فيما سبق ومثال الثالث كذكر واحد منهم غزوة خيبر بالتفصيل والاخر غزوة
بدر والاخر احد وهكذا فحصل منها العلم الاجمالي بشجاعته ومثال الرابع كما اذا نقل واحد منهم قتل زيد عمرو في حرب كذا والاخر قتل زيد بكرا في حرب
اخر وهكذا فيقضي العلم بشجاعة زيد وان هذه الافعال لم يقع منه على سبيل الاتفاق اقول ويمكن زيادة الاقسام هنا ايضا ولكن التفصيل
فيه غير مهم ثم انه ظهر من تضاعيف الكلمات كون النسبة بين التواترين اللفظي والمعنوي عموما من وجه فان اللفظي ما كان فيه اللفظ مقطوعا سواء كان
اللب مقطوعا ام لا والمعنوي ما كان فيه اللب مقطوعا سواء كان اللفظ مقطوعا ام لا **ضابطة** خبر الواحد غير ما لم يبلغ حد التواتر افاد العلم
ام لا وعلى الاول سواء افاد العلم ينقسم بالقرائن الخارجية وهي اقسام محفوف بالقرينة القطعية ومعرى عنه وكل منهما باعتبار النقل ينقسم
منقسم الى ما لفظي لما لبي واللفظي المحفوف بالقرينة على اقسام اما مقترن بالقرينة الدالة على صدق صدوره او المضمون او هما ولا شبهة في امكان حصول
العلم من الخبر الواحد اذا قام قرينة على صدق المضمون كما مثل في موت ولد الملك لشبهة الماتم في المثال لا ينفع البرهان الادلة المسلمة على
عدم الامكان واهية وبعد حصول العلم لا شبهة في الحجية هذا اذا كان الخبر محفوفا بالقرائن الدالة على صدق المضمون فقط واما اذا كان محفوفا بالقرائن
القطعية الدالة على صدق الصدور فقط فحال ذلك الخبر حال الاخبار المتواترة لفظا من حيث حصول القطع بالمضمون في كون الظن الحاصل منها حجة اجماعا
والظن الحاصل منها سمي بالظنون الخاصة مما ذكر ظهر حال الخبر الواحد المحفوف بالقرائن الدالة على القطع بالصدور والمضمون **ضابطة**
في حجية الخبر الواحد المعرى عن القرائن الدالة بالقطع على صدق الصدور او المضمون او هما وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقدمة ومقامات **اما
المقدمة** فاعلم ان الظنون على اقسام ظن بلغ من الشرع اعتباره بالدليل القطعي كالظن الحاصل من الخبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية الدالة
على صدق الصدور كالمتواترات اللفظية وكالظنون الكتابية ان قلنا بتحقق الاجماع على اعتبارها وكشهادة العدلين وامثالها اذا افادت
الوصف في الموضوعات الصرفة وكتقليد العوام في الموضوعات المستنبطة وظن بلغ عدم اعتباره كذلك كالظن الحاصل من القياس والاستحسان وظن لم
يبلغ فيه دليل قطعي من الشرع على احد الطرفين ولا نزاع في حجية الاول وعدم حجية الثاني وانما النزاع في الثالث فلا تغفل ثم لا يخفى عليك
ان النزاع في الخبر الواحد المعرى عن القرائن القطعية انما هو لاجل ظنية صدوره لا لاجل ظنية دلالته لانا قد عرفنا انه على فرض قطعية الصدور
لا يضر ظنية الدلالة كالمتواترات القطعية فجهة النزاع انما هو ظنية الصدور لا الدلالة فلو كان النزاع لاجل ظنية الدلالة لسرى النزاع الى المتواترات
اللفظية والمحفوف بقرائن القطعية الدالة على صدق الصدور المفيد للظن وليس كذلك ثم الاقوال في المسألة خمسة عدم جواز التعبد بالخبر الواحد عقلا
وهو عن ابن قبة وعدم جواز التعبد به شرعا وهو للسيد المرتضى ومتابعيه ووجوب العمل به عقلا وهو لمعظم الاصحاب ووجوب العمل به شرعا وهو لجماعة منا
على العمل بالظنون المخصوصة ووجوب العمل به عقلا وشرعا وهو لصاحب المعالم والفاضل القمي وجماعة **المقام الاول** في تاسيس الاصل الكلي في
مطلق الظنون المشكوكة ان خبر الواحد فرد من افرادها فهل مقتضى الاصل الاولي من حيث الحكم الوضعي ماذا يعني ان مقتضى الاصل الاولي
بعد ثبوت التكليف هل هو الكفاية بالظن او العدم وبعبارة اخرى هل العمل بالظن يوجب الخروج عن عهدة التكليف ام لا والتحقيق عدم الكفاية
طرق ٢ للاصل ويمكن تقريره اما الطريق الاول فبيانه انه لا شك في ثبوت التكليف بتحصيل الاحكام في الجملة اما بتحصيل نفس الاحكام الواقعية او بتحصيل
العلم بها بمعنى الاعتقاد اللازم وان لم يطابق الواقع او بتحصيل مطلق الاعتقاد وان لم يكن جازما وعلى التقادير ان بنينا العمل على تحصيل العلم
بتلك الاحكام حصل الامتثال قطعا اما حصول القطع بالامتثال على الاحتمال الاول فللزوم التكليف بما لا يطاق ان لم يكف العمل في تحصيل الاحكام
الواقعية واما حصوله على الاحتمالين الاخيرين فواضح وان بنينا العمل على تحصيل مطلق الاعتقاد لكنا شاكين في حصول الامتثال بمعنى غير قاطعين لاحتمال
ان يكون المكلف به تحصيل نفس الاحكام او العلم بها والقوة العاقلة بعد ثبوت القطع بالاشتغال حاكمة بلزوم تحصيل القطع بالامتثال **فان قلت**
ان تعبد بذل المجهود في تحصيل الظن الذي هو من مطلق الاعتقاد نشك في ثبوت التكليف بالزائد التحصيل والاصل البراءة **قلنا** يجري اصالة البراءة
فيما اذا شك في حدوث التكليف لا فيما شك في بقاء التكليف وارتفاعه فيما نحن فيه من الاخير والاصل فيه البقاء **فان قلت** انا ادرأ بأكم قائلون بلزوم

وامّا على فرض الانسداد الاغلبي وتسليمه فالكل متفقون على حجية الظن دائما ذكروا ابطال البرائة والاحتياط على فرض هذه الصغرى دفعا للتوهم لا لوجود عامل بهما في الحقيقة فمحل النزاع انّما هو ماشك في جواز العمل بالظن فيه وعدم جوازه وانا نقصنا الافقد عرفنا انه مورد الشك انما هو صورة الانفتاح الاغلبي او الشك فيه امّا في صورة الانسداد الاغلبي فالجواز مقطوع ولو فرض الشك فيه كان من محل النزاع فظهر ههنا ان النزاع صغروي وان نزاع كبروي الا على فرض احد الصغريين ثم انهم اتفقوا على ان العمل بالظن امّا واجب او محرم فالقول الثالث خرق للاجماع المركب **اصل** في التحرز عن العمل بالظن الاصل الاصيل حرمة العمل بما وراء العلم الى ان يقوم عليه دليل وذلك لوجوه الاول قاعدة الاشتغال المقتضية للاحتياط بعد العلم الاجمالي بتعلق التكاليف الشرعية ولازمه التوقف عن الاتيان في المعاملات فيما دار الامر فيها بين المحذورين ككون المال لزيد او لعمرو والاتيان بما يحتمل وجوبه فيما دار الامر فيه بين الواجب وغير الحرام وترك ما يحتمل حرمته فيما دار الامر فيه بين الحرام وغير الواجب فيما دار الامر فيه بين تحصيل الاعتقاد في الجملة ولكنا نقول بكفاية مطلق الاعتقاد وانتم تدعون لزوم الاعتقاد الخاص فالقدر المتيقن بيننا وبينكم لزوم تحصيل مطلق الاعتقاد وانتم تدعون خصوصيته زائدة والاصل عدمه **قلنا** الحصر ممنوع اذ لعل المكلف به تحصيل نفس الاحكام فيكون لزوم تحصيل مطلق الاعتقاد ونقضا التخيير بين الامرين العلم والظن ونحن نقول بتعيين احد الفردين ونقضا عدم كفاية الاخر فالقدر المتيقن في البين منتفيا الى انه ممكن فلت فنقول بانا واياكم قائلون بحصول الامتثال عند تحصيل القطع والاختلاف بيننا انما هو في حصول الامتثال عند تحصيل الظن فالقدر المتيقن عليه المتيقن في حصول الامتثال انما هو صورة تحصيل العلم وعليكم باثبات حصول الامتثال بالاخر والاصل عدمه **فان قلت** القدر الثابت من الدليل انما هو عدم جواز تحصيل الاعتقاد راسا ويكفي في عدم مخالفة ذلك الثابت تحصيل الاعتقاد المطلق **قلنا** هذا القدر الثابت من التكليف انما كان ثبوته لاصل اتفاق الفريقين عليه فبعد ملاحظة الاختلاف في الكيفية بينهما يصير الشك في كيفية الاعتقاد شكا في المكلف به **والقواعد المقررة** تقتضي اجراء الاصل لا الاشتغال فيه **فان قلت** سلمنا كون المكلف به تحصيل نفس الاحكام الواقعية ولكن من اين لك اثبات لزوم تحصيل القطع لعدم المخالفة في مقام تحقق الامتثال بل يكفي عدم القطع بالمخالفة قلنا ان ذلك مخالفة للاجماع مع انه مخالف لحكم القوة العاقلة فانها حاكمة بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **فان قلت** نحن نمنع مطلق ثبوت التكليف راسا وانّا لك باثباته قلنا اولا انه مخالف للاجماع بل الضرورة وثانيا ان بعد ملاحظة الاخبار المتظافرة والايات المتكاثرة قطعنا بوجود التكليف في البين وثالثا يلزم لغوية بعث الرسل وانزال الكتب **فان قلت** القدر الثابت من التكليف هو التكليف بالمعلوم واما في غيرها فلا حتى يحتاج الى الظن ومقتضى الاصل البرائة من غير المعلوم قلنا مرادك من المعلوم هل المعلوم قبل الفحص ام بعده فان كان الاول ففساده اظهر من الشمس وابين من الامس وان كان الثاني فهو عين المطلوب اذ كلامنا في عدم كفاية الظن فيما بعد عدم امكان العلم فهل الحق مع المخالفين ام مع من يجري الاصل فكلامنا ح لبيس فيه **واما الطريقة الثانية** فبيانها انه لا ريب في شرع الشرايع وارسال الرسل وانزال الكتب وكون نبينا مرسلا من جانب الارباب ومبعوثا للتبليغ الاحكام المتعلقة بالاشياء في الجملة فما بين الاشياء ان لم نقل بان لله تعالى في كل واقعة حكما وقد يرهنا عليه بقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي وسيجيء انشاء الله مفصلا وانه لا شبهة في ان كلما هو حكم للشاهدين فهو حكم الغائبين فمقتضى المقدمتين المذكورتين ثبوت التكليف للغائبين ولازم ذلك لزوم الفحص في الشبهات الوجوبية والتحريمية فان علم الواجب والحرام بعينه فهو المدعى والا فلا بد من اتيان جميع ما يحتمل كونه واجبا وان كان موهوما ان دار الامر بين الوجوب وغير الحرمة ولا بد من الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما وان كان موهوما ان دار الامر بين الحرمة وغير الوجوب لان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال فبعد ما اثبتنا ذلك فنقول فيما نحن فيه ان تحصيل الاحكام الواقعية علما بما يحتمل كونه واجبا وكلما كان كذلك فهو واجب اما الصغرى فلما مضى المعظم الى لزوم تحصيل العلم بالاحكام الواقعية فلو لم نقل بهذا اذ هذا بهم الوصف فلا اقل من ابداء الاحتمال ولو موهوما واما الكبرى فلما ذكرنا من ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وعلى فرض منع البعد عن الصغرى ايضا يتم المطلب قلنا من ان التكليف ثابت والشك في المكلف به فلا بد من تحصيل القطع بحكم القوة العاقلة فظهر من الطريقين ان الاصل الاولي يقتضي عدم كفاية الظن فان قلت المسلم من اشتراكنا مع المشافهين انما هو فيما علم كونه تكليفا للمشافهين واما في صورة الاشتباه فلا وما نحن فيه من هذا الباب قلنا الكلام في ذلك الاشتراك على الاطلاق خارج عن محل الكلام الا انا نشير اليه هنا اجمالا فاعلم ان دليلنا على ذلك امور **الاول** الدليل الاجتهادي وهو من وجوه **الاول** الاخبار المتظافرة البالغة حد التواتر **الثاني** الاجماعات المنقولة **الثالث** الاستقراء فانا بعد التتبع وجدنا كون الغائبين مشاركين للمشافهين في غالب التكاليف فالظن يلحق الشيء المشكوك بالغالب الثاني الدليل الفقاهتي وبيانه انه لا شبهة في ثبوت التكليف في الجملة والتكليف اما ان يكون ما هو تكليف المشافهين وغيره وعلى التقديرين اثبات المكلف الذي اتى به المشافه هو يكون موجبا لليقين بسقوط التكليف واتيان غيره ليس كذلك فالقوة العاقلة ح حاكمة بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **فان قلت** غاية ما في الباب العلم بوجود واجبات ومحرمات ما بين الامور الكثيرة وللاشياء الغير المحصورة ومن القواعد المتفق عليها عدم لزوم الاجتناب عن شبهة غير المحصور قلنا لا يلزم الاجتناب اذا كان الشبهة فيه قليل في كثير وما نحن فيه ليس كذلك بل شبهات كثيرة بين الاشياء الكثيرة بين الاشياء الكثيرة **فان قلت** سلمنا اتحاد تكليف المشافهين والغائبين ولكن من اين لك اثبات لزوم تحصيل القطع بعد المخالفة بل يكفي عدم القطع بالمخالفة قلنا الجواب قد مر **فان قلت** المذكور سابقا موجب الى الشك في التكليف قلنا الجواب قد مر **فان قلت** وجوب تحصيل العلم بالاحكام الواقعية انما هو على ما ذكرت من باب المقدمة ووجوب المقدمة على فرض تسليمه انما هو فرع وجوب ذيها ووجوب ذي المقدمة هنا اعني تحصيل نفس الاحكام الواقعية ثم فالمقدمة مثله اما عدم وجوب ذي المقدمة فلانه بعد تحصيل الاعتقاد الجازم بالحكم الواقعي النفس الامري وحصول الخطاء في الاعتقاد **نقول** انه مع ذلك هل يكون تحصيل الحكم الواقعي لازما ام لا **فان قلنا** باللزوم لزم التكليف بما لا يطاق وان لم نقل باللزوم فهو عين معنى عدم الوجوب وهو عين المدعى قلنا ما ذكرنا من لزوم تحصيل نفس الاحكام الواقعية انما يكون لزوما تعليقيا بمعنى انه بعد الفحص ان اصاب فنعم الحق والا فلا تكليف به للمانع والحاصل ان التكليف التعليقي موجود وفي صورة القطع بالاتيان وان اخطأ الواقع حصول الامتثال مقطوع

الحرام وغير الواجب تحرى الظن فالاخذ بالمظنون لا من باب الظن بل من باب القدر المتيقن وان لم يمكن الظن تخير بينهما وفي كل من تلك السلاسل يعلم اجمالا بوجود التكاليف بينها والقطع بالاتيان لا يحصل الا بما ذكرنا منه

في وجوب الفحص في الشبهة

في ان تحصيل العلم بالواقع

ولو قيل لو علم المجتهد حين عروض المسئلة بتمكنه من تحصيل العلم فاخر الفحص الواجب تفريطا الى ان تعذر العلم وتمكن من الظن فان لم يكن الظن حجة او نفع التكليف بالفحص وان كان حجة بقي الامر بالفحص واستصحاب
الامر بالفحص يقتضي وجوبه بعد تعذر العلم ايضا ولا زمه حجية الظن ويتم بناء عدا هذه الصورة بالاجماع المركب لا يمكن قلبه بقاعدة الاشتغال اذ الاستصحاب اقوى منها قلنا المجتهد بعد عروض المسئلة اما علم
من اول الامر بتمكنه من تحصيل العلم او بعدم تمكنه منه او يشك في الاخير لو تفحص وعجز عن العلم اما ينكشف انه لم يكن متمكنا من اول الامر او ينكشف عروض عدم التمكن بعد ذلك او يستمر الشك لا حقا كما كان سابقا وفي شيء
من الصور الخمس لا يصح التمسك بالاستصحاب بعد غاية اتفاق الكل على عدم حجية الظن للمتمكن من العلم وعدم حجية الاستصحاب في الشك العرضي والتساوي ولو قيل لو قطع المجتهد لا بالسد الاغلبي فحصل الظن
وعمل به في الاحكام ثم قطع بفتح باب العلم غالبا لحصول القرائن بعد ذلك كان حصل الاصول المهجورة وصار اغلب النصوص متواترة عنده فحصل العلم فيما امكنه وبقي قليل من مظنوناته السابقة على حالة السد فنستصحب
بخلاف صورة الاكتفاء بالظن **فان قلت** قاعدتك هذه هي المبنى على الاحتياط والاخذ بالاوثق من اجل الدليل الذي ذكرت يستلزم خلاف الاحتياط
لان العلماء ذهبوا الى ان الناس صنفان مجتهد ومقلد ومن لا يكون موصوفا باحد الامرين فلا يكون عمله صحيحا وذهابهم الى المذكور ان لم يورث الوصف على لزوم
احد الامرين فلا اقل من اثارة الوهم وهو كاف فنجعله صغرى القياس ونقول ان احد الامرين من الاجتهاد والتقليد يحتمل الوجوب وكلما كان كذلك فهو واجب اما
الصغرى فبيانية واما الكبرى فلان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال لحكم القوة العاقلة فان ثبت العمل على الاحتياط الاخر وهو العمل
بالظن وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وايضا ذهب العلماء الى ان العلم بالوجه شرط في صحة العمل ولا شك ان ذهابهم مورث لاحتمال الوجوب وكلما
احتمل وجوبه فهو واجب لما ذكر وان شئت تحصيل العلم بالوجه بمقتضى الاحتياط لزم خلاف الاحتياط اذ العلم بالوجه موقوف على العلم بالظن بل
الاحتياط وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل قلنا المراد من الاجتهاد ومن العلم بالوجه انكان تحصيل الاحكام الظاهرية والعلم بها وبالوجه بحسب الظاهر
فالاحتياط ايضا مجتهد عالم بالوجه لانه في كل مسئلة من المسائل وانكان صغرى محتملة الا ان كبراه مقطوعة لكونها ناشية عن حكم القوة العاقلة فالمحتاط
ايضا قد حصل الحكم الظاهري وهو قاطع بالوجه بحسب الظاهر وانكان المراد بالاجتهاد والعلم بالوجه تحصيل الاحكام الواقعية والعلم بالوجه على ما هو كذلك
في متن الواقع قطعا او ظنا قلنا النقض بالمجتهد في مواضع لا يكون ظانا كما اذا كان ماخذ الحكم الادلة الفقاهية وانتفى الدليل الاجتهادي فان قلت
ان ما ذهب اليه العلماء من لزوم الاجتهاد او التقليد مرادهم انما هو الاجتهاد على الوجه المعهود من استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الواقعي وعلى
هذا ان ثبت العمل بالاحتياط يلزم المحذور المذكور قلنا لو سلمنا كون مرادهم من الاجتهاد ما ذكرت مع انه بعيد اذ الاتفاق على بطلان الاجتهاد في
المحتاطين بل مرادهم من الاجتهاد في كلامهم هذا مقابل التقليد الا ان نقول يكفينا ذهاب البعض الى لزوم الاجتهاد المعهود في ابتداء الاحتمال فيتم
الانسداد الا ايضا فنقول انا قد بنينا العمل بالاحتياط فيما اذا كان الاحتياط ممكنا وهو فيما وقع الاشتباه بين الوجوب وغير الحرمة وبينها وغير الوجوب
لا فيما دار الامر بين الوجوب والحرمة وما ذكرته من هذا الباب فلا بد فيه من الرجوع الى المرجحات ان وجد والا فالتخيير ولكن الدليل على بطلان
الحرمة فيما نحن فيه اعني العمل بالظن موجود وهو اصالة حرمة العمل بالظن على ما سبق انتهى فظهر من قاعدة الاشتغال ان الاصل من حيث الحكم الوضعي عدم
الكفاية وهو مقتضى الاستصحاب ايضا الا انا لا نتمسك الا بقاعدة الاشتغال لانها متفق عليها حتى عند منكر الاستصحاب والاستصحاب مختلف فيه
واما الطريق الثالث فهو ان المكلف اما ان يعلم بوجود التكاليف فيما بين المشتبهات ام لا يعلم وعلى الثاني الاصل يقتضي البراءة وان ظن
بالتكليف فالعمل باصالة البراءة ليس بالوصف بل العمل بها متعين ما لم يقم ظن شرعي على الخلاف ونحن اذا لم يكن دليل على اعتبار الظن بالتكليف
لم يكن معتبرا فنحكم باصالة البراءة وعلى الاول اما ان يكون هذا العلم الاجمالي معتبرا ام لا وعلى الاول الاصل الاشتغال وان ظن بعد التكليف
لما مر مرارا من ان القطع بالاشتغال مقتضيا القطع بالامتثال وعلى الثاني الاصل البراءة ايضا وان ظن بالتكليف والاعتبار فعلى التقادير الظن
غير معتبر فظهر عدم كفاية الظن وهو المطلوب **واما الطريق الرابع** فبيانه ان كلما يحتمل الوجوب والتحريم ولو موهوما يحتمل الضرر على ترك الاول
وفعل الثاني وكلما كان كذلك فدفعه لازم اما الصغرى فوجدانية واما الكبرى فبحكم القوة العاقلة الا ترى ان المضطر الى ذهاب احد من طريقين
احدهما مأمون والاخر مخوف لو بادر الى المخوف وذهب لذمه العقلاء فنقول بعد ذلك ان الاكتفاء بالظن يحتمل ان يكون مفضيا الى الضرر
فدفعه لازم فلا يجوز الاكتفاء بالظن وهو المطلوب وما يقال من ان دفع الضرر المحتمل كما يقتضي طرح الظن وعدم الاكتفاء به كذلك يقتضي لزوم العمل به فيما
ظن بالتكليف لظن الضرر بالترك ودفع الضرر المحتمل لازم بغير ما ذكرت فمدفوع بان دفع الضرر المحتمل كما يقتضي العمل بالظن فيما اذا ظن بالتكليف كذلك
يقتضي العمل بالوهم فيما اذا ظن بعدمه فظهر من ذلك ان لزوم العمل بالظن فيما اذا ظن بالتكليف انما هو لاجل دفع الضرر المحتمل لا لاجل الظن بالتكليف
والا لما وجب اتيان الموهوم فيما ظن بعدم التكليف هكذا اورد والجيب في كليهما نظر **واما الطريق الخامس** فبيانه ان الظن الحاصل من الاخبار
والاجماع المنقول والشهرة والاجماع الظني وعدم الخلاف من الظنون التي لا يكون منشأها العلم لو كانت معتبرة لزم اعتبار الظن الحاصل من
القياس والاستحسان اذا كان منشأهما العلم بطريق اولى والتالي باطل فالمقدم مثله وفيما اذا كان الظن الحاصل من الاخبار والشهرة ونحوها منشأها
بالعلم لم يكن حجة للاجماع المركب وعدم القول بالفصل **فان قلت** لولا الدليل على حرمة العمل بالظن القياسي والاستحسانية والمصالح المرسلة
لعملنا بها ايضا وكان العمل بها جائزا ولكن الدليل على الحرمة منعنا عن العمل قلنا ان معنى الاولوية لا يكون الا ان اقيم دليل على حكم في فرد من الافراد
فنحكم بذلك الحكم في الادون منه من الافراد اذا لم يقم عليه فيها دليل بالاولوية هذا ولكن في الطريق الاخير اضطراب نظرا الى ظنية الاولوية
فيشكل حجيتها الا انا ان قلنا بعدم اعتبار الظن في الاصول فواضح وان قلنا باعتباره فيها لا يتم الانسداد الا على عدم كفاية الظن بالظن فلو لم يكن
الظن معتبرا لم يكن تلك الاولوية معتبرة وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وفيه نظر نعم يحتمل منع وجود الاولوية نظرا الى ان المنع من الظن الحاصل من
القياس مثلا ليس لاجل انه ظن بل بخصوصية القياس فلا يجري الاولوية بالنسبة الى سائر الظنون ثم في المقام كي لا يختلط عليك الكلام **المقام الثاني**
في تأسيس الاصل في الظنون المشكوكة من حيث الحكم التكليفي بمعنى انه هل يحصل الاثم في العمل بالظن ام لا **والمقام الاول** انما كان في تأسيس

حجية الظن وجواز العمل به في هذا القليل ويتم ما عداه من موارد الشك في حجية الظن بالاجماع المركب ولا يمكن القلب بالاشتغال لما عرفت بانا نفرض ما اذا قطع بالسد الاغلبي ولا ثم شك في بقائه وارتفاعه فنستصحب الموضوع والحكم معا ويتم فيما عداه بما مر قلنا ان الفرض الاول معارض بمثله متعدد تعارض الاستصحابين بضم مركب الاجماع نفي الاشتغال سليما عن المعارض وكذا الفرض الاخير ايضا فانه الى استصحاب الانسداد حتى ابتداء الشك في بقائه لا يتصور اما لانه على ما بالاصل بل الفحص او لانه شك في الحادث ولو قيل ان الا حتياط بالظن الذي ذكرت عملا بالا شتغال غير ممكن اما في المعاملات فلان الوقوف عن الامضاء محتمل الحرمة لدوران الامرين بين الوجوب والحرمة فلا احتياط مع الوقوف واما في العبادات فلان تجرد الاتيان يحتمل الوجوب كعسل الجمعة لا يقطع معه بالبراءة لاحتمال الوجوب قصد الوجه او اشتراط العلم به غير ممكن بالفرض نتايج

في تأسيس الاصل في الظنون المشكوكة

الكفاية ايضا اذ هو الانسداد لا على عدم ح

واما العمل بالظن في تعيين الوجه فانه مردد بين الوجوب والحرمة فلا يمكن الاحتياط فيه لفرع غالبا لفقد المقتضي وهو عدم امكانه ذاتا لوجود المانع والدليل الوارد حتى لا ساس تاسيس الاصل قلنا ان مخالفة الاحتياط مع الاتيان اذ فيه احتمال لمخالفة الواقع في كل من الاتيان والنفي به بخلاف الوقف فهو اوثق واحوط واقل محذورا واما اشتراط العلم بالوجه فغير محتمل عند اكثر العقلاء والاطلاق الاولى لكن ترك العمل بالظن مستلزم لارتكاب خلاف احتياط واحد هو احتمال الحرمة تركه والعمل به في تعيين وجه الفعل يوجب خلاف احتياطين اذا ظن بعدم الوجوب ترك الفعل فترك العمل بالظن والاتيان بالفعل اوثق سلمنا الاشتراط لكن يكفي العلم بالوجه الظاهري هو الوجوب المستند الى قاعدة الاشتغال كما في سائر الاصول العملية لكنا استصحاب الامر بالصلوة مثلا ولا يمكن ذهاب الظن في كل مقامات الشك الى حال الاحتياط واستصحاب بقاء التكاليف المعلومة بالاجمال في ابواب الفقه وسلاسل الشكوك المتقدمة واما القدح في الاستصحاب بمنع جريانه اذا المستصحب ان كان الامر بالاقل فغير كاف او بالاكثر فالتكليف به

الاصل من حيث الحكم الوضعي فاعلم ان كل من قال في هذا المقام باستحقاق الاثم يلزمه القول بعدم الكفاية في المقام الاول وكل من قال بكفايته في المقام الاول يلزمه القول بعدم الاثم في هذا المقام وليس كل من قال بعدم الاثم في هذا المقام يلزمه القول بالكفاية في المقام الاول بل له القول بالكفاية وعدمها وكذا كل من قال بعدم الكفاية في المقام الاول لا يلزمه القول باستحقاق الاثم في هذا المقابل له القول بالاثم وعدمه ولا اشكال في هذا وانما الاشكال في تاسيس الاصل الاولي في هذا المقام ولا ريب ان مقتضى الاصل الاصيل عدم الاثم لكنه مخالف للاجماع لان القول بالجواز بالمعنى الاخص خرق للاجماع المركب اذ كل من قال بالجواز قال بالوجوب فاذن لا شبهة في ان مقتضى الاصل الاولي التحريم واستحقاق الاثم ولنا عليه وجوه بعد الاول اجماع الفرقة الناجية على حرمة العمل بما وراء العلم ما لم يقم دليل على الاعتبار بل سائر العقل والشرع والظن من بعض الفضلاء ان مقتضى الاصل الاصيل جواز العمل بالظن بالمعنى الاعم حيث جعل الاصل الاولي في مقام اثبات الحكم الوضعي الكفاية وقد علمت ان اللازم من قال هنا بالكفاية ان يقول بالجواز هنا ويؤيده ذلك الذي نقلنا عنه منه كلامه حيث قال بالدليل على حرمة العمل بما وراء العلم ولكن الظاهر ان هذا الفاضل مع قطع النظر عن الادلة الدالة على جواز العمل بالظن بناؤه على حرمة العمل به وان هذا الكلام انما هو في مقام المعارضة لا في مقام التحقيق فلا نزاع لنا معه في غاية ما الباب مخالفة معنى وهو لا يضر باجماعنا فتدبر **الثاني** قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وجه الدلالة انه لا شبهة في ثبوت التكاليف فمن اكتفى بالظن فقد نقض اليقين بغير اليقين مع انه منهي عنه لقوله لا تنقض اليقين اه والاصل في النهي التحريم **فان قلت** كيف تمسك في اثبات حرمة العمل بالظن بالاستصحاب الذي مدركه ظني قلنا فائدته هنا في محله ان الاستصحاب وانكاضينا من حيث المدرك الا انه قطعي الاعتبار **الثالث** ما ذكرنا في بحث مقدمة الواجب من ان تارك المقدمة اما حكمي واما حقيقي وتارك المقدمة يستحق العقاب حين ترك المقدمة لاجل ترك ذيها حكما سواء كان قاطعا بانضار ترك المقدمة الى ترك ذيها او ظنا او شكا او محتملا فنقول ان الاكتفاء بالظن مما يحتمل افضاله الى ترك ذي المقدمة في تحصيل الاحكام الواقعية ولو احتمالا موهوما وكلما كان كذلك ففيه استحقاق العقاب فالاكتفاء بالظن فيه استحقاق العقاب **والرابع** ما ذكرنا في مقام اثبات الحكم الوضعي من لزوم دفع الضرر المحتمل فانه لم يدفع المكلف الضرر المحتمل من نفسه لذمه العقلاء الا ترى انه لو اراد شرب ماء وكان عنده اناآن احدهما محتمل السم الاخر خال عنه فاختار المشكوك لذمه العقلاء ونسبوه الى السفه فاذن نقول ان اتيان محتمل الوجوب لازم وتاركه مذموم اما الصغرى فلزوم دفع الضرر المحتمل واما الكبرى فلبناء العقلاء واما النتيجة فواضحة **والخامس** قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا وجه الدلالة من وجوه الاول ان صدر الاية الشريفة في مقام الذم الكفار لاجل كون بنائهم على العمل بالظن وذلك كاف الثاني دلالة سياق الاية الشريفة على التحقير للعمل بالظن وذلك امر دين الثالث التعليل فان مقتضاه لزوم تحصيل العلم بالواقع ليحصل الغنى حيث يدل على عدم حصول الغنى بالظن ثم وربما يتمسك بالاية الشريفة على اثبات الحكم الوضعي ايضا اعني عدم الكفاية **فان قلت** ان مورد الاية اصول العقائد والذم انما هو بالعمل بالظن فيها قلنا ان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل **فان قلت** ان التعليل لا يدل الا على حرمة العمل بالظن الذي سبق ذكره اذ من القواعد المقررة انه لو سبق نكرة ثم جيء بعدها بمعرفة هي مفرد محلى باللام يكون ذلك للعهد الذكري كما في قوله تعالى اذ ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فالمراد بالرسول هو ما تقدم ذكره لا مطلق الرسول قلنا قد مر ان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد **فان قلت** ان لفظ الظن مطلق لا عام وان العموم اللفظي حتى يتفوه بذلك الكلام بل اللفظ مطلق والظاهر منه العهد فان بين المطلق والعام فرقا وهو توقف حمل المطلق على العموم على عدم وروده في مقام حكم اخر وعلى كون الافراد متواطية بخلاف العام لانه لا يتوقف على شيء من الامرين وهذا الشرط غير موجود لانصراف المطلق في مثل المقام الى ما تقدم ذكره قلنا مع ان عدم توقف حمل العام على العموم على عدم وروده مورد حكم اخر ممنوع بل هو والمطلق في هذا الشرط سيان ان مخالفة المطلق للعام في الامرين لا يلازم مخالفته له في جميع الاحكام اذ المدرك العرف وهم يفهمون في امثال ذلك المقام العموم وايضا قولك ان المفرد المحلى باللام اذا سبقه نكرة لانصرافه الى العهد ان بين ما نحن فيه وبين الاية الشريفة اعني قوله تعالى واذ ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فرق بين اذ لا يمكن حمل الرسول في تلك الاية على غير معين اذ بين ما نحن فيه وبين الاية الشريفة اعني قوله تعالى واذا ارسلنا الى فرعون الرسول فعصى فرعون الرسول فرق بين لا يمكن حمل الرسول في تلك الاية على فرد غير معين لانه في مقام العصيان ولا على كل الرسل فلا بد من الحمل على المقيد بخلاف ما نحن فيه فانه يمكن حمله على المقيد اي الظن في العقائد وعلى مطلق الظن فعلى المدعي التعيين ثم **فان قلت** ان الاغناء يستعمل في معنيين احدهما رفع الاحتياج والاخر الرفع مجردا عن الاحتياج كقوله تعالى لا يسمن ولا يغني من جوع فان المراد منه عدم الغنى عن الجوع عند دفع الجوع اذ لا معنى لعدم دفع الاحتياج عن الجوع لكن غالب استعماله في المعنى الاول فقولك فلان محتاج الى الشيء الفلاني يكون معناه انه فاقد لذلك الشيء والا لزم تحصيل الحاصل وقولك انه غني عنه غير محتاج اليه معناه انه واجد له ثم حملنا الاية الشريفة على الغالب كما هو ظاهرها يكون معناه ان الظن لا يرفع الاحتياج من الواقع اي لا يكون عامله واصلا به في شيء من الاشياء فظ ولا ريب ان هذا الذي هو مفاد الاية كذب بحت وغير مراد قطعا اذ ربما يحصل الظان الى الواقع فان الظن قد يتخلف عن المظنون ثم وقد يصيبه فلم يكن الا انه مراد بصير مجملة لتعدد المعنى المجازي فيصير الاية الشريفة مجملة ويسقط الاستدلال قلنا ان الاية انما تدل على ان العامل بالظن لا يكون غنيا عن الواقع

مشكوك من اهل الامر والامر المفسر الاخرى فالقدر المعلوم منه ما اتى به ولا دليل على الزائد بمنع اعتباره لان حجية الاستصحاب اما لاجل الظن نفسه او ظنية مدركه وهو الاخبار وحيث نقيت بالاستصحاب اعتبار الظن فقد نفيت اعتبار الاستصحاب او جوزنا المعارض له للاستصحاب بالاستناد فواه جدا الثالث قاعدة المقدمة المقتضية لوجوب الاتيان بما يحتمل كونه مقدمة للواجب بمعنى ترتب العقاب على ترك ذي المقدمة عند ترك المقدمات القطعية او الاحتمالية كما في مقدمة الواجب ملتزم وهو بناء العقلاء وكو قيل ان هذه الادلة الثلاثة انما تتم فيما علم بالتكليف اجمالا في خصوص الواقعة او بين الوقايع المشتبهة لا في المسئلة الجزئية مع فقد العلم الا جمالي قلنا ان كان من حرم العمل بالظن في المعلوم بالاجمال حرمه هنا ايضا فالاجماع المركب من جهة الجنس وهو الحرمة موجود نعم الاجماع المركب من جهة الفصل اي العمل بالاحتياط لا البرائة بعد الحكم بالحرمة كما اقتضته الادلة المذكورة عند العلم الاجمالي غير موجود الرابع ما مر من لزوم دفع الضرر المحتمل ولا يندفع الا بالاحتياط كما مر ولو قيل ان القائل بوجوب العمل بالظن يحرم الاحتياط والحكم على مقتضاه فاحتمال الضرر معارض بمثله قلنا الاصل في المسئلة الاصولية وهي وجوب العمل بالظن وحرمته وان كان دائرا بين المحذورين الضرريين الا انه في المسئلة الفرعية ومقام العمل يمكن الاحتياط كما كذلك التحريم نفي العمل بالظن احتمال مخالفة الواقع من جهتين بخلاف الاحتياط نتايج

الخامس اصالة البرائة عن وجوب الفحص اذا علم عند عروض المسئلة بانه لا يتمكن من العلم بل يتمكن من الظن وتيم فيما عداه كما لو كان مأمونا من الامر بالاجماع المركب الا ان يرد ذلك بان وجوب الفحص مقدمي شيء لا يجري فيه اصل البرائة السادس انه لا ريب في اتحاد الاحكام الواقعية وتبعيتها للصفات الكامنة ولا في ان جعل تلك الاحكام من الشارع انما هو لاعلام العباد حتى يعثروا على تلك المصالح والمفاسد كما هو مقتضى اللطف الواجب ولا في ان مقتضى اللطف نصب دليل الى تلك الاحكام المنبئة عن المصالح الواقعية اجمالا فان الظن يخطئ ويصيب فهو موجب تحريم الحلال او عكسه او يوجب لغوية جعل الاحكام بمقتضى المصالح الواقعية وخلاف اللطف بالنسبة الى العباد او تكليفهم مع الحرام الواقعي المهلك بمقتضى الصفة الكامنة فيه فلا بد من كونه العلم القطعي مفتوحا لكل احد فيه ان المراد ان كان مجرد نصب الدليل القطعي للعباد وان لم يصب الواقع لزم ما لزم في الظن او القطعي المطابق للواقع فانه يكفي لانا نعلم قد نصب وان لم يصب فلا كلام او لا زما عليه لم يصب بل نصب لكن كان اختلاف العلماء من تقصير منهم فهو كما ترى وعن قصور فلم ينصب بطلان الدليل محسوس بوجداننا الاختلاف

بحسب اعتقاده فقط وان العمل بالظن لا يكون مغنيا عن الواقع بحيث لا اعتقاد فقط فانه لا يلزم كذب فان الظن مطابق للواقع وما يقال في مقام الجواب عن هذا الايراد من ان المراد بالحق الحق الظاهري فهو في غاية البعد اذ الظن من الحق الواقعي فتأمل وما يقال من ان المراد من الاية انما هو رفع الاحتجاج الكلي فلا كذب فهو لغو فاسد كما يفهره نظم السلب الكلي فان قلت لما لم يكن الاية مرادة بظاهرها فلا بد من تصرف فيها والاحسن ان يوجه بان المراد من الظن الشك او الوهم قلنا مع ان استعمال الظن في الوهم والشك غير معهود بل وغير صحيح عند اهل اللسان وان كان استعمال الشك في الظن معهودا ان الشك والوهم ايضا قد يصيبا بهما الواقع من باب الاتفاق فيلزم الكذب ايضا فان قلت ان الاية الشريفة انما تدل على ان كل ظن لا يكون مغنيا عن الحق مع ان بعض الظنون معتبر قطعا فالاية مخالفة للاجماع فظاهرها غير مراد فهي مجملة قلنا لا انحصار الاية الى الظنون التي دل الدليل على اعتبارها فاتم مضافا الى ان بين الاية والادلة الدالة على اعتبار بعض الظنون عموم مطلق فلا بد من حمل على الغاية في الاية فيما وراء الخاص فالمطلوب ثابت فان قلت كما يمكن التقصي عن هذا الايراد بما ذكرت يمكن التقصي لتخصيص الاية على اصول العقائد فيسقط الاستدلال لحصول الاجمال بعد احتمال التقصير قلنا ما ذكرنا ارجح لقلة التخصيص فيه ولزوم تخصيص الاكثر فيما ذكرت فان قلت ان الاية على فرض تمامية ظنية الدلالة فكيف التمسك بها في اثبات حرمة العمل بالظن فانه مستلزم لعدم جواز العمل بالاية وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال مضافا الى ان عدم حجية الظن في مسائل الاصول على اعتقادك قلنا اما بناء على مذهب من ثبت له الاجماع على حجية الكتاب فواضح اذ لا ضير في التمسك بظني وصل من الشارع دليل على اعتباره واما بناء على مذهبنا فنقول ان غرضنا ليس اثبات حرمة العمل بالظن بتلك الاية الظنية فقط بل غرضنا ذكر ادلة ظنية يحصل من تراكم تلك الظنون القطع بالحرمة والاية من جملة تلك الظنون **ومن جملة الايات** قوله تعم ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وجه الدلالة ان الاية تدل على حرمة العمل بما وراء العلم ظنا او شكا او وهما وظاهر النهي التحريم **فان قلت** ان الخطاب فيها محمول للغائبين اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانه لا دليل في وجود حالة بين المتكلم والمخاطب حين الخطاب فيحتمل ان يكون تلك الحالة ساكنة او دالة على فرض كونها دالة يحتمل كون دلالتها موافقة لظاهرها ويحتمل ان يكون مخالفة له فهي مجملة فان تمسك باصالة عدم القرينة فغايته نفي القرينة الغير الحالية واما هي فالشك بالنسبة اليها شك في الحادث **فان قلت** الاصل عدم مخالفة موافقتها لظاهرها فان احدهما ليس باولى من الاخرى وان تمسك بالاجماع القائم على عدم اعتبار احتمال القرينة الحالية قلنا انعقاد الاجماع على عدم الاعتبار مسلم في المسائل الفرعية واما الاصولية فلا فظهر من تضاعيف ما ذكر ان الاية مجملة والدلالة ساقطة فانا سلمنا وجود تلك الحالة بين المتكلم والمخاطب واحتمال كونها ساكنة ودالة الى غير ذلك مما ذكرت ولكن بناء العرف على عدم الاعتناء بالقرائن الحالية وقد قال الله تعم وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه **فان قلت** لو كان بناؤهم على عدم الاعتناء بالقرائن الحالية لزم الحكم بلحن من كيفي في لمبانا بالقرينة الحالية وليس كذلك قلنا قد اشتبه عليك الامر فان بناءهم على ذلك بالنسبة الى الغائبين لا المشافهين **فان قلت** ان الخطاب مفرد مختص بالنبي ولا دليل على الاشتراك حتى في هذا المقام اذ الدليل اما الاجماع فهو غير مسلم واما الاخبار كقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقوله حكم الاولين حكم الاخرين فانها تدل على الاشتراك فيما نحن فيه مم ثم الا ان يتمسك بالاستقراء نظرا الى غالب الاحكام مشترك فالظن يلحق المشكوك بالغالب لكنك خبير بان الاستقراء ظني التمسك به على حرمة العمل بالظن مستلزم لعدم التمسك به وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل قلنا ان عموم التعليل في الاية الشريفة تدل على الاشتراك ولا يخفى على ذلك على من له ادنى تدبر فان العبرة بعموم اللفظ لكن لقائل ان يقول ان مراده من الاستدلال بالاية ان كان اثبات حرمة العمل بالظن في الجملة فهو مسلم ولا يجديك نفعا وان كان اثبات حرمة مطلق الظن فهو تم لعدم دلالة الاية الشريفة عليه قوله بل الحق ان الاية الشريفة بظاهرها دالة على العموم والقول بان الاية يدل على حرمة العمل بالظن في اصول العقايد او القول بان كلمة ما للعموم فاذا دخل عليها النفي يفيد نفي العموم لا عموم النفي او القول بانها ظاهرة في تحريم اسناد المسلمين الى السوء من غير علم كلها مما يصغى اليها بعد ظهور الاية الشريفة من حيث هي في العموم بناء على ان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل فلو حصل التخلية من حجية الظن بالدليل الخارجي ووقع الشك في حجية الظن استمرارا لظهور الاية في العموم **ومن جملة الايات قوله تعم** ان الشياطين يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وجه الدلالة ان القول على الله بما لا تعلم مما يكون الشيطان امرا وكلما يكون الشيطان امرا فهو حرام اما الصغرى فللاية واما الكبرى فانه تعم نعى علينا اتباع الشيطان فنقول فيما نحن فيه ان العمل بالظن قول على الله تعم بما لا يعلم وكل قول على الله بما لا يعلم حرام اما الصغرى فوجدانية واما الكبرى فلاية الكريمة **فان قلت** الظاهر من القول على الله بما لا يعلم هو اسناد شيء اليه تعم من الصفات الثبوتية او السلبية ونحوها كالقول بانه تعم جسم لا ما نحن فيه قلنا لو القي تلك الاية الشريفة على اهل العرف لفهموا منها حرمة العمل بما لا يعلم فان القول بوجوب غسل الجمعة وامثاله انما يكون قولا بما لا يعلم فتأمل مضافا الى ان غاية ما في الباب ادعاء التشكيك الذي هو من موانع حمل اللفظ على جميع الافراد وقد بين في محله انه اذا شك في التشكيك والتواطؤ فالاصل عدم التشكيك بل الاصل التواطؤ **فان قلت** المقالة اثبات حرمة العمل بالظن والاية غير دالة عليه اذ غاية ما في الباب دلالتها على حرمة

بسلب الكثرة اذا يقول في الظنون الا انها كالحاصل من المتواترات اللفظية وفي الموضوعات الصرفة المبنية على ريب الظن او السبب كيد المسلم واصالة الطهارة مع ان محل كلامنا في تأسيس الاصل صورة الشك في حجية الظن وهذا الدليل لو تم لاثبت الانفتاح المطلق ومعه لا شك في حرمة العمل بالظن ولا نزاع

السابع اجماع الخاصة على عدم جواز العمل بالظن فالمرتضى عليه دليل لذا لم يرد احدا بقول بحجية الظن متمسكا بعدم الدليل على حرمته لعلمه [ويكون خطابات شفاها] المرتضى ايضا من الاجماع على حرمة العمل بالواحد هو لذا تحت هذا الاصل المجمع عليه بعد عثوره على الدليل الوارد لا من اجل عثوره على حرمة العمل بين الناس فتأمل الاية في النصوص القطعية

في بقلاب اصالة الحرمة الى اصالة الجواز في الجملة

الجواز انما لا يصالة الحرمة الى اصالة الجواز في الاحكام الفرعية في الجملة ويدل عليه البرهان العقلي ويتم ذكره في طي مقدمات اربع

المقدمة الاولى

ثبوت التكاليف في حقنا بالضرورة ووجوب تحصيل العلم بها والفحص عنها **الثانية** انه لا ريب في انسداد باب العلم بالمعنى الاعم من الظن الخاص في معظم الاحكام الفرعية لان ادلة الفقه غالبا اربعة العقل والاجماع والكتاب والسنة وهي لا تفيد غالبا القطع نتائج

في اثبات حجية مطلق الظن

القول

القول بانا لا نعلم الا حرمة العمل به وهو المدعى قلنا اولا الا ان يتم بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل وثانيا ان القول قولان حقيقي وتقديري
والعمل التبعي قول تقديري به فان من بنى العمل على فعل شيء او تركه بالاعتقاد لو سئل عنه من وجه استقرار عمله به فلا شك انه يقول انه حرام او واجب
ثم ان القول بان الخطاب شفاهي ومجمل للغائبين او ان الاية محمولة على حرمة العمل بالظن في اصول العقائد وامثال ذلك قد مر الجواب عنها ومن
جملة الايات قوله تعالى انهم الا يظنون وامثال ذلك من الايات التي وردت في مقام ذم الكفار على العمل بالظن والقول بان مورد
تلك الايات انما هو اصول العقائد وبان الذم لاجل انحصار علمهم في الظن قد مر ان كله مخالف لفهم العرف منه **والسادس من الادلة**
على حرمة العمل بالظن الاخبار الواردة عن الائمة بالنهي عنه منها ما روى المفضل عن الصادق ع من شك او ظن واقام على احدهما فقد حبط عمله وامثال
ذلك من الاخبار مما لا يعد ولا يحصى وبالجملة فيحصل لنا القطع بحرمة العمل بالظن من تلك الظنون المتراكمة من الايات والاخبار المتكثرة
وغيرها وان لم نقل بكون الظنون الحاصلة من الايات مخصوصة اذ بعد ثبوت الاجماع على حجية الكتاب انما هو لمخالفة الاخبارية هم يقولون
بحرمة العمل بالظن وموافقون معنا في تلك المسئلة ثم ان العقل هل يدل على حرمة العمل بالظن من حيث هو ظن ام لا والتحقيق لا وقول ابن قبة
غير سديد اذ لو كان العمل بالظن من حيث هو قبيحا عقلا لما جوزه الشارع المقدس ابدا وقد جوزه قطعا في موارد خاصة **فان قلت** انك تمسكت
في مقام اثبات حرمة العمل بالظن بالدليل العقلي اعني لزوم دفع الضرر المظنون واستحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة حكما وكل منهما حكم
عقلي قلنا ان ما ذكرنا انما هو حرمة العمل بالظن تبعا والعقل لا يأبى عنه ومحل النزاع مع ابن قبة في حرمته بالاصالة ونحن ننفيها ويمكن
الجواب عن هذا الايراد بان الحسن والقبح انما يكونان بالوجوه والاعتبارات ولعل مراده ان العقل لو خلي وطبعه يكون حاكما بقبح العمل بالظن
ولكن بعد ملاحظة شيء اخر يجوزه لاجل دفع اقل المحذورين وقد يورد على هذا الجواب بانه يلازم قول الاشاعرة من كون الاشياء وقبحها
شرعيا فليتأمل فظهر من تضاعيف ما ذكر من الادلة ان العمل بالظن حرام تعليقا اي ما لم يقم دليل على اعتباره **المقام الثالث** في ان هذا
الاصل ان قلب بالدليل بحيث لو شك في حجية ظن بعد كان الاصل الحجية والكفاية وجواز العمل به ام لا يظهر من كلمات بعض الفضلاء الاول
ولكن التحقيق ان يقال في هذا المقام مقامات منها في باب ان الظن في المسائل الفرعية حجة ام لا ومنها في ان الظن في المسائل الاصولية العملية
حجة ام لا ومنها في حكم المسئلة التي شك في كونها من مسائل الاصول الاعتقادية او الاصول العملية ام الفروع فهل الظن فيهما حجة ام لا ومنها في ان
الظن في المسائل الاصولية الاعتقادية حجة ام لا ومنها في ان الظن في الموضوعات المستنبطة حجة ام لا ومنها ان الظن في الموضوعات الصرفة حجة
ام لا اما **المقام الاول** فعلم ان الدليل على حجية الظن في المسائل الفرعية امور خمسة **الاول** الدليل العقلي المسمى بالدليل الرابع ويمكن
تقرير هذا الدليل بوجوه الاول منها محتاج الى بيان مقدمات ثلث لحجية الظن في الجملة ومقدمة رابعة لتعميم الاسباب وفي هذا الدليل بهذا
التقرير مقامات ثمانية الاول في رد الاخباريين والثاني في رد القائلين بحجية الظنون الخاصة والثالث في رد القائلين باصالة البراءة والرابع
في رد المخاطبين **والخامس** في ان الظن بعد حجيته في الجملة هل هو حجة مطلقا من اي سبب حصل ام لا **والسادس** في انه بعد حجيته هل هو
حجة مطلقا اي في جميع موارد الفروع من العبادات دون المعاملات ام العكس **السابع** في باب تعارض الظن الشخصي والنوعي **والثامن** في انه على
حجية الظن هل هو حجة مطلقا قويا او ضعيفا ام الضعيف حجة ما لم يمكن تحصيل القوي **اما المقدمة الاولى** فعلم انه لا شبهة في ان الله تع
ارسل رسولا وهو نبينا وانزل كتابا وهو القران المجيد واحكاما للتبليغ الى العباد فبلغهما الى الحاضرين وانا مشاركون معهم في تلك الاحكام الى الان
الى يوم القيمة وتلك المقدمة لبداهتها لا تحتاج الى تأمل عند اولي الالباب **المقدمة الثانية** فهي في ان باب العلم التفصيلي الوجداني اعني اليقين وباب العلم
الشرعي التفصيلي وهو الظنون التي يكون اعتبارها قطعيا من الشارع في معظم الاحكام منسد فان اغلب دلائلنا في هذا اليوم ظنية اذ الادلة في غالب
الاحكام منحصرة في الاربعة الاجماع والعقل والكتاب والسنة ولا يحصل القطع باغلب الاحكام من تلك الادلة اما الاجماع فمن المحقق في محله انه ينقسم
الى قطعي وظني والقطعي ينقسم الى ضروري ونظري والنظري في غاية الندرة حتى انه منع بعضهم من امكان الاطلاع عليه والضروري ايضا في جنب الاحكام في
غاية الندرة مع كون الاغلب اجماليا كوجوب الصلوة والصوم والزكوة ونحوها مما يحتاج في تفاصيلها الى اعمال الظنون الاجتهادية نعم قد يتفق ان لا
يكون اجماليا وكان اجماعيا كحرمة الميتة مثلا واما العقل فهو ايضا قطعي وظني والقطعي في غاية الندرة على ان بعضهم نفى الثمرة عن حجيته عقلا بان كلما
حكم به العقل استقلالا لا اقام الدليل عليه من الشارع واما الظني فكالاستقراء والاستصحاب عند القائل بحجيتها من باب الوصف والاولوية الاعتبارية
الى غير ذلك واما الكتاب فهو وان كان قطعي الصدور لكنه ظني الدلالة فهو على فرض حجيته مفيد بصورة عدم حصول الوصف على الخلاف فالاقتصار بالظنون الكتابية
ايضا غير كاف اذ قل مورد لم يوجد على الخلاف ظن ولما انجر الكلام الى هنا فلا باس بان نشير الى بعض الادلة الدالة على حجية الكتاب وعلى رد الاخباريين فنقول
ان الحق حجية اغلب الظنون الكتابية وعلى الحجية معظم العلماء من الخاصة والعامة ولكن في المحكمات دون المتشابهات وبعض الاخبارية بنى على عدم حجيته على الاطلاق
محكما ومتشابها مستدلا بانا لا نفهم المراد منه حتى سئل بعضهم عن قل هو الله احد فقال انه مجمل وتمسكهم في ذلك بالاخبار الواردة في حرمة التفسير بالرأي

فصل في بيان الظنون التي لا اعتبار بها

وان كان ان المشايخ الاربعة انما هو لفائدة هي هداية الناس كلهم كما يظهر من حالهم نقلا لان علماء الرجال على المعنى الاعلى واجماعات الشيخ على مصطلح المتأخرين واتفاق الكل لا يكون الا بذكرهم الاخبار القطعية ليعمل بها كل احد حتى من لا يعمل بالواحد نقول ان القطعية عند المشايخ لا يوجب القطع عند غيرهم مع احتمال كون غرضهم من التاليف انتفاع العاملين بالواحد مط وغيره مع حصول العلم لمن ذكر والاحاد وغيرها بالا يمكن قصدهم نفع الكل لما عرفت والقياس على التعديل في نقل الاجماع مع الفارق لانهما لفظان ينصرفان الى الفرد الظاهر وان كان ان المشايخ حكموا بصحتها في مؤلفاتهم هذه والصحيح عندهم هو المطابق للواقع لاصالة عدم النقل عن المعنى اللغوي عندهم والظاهر من حكمهم هو الحكم القطعي فيه ان كون مرادهم ما ذكر ظني وان القطع عندهم لا يوجب القطع لنا وان كان ان الكافي عرض على الامام ع وقال انه كاف للشيعة وسماه كافيا وهذا يكشف عن صحة جميع اخباره ففيه ان اصل العرض غير معلوم ثم التسمية غير معلومة وان التقرير عم ما في التقرير السابق هذا كله مضافا الى كثرة الاختلاف في الاخبار في الاربعة وكثرة الوسائط وطول الزمان ووجود الاختلاف

الكثير بينها وان الكذابة كثرت ما دسوا في اخبارهم مع احتمال السهو والنسيان في اصحاب الاصول والمشايخ سيما في المطالب العلمية فبقي علم او احتمل ولو وهما خطأ واحد من احد في مجموع تلك الكتب الاربعة سرت الشبهة الى كل خبر فيها وخرج عن القطع فدعوى قطعية السند واهية فان قلت ان اخبار الاربعة قطعية الحجية بدليل خاص وهو شهادة المحدثين على صحة ما فيها وكل شهادة حجة شرعية فثابت العلم بالمعنى الاعم منقح قلنا كونه من قبيل الشهادة لا اخبار ا تم ولا اقل من الشك فيه مع ان كون مرادهم من الصحة قطعية الصدور مظنون لا مقطوع ولعل مرادهم ما يعتمد عليه قطعيا ام ظنيا فشهادتهم على قطعية تلك الاخبار غير قطعية لنا حتى نعمل بشهادتهم مع انه لا دليل على حجية الشهادة في الاحكام الشرعية بتمامها

وفي ان علم القران عند اهل البيت ع وبقوله تع ولا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وكلها واهية اذ المتبادر من التفسير بالرأي انما يكون هو التفسير بمقتضى الهوى النفساني ونحن ايضا نقول به فنفيه وايضا الاخبار تدل على ان علم القران عندهم ع ونحن ننكر ذلك ولا يدل هذا على عدم ظهوره لهم واما الاية الشريفة فهي انما تدل على ان تاويل الايات انما يكون علمه عند الله وعند الراسخين في العلم ونحن ايضا نقول به ولكن نقول بحجية محكمات الكتاب دون المتشابهات والمراد من المحكمات النصوص والظواهر ومن المتشابهات المجملات والمؤولات والاية انما تدل على الثاني وما نقول بحجيته لا يكون مجملا حتى يكون محتاجا الى التاويل ولا يكون الا عند الله وعند الراسخين في العلم وفذلكة الكلام وتتميم المرام ان من تراكم الامور السبعة حصل القطع بحجية محكمات الكتاب الاول ذهاب معظم العلماء عامة وخاصة الى الحجية فلو لم يحصل من ذلك الاجماع على الحجية فلا اقل من حصول الظن المتاخم بالعلم والثاني احتجاج الصحابة بالايات في مقام المخاصمة بحيث لو اورد احد المتخاصمين اية على الاخر تابعا بهذا المطلوب سكت الاخر فكان حجية عندهم على الظاهر من المسلمات الثالث بناء اهل العرف على حجية الكتاب بحيث يكون حجيته جلية لهم حتى قبل لو اقول بعض الاخباريين من عدم حجية الكتاب فهذا لو لم يكن حجة فلاي شيء نزل فعدم منع الشارع عن ذلك مع كون طباعهم مجبولة عليه دليل على الحجية والرابع الاخبار الدالة على عرض الخبرين المتخالفين على الكتاب فما وافقه فخذوه وما خالفه فاطرحوه فلو لم نفهم المراد منه لما امر الشارع ايانا باخذ الموافق وطرح المخالف والخامس اخبار الثقلين التي ادعى بعضهم تواترها منها اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي والسادس قوله تع افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها فان التدبر فرع الفهم فالامر دال عليه لا يقال ان التمسك بتلك الاية الشريفة على حجية الكتاب دوري قلنا المراد من الاستدلال بها تحصيل الوصف على الحجية ليفيد القطع بعد تراكمه مع الظنون السابقة وليس الغرض اثبات المطلوب بتلك الاية استقلالا لان اثبات حجية الكتاب بما لا ريب فيها لكن حجيتها مقيدة بصورة عدم حصول الوصف على الخلاف فظهر ان لا اختصاص بالظنون الكتابية غير ما

واما السنة فهي اما متواترة واما احاد والمتواتر اما لفظي واما معنوي والاخيران وان افاد القطع الا انهما في غاية الندرة الاول وانه قطعي الصدور الا انه ظني الدلالة ومع ذلك فهو نادر ولكنه على فرض وجوده قطعي الاعتبار والحاصل ان المتواتر اللفظي سواء كان متواترا معنويا ام لا فقليل في الاحكام كالمتواتر المعنوي فقط واما الاحاد فهي اما محفوفة بالقرائن القطعية الدالة على صدق الصدور والمضمون او هما واما مجردة عنها واما الثلثة الاول فهي نادرة واما الاخير فهو ظني دلالة واعتبارا **فان قلت** فاهولا نا محمد امين الاسترابادي وجمع من الاخباريين ان الاخبار المودعة في الكتب الاربعة كلها قطعية الصدور نظرا الى شهادة المحمدين الثلثة مع كونهم من فحول العلماء وصلحائهم وكونهم قريب العهد بالاصول الاربعمائة التي انتخبت من مصنفات اربعة الاف مصنف على ان الاخبار التي ذكروها في كتابنا انما يكون من الاخبار الصحيحة ولا شك ان الصحيح عندهم هو عبارة عن قطعية الصدور قلنا اولا ان هؤلاء الثلثة في اي موضع صرحوا بما ذكرت اما الشيخ فلم يحكم بصحة الاخبار المودعة في كتابيه لا في التهذيب ولا في الاستبصار وادعاء الخصم على انه صرح به في كتاب العدة محض افتراء على ما صرح به الفاضل التوني من اني تفحصت كتاب العدة من اوله الى اخره ولم اجد كلاما للشيخ يشعر بذلك فضلا عن كونه صريحا واما الصدوق فهو وان حكى في اول كتابه ما ذكرت لكن ينقل عنه انه رجع عن هذا القول وهذا النقل وان لم يكن محققا لكنه يرفع القطع ويورث الوهم واما الكليني ره فهو وان قال بذلك في اول كتابه ولم يرجع عما قال لكن قولك بان هؤلاء الثلثة شهدوا على ذلك فاسد وثانيا سلمنا انهم شهدوا على صحة ما في كتبهم ولكنك ممن علمت ان الصحيح عند القدماء ليس قطعية الصدور بل هو عبارة عن الوثوق بالصدور اعم من القطع والظن وقد صرح بما ذكرنا من معنى الصحيح عند القدماء جمع من الفحول **فان قلت** انه قد صرح جميع من العلماء على الصحيح عند القدماء عبارة عن قطعية الصدور قلنا هذا مجرد الافتراء وعلى فرض التسليم يكون قول هؤلاء معارضا بقول هؤلاء الفحول فيحصل التعارض فمن اين حصل للقطع بان الصحيح عندهم هو ما ذكره هؤلاء دون هؤلاء بل كل محتمل فارتفع القطع من البين فما القول بقطعية صدور الاخبار المودعة في الكتب الاربعة وثالثا سلمنا كون الصحيح عند القدماء بهذا المعنى الذي ذكرت من قطعية الصدور لكن قول الصدوق بان هذه الاخبار عندي قطعية الصدور اما ان يكون مفيدا للوصف او للقطع اما الاول فلا يجديك نفعا واما الاخير فنقول ان القطع الحاصل من قول الصدوق اما قطع عقلي واما قطع عادي اما الاول فهو فاسد جدا واما الاخير فنقول ان القطع العادي مقتضيا ومعناه ان مقتضى عادته يكون افادة القطع بحيث لو لم يفد لتخلف مقتضى عادته فاذن كيف يكون قول الصدوق مفيدا للقطع عادة مع ان فحول العلماء ينكرون ذلك ورابعا سلمنا عدم كون معنى القطع العادي ما ذكرنا لكن نقول كيف يحصل القطع بقول الصدوق مع احتمال تعمده في الكذب بل سلمنا عدم التعمد في الكذب لكن نقول ان القطع بالصدور الحاصل للصدوق لعله يكون من جهة الاجتهاد فيحتمل السهو منه او من الناقل له والخطأ منه ومن الناقل له ويحتمل التبديل من الناقل منه ويحتمل النقل بالمعنى منه او من الناقل كما هو غالب فقد اختلط فهم المراد فمع تلك الاحتمالات من اين حصل القطع بكلامه خامسا ان قول الثلثة يكون محصلا للقطع لكن قول كل واحد واحد كيف يكون محصلا للقطع لك سادسا سلمنا ان قول كل واحد يفيد لك القطع ولكن نقول من اين حصل لك القطع بالصدور في هذا الحديث الخاص المفروض عليك مثلا مع احتمال التبديل في النقل سهوا او الزيادة والنقصان من الناسخ الى غير ذلك من الاحتمالات الا ترى ان جمعا من العلماء يدعون تواتر القران من حيث المجموع وليس لهم ادعاء في كل اية وسابعا سلمنا جميع ذلك لكن هل انت لا تقطع بان في جل الاخبار المودعة في الكتب يكون

من كلامه

في ان اخبار الكتب الاربعة كلها قطعية الصدور الثلثة

نا نرى الاخبار الاحادية من باب الظن الخاص للادلة الدالة على حجية خبر الواحد كما عليه الاكثر فيكون من باب العلم بالمعنى الاعم منها فمن ادلتها ان بناء المسلمين في زماننا على العمل بالاخبار التي تطمئن اليها النفس في اخذ

فتاوى المجتهدين ولا يقتصرون على المشافهة ولا على الكتابة هذه الطريقة كانت مستمرة من زمن النبي الى زماننا حتى ان اهل المدينة مع ما كان ديدنهم اخذ جميع احكامهم مشافهة عن النبي صلى الله عليه وآله بل الزوجة كانت ترجع في تعلم احكامها

والولد اباه والطفل معلمه وهكذا ومن المعلوم عدم حصول القطع لهم في جميع تلك الاحاد وهكذا اهل البلاد في زمن الائمة بل واهل بلدهم ايضا مع امكان الاخذ منهم فسيرة المسلمين واجماعهم على ذلك من قديم

الزمان الى زماننا دليل على حجية خبر الواحد اما التقرير المعصوم ولكشف اجماعهم عن رضاه واذا ثبت الحجية للحاضرين ثبت لنا بادلة الاشتراك لان الداعي على خلاف حكمنا مع الحاضرين ان كان لاختلاف الزمان فلا

النسخ فيه الاجماع على عدم عروض النسخ في هذه المسئلة مع ان النسخ بعد انقطاع الوحي لا وجه له ولا احتمال التقية في زمن النبي لا قبح عنده مع ان هذا الاحتمال لا يرفع جهة التقرير الكاشف او لاختلاف الاشخاص فيفيه

حيث غير صادر من المعصوم سلمنا عدم قطعك بذلك افلا تظن سلمنا عدم ظنك بذلك افلا تشك سلمنا عدم شكك افلا تحتمل عنده ولو موهوما فبنا على هذا

يحتمل ان يكون هذا الحديث هذا او ذاك فكيف حصل القطع لك بالصدور ثانيا سلمنا عدم حصول ذلك لك لا نقطع بان حديثا واحدا من الاحاديث

المودعة في الكتب الاربعة يكون غير صادر من المعصوم سلمنا عدم القطع افلا تظن سلمنا افلا تشك سلمنا افلا تحتمل فهذا المظنون كذبه او المقطوع او المحتمل

يحتمل ان يكون في التهذيب او في الاستبصار او في الكافي او في الفقيه فيصير الكل محتمل الكذب بالحاصل ان القول بقطعية صدور الاخبار المودعة في

الكتب الاربعة من محض الاعتلاء **فان قلت** ما ذكره الفاضل السابق الذكر من ان الاخبار كلها قطعية الصدور اما هو لاحتفافها بالقرائن القطعية

الدالة على صدق الصدور فان من جملة القرائن وجود الرواية في احد الاربعة ومن جملتها كون الراوي ثقة بحيث يحصل القطع بعد كذبه ومنها ذكر

الرواية في الكتب التي الفت لهداية الناس مع امكان تحصيل العلم للمؤلف فيظهر قطعية الرواية عنده ومنها تعاضد الخبرين او الاخبار المتوافقة

في المضمون ومنها كون الراوي ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ومنها كون الراوي ممن ورد في شانه من الامام مدح مما يدل على وثاقته وديانته

وعدالته الى غير ذلك من القرائن التي لا تعد ولا تحصى **قلنا** اما قولك ان من جملة القرائن وجود الرواية في احد الاربعة فهو فاسد جدا واغلط

قطعا اما اولا فلانا سلمنا عدالة المشايخ الثلثة في الكتب لكنهم ليسوا معصومين حتى يكونوا مأمونين عن الخطاء على ان اخذهم تلك الاخبار انما هو

من باب الاجتهاد والخطاء فيه غير عزيز جدا واما ثانيا سلمنا عدم احتمال الخطاء في حقهم واما عدم احتماله في حق الرواة ثم وثالثا سلمنا عدم احتمال

الخطاء في حقهم ايضا ولكن عدم احتماله في حق النساخ ثم واما قولك ومن جملة القرائن كون الراوي ثقة فيه اولا منع حصول القطع بعدم كذبه

الرواية فانه بعيد وثانيا سلمنا ذلك لكن ذلك ينفي تعمد الكذب واما الخطاء فلا واما قولك ومن جملتها ذكر الرواية في الكتب المؤلفة لهداية

الناس فيها اولا منع حصول العلم بامكان تحصيل العلم للمؤلف وثانيا منع استلزام القطعية عند المؤلف القطعية عند الغير وثالثا احتمال كون المؤلف

ممن يكفي عنده مطلق الاعتقاد ولا يلزم عنده تحصيل العلم ورابعا يحتمل كون المؤلف مخطئا في الاعتقاد على فرض تسليم القطع فتدبر وقولك ومن

جملتها تعاضد الاخبار فيه اولا ان ذلك التعاضد اما ان يبلغ حد التواتر فيخرج عن المتنازع او لا يبلغ حده فلا يفيد القطع لاحتمال الخطاء والسهو

من الناقل والناسخ الى غير ذلك من الاحتمالات وثانيا ان التعاضد على فرض تسليم حصول القطع به نادر وقولك ومن جملتها كون الراوي ممن اجتمعت العصابة

على تصحيح ما يصح عنه فيه اولا ان جعل هذا قرينة على مطاويه فرع كون الصحة عند القدماء عبارة عن قطعية الصدور وهو اول الدعوى كما مر وثانيا

ان الخصم كيف يتمسك بالاجماع مع انه منكر للاجماع حيث قال الاجماع ما الاجماع وما ادريك ما الاجماع وثالثا غاية ما يمكن التسليم ذلك في حق من

اتفقت عليه الاجماع واما غيره من الرواة فيجري فيه الاحتمالات فيعمهم المطلوب من عدم القطع مضافا الى ندرة الرواية عمن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وقولك

ومن جملتها مدح المعصوم فيه اولا ان ما صدر من المعصوم خبر واحد وهو ظني وثانيا ان عدالة الراوي تمنع عن التعمد لا عن الكذب بسهو او خطاء

مضافا الى ندرة هذه الاشخاص وندرة روايتها وبالجملة القول بقطعية الاخبار والاخبار المودعة في الكتب الاربعة مما لا يكاد يصغى اليه فظهر من جميع

ما ذكرنا ان العلم التفصيلي بلا واسطة شرعية او بواسطة شرعية في معظم الاحكام منسد ومرادنا من قولنا بلا واسطة هو الاجماع والعقل

القاطع والمتواتر المعنوي وامثال ذلك ومن قولنا بواسطة شرعية ما يكون هو المتواتر اللفظي فقط والقران وامثالهما مما يمكن لعينا دخوله قطعيا

معتمدا بعد حصول الوصف على الخلاف **فان قلت** كيف يكون العلم الحاصل من الكتاب بواسطة شرعية مع انه بلا واسطة نظرا الى عموم الخطابات الالهية

وشمولها للغائبين مع ضميمة مقدمة اخرى اليه من قبح الخطاب بما له ظاهر وارادة ما هو خلاف الظاهر من دون نصب قرينة قلنا انا قد بينت الثمرة

بين القول بعموم الخطاب او خصوصيتها للمشافهين في بحث خطاب المشافهة بوجوه منها انه مع عموم الخطاب لا يعد العلم الاجمالي باختلاف اصطلاح

الغائبين والمشافهين اما ان يكون المكلف به للغائبين تحصيل فهم المشافهين او ان المشافهين مكلفون بتحصيل فهم الغائبين او الطائفتان

مكلفتان بتحصيل فهمهما ثالثا وكل واحد منهما مكلف بتحصيل فهمه لا سبيل الى الاخير للزوم تعدد الاحكام الالهية في الواقع ولا الى الثالث فانه

ناش عن البناء ولا الى الثاني للزوم التكليف بما لا يطاق فتعين الاول ولقبح الخطاب وارادة خلاف الظاهر من دون نصب قرينة لكن يحتمل نصبها بحيث

فهم المشافهون ثم انتفت وبالجملة ادعاء ان العلم القراني من العلوم الحاصلة بلا واسطة ليس بجيد **فان قلت** ان الاخبار المودعة في الاربعة

وان لم يكن قطعية الصدور الا انها مقطوعة الاعتبار نظرا الى الاجماع العلماء قديما وحديثا على العمل بها ولم يعارضها مثلها او اقوى قلنا

اولا ان عمل الكل في الكل ثم نحن قاطعون بان كل تلك الاخبار المودعة في الاربعة ما كانت محفوفة بالقرائن المفيدة للقطع عند السيد المرتضى

ومتابعيه من الذين يعملون على الاخبار المحفوفة بالقرائن القطعية وثانيا ان هذا الاجماع مما لا يكون كاشفا لان العلماء بعضهم قد عملوا بها نظرا

الى كونها محفوفة بالقرائن القطعية بحيث لو فرضنا انتفائها لم يعمل بها كما هو مصرح بعض الاصحاب هذا المذهب وبعضهم عملوا بها لاجل كونها

من الظنون المخصوصة بحيث لو لم يثبت الاجماع على الاعتبار لم يعمل كما هو ايضا مصرح وبعضهم عملوا بها لاجل كونها مفيدة للوصف بحيث لو لم يفد

لم يعملوا بها فعلى هذه الاحتمالات ان يثبت لك الاجماع الكاشف عن الاعتبار مضافا الى ان المسلم من ثمها الاجماع قيام على اعتبار الاخبار الصحيحة المذكورة

ادلة الاشتراك او لحقائق الان تقريرهم اهل زمانهم لعله كان لاجل علمهم بمطابقة اخبار زمانهم للواقع ان نعلم العاملين بذلك ففيه لو لا انا نعلم وجود الكليني في زمنهم في الاخبار وثانيا ان مجرد العلم بالمطابقة لا يكفي في عدم المنع عن العمل بالخبر باعتقاد انه واحد محتمل عند العاملين المطابقة وعدمها لانه اغراء بالجهل او كثرة الوسائط لنا لا لهم ففيه انها لا تضر فارقة بل هم كانوا يعملون بالواحد حتى مع كثرة الوسائط ومنها ان نصب النبي والائمة الولاة في البلاد لتبليغ الاحكام والسياسات يدل على اعتبار حجية الواحد لهم مع وجوده للاستقراء والتقرير ولغويته لولا حجية قولهم ونحوه ارسالهم الرسل الى الاطراف لتبليغ الاحكام بالتقريب المذكور ومنها ان اصحاب الائمة دونوا كتبا كثيرة تبلغ ستة الاف او اربعة الاف واهل عصرهم كانوا يعملون بجملة منها والحال ان العلم غير حاصل غالبا لغالب هؤلاء فاجماع اهل ذلك العصر وتقرير الائمة اياهم يدل على حجية الاخبار لهم ولم يجد فصلا بين افراد الواحد وادلة الاشتراك تعم الحكم بالنسبة الينا منها اجماع علماء الامامية على العمل باخبار الاربعة وان كان عمل بعض لاجل كونها او كلها قطعية عندهم واخر من باب الظن الخاص واخر من باب الظن المطلق ومنها ان الكافي دون في الغيبة الصغرى وهي زمان حضور الامام ع وتمكنه من الرد وكان هذا الكتاب مشتهرا من ذلك اليوم بين الامامية لكونهم مئذن لطائفة قليلة ومؤلفه من المشاهير مع حكم العادة بعدم حصول العلم غالبا للعاملين به فتقرير اياهم كاشف عن الحجية ويتم في الاخبار بالاجماع المركب

ومنها امر قطعي مركب من امور ظنية محصل من مجموعها العلم وهي ذهاب المعظم الى ذلك حتى الشيخ بل الكليني والصدوق ايضا لانهما ذكرا احاديث الاخذ بالاعدل عند تعارض الخبرين في كتابيهما وتدوين العلماء
كتب الاخبار والاجماع المنقول عن الشيخ والعلامة وغيرهم على الحجية المقدم على اجماع المرتضى بوجوه والاخبار العلاجية وتدوين العلماء علم الرجال وطعن العقلاء على اعتبار رباب الوسائط في
امور دينهم ودنياهم الا ما خرج وتحريض المعصوم اصحابه بتدوين الاخبار وعدم تدوين القائم كتابا للشيعة يغنيهم عن العمل بالاحاد مع علمه بالحال في سيما ابان الغيبة والنفر والسؤال والكتمان فلما
اما الجواب عن الاول فهو ان محل الكلام حجية الاخبار على فرض انفتاح باب العلم غالبا كزمن المرتضى على زعمه حيث اجتمعت فيه الاخبار وجمعت الاصول بحيث كان الشخص متمكنا غالبا من الاجماعات او من المشهور
المتواترات اللفظية والاحاد القطعية للقرائن الخارجية واما اصحاب النبي والائمة فكان باب العلم منسدا لهم في الاغلب لعدم تمكن المعصوم من تفصيل حوائج جميع اهل زمانه رجالا ونساء قريبا ونائبا
بندكية العدلين اللذين عدالتهما مقطوع بها وذلك في غاية الندرة **فان قلت** نا نعمل بالاخبار المودعة في الاربعة نظرا الى انه خبر عدل وامرنا
الشارع المقدس بعمل المبين عنده لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا قلنا اولا ان المشايخ الثلثة ابهم قالوا ان هذا الخبر مثلا قول المعصوم
وثانيا ان الاية غير تامة الدلالة وسنبين انشاء الله تعالى **فان قلت** نا نعمل بالاربعة نظرا الى شهادة هؤلاء الثلثة قلنا اولا شهادتهم ممنوعة
وثانيا الى ذلك ليدل على اعتبار الشهادة حتى في موضوعات الاحكام والحاصل انه لا ريب في انسداد باب العلم بلا واسطة ومعها في معظم الاحكام وذلك
مما لا اشكال فيه ولا شبهة تعتريه

المقدمة الثالثة

في انه بعد فرض الانسداد وثبوته هل بناء المكلف بالعمل على اي شيء فهل هو مكلف
بتحصيل العلم في الاحكام او بالاقتصار على القدر المعلوم وعلى الاحتياط ان امكن والتوقف فيما لا يمكن كما في المعاملات مثل ما لو دار الامر بين
كون المال لزيد او عمرو وغير ذلك فيه احتمالات منها ان يكون مكلفا بتحصيل العلم وفساد ذلك اظهر من ان يبين اذ المفروض الانسداد فالتكليف
بتحصيل العلم تكليف بما لا يطاق وهو قبيح حتى عند الاشاعرة في مثل ما نحن فيه على ما نقل عنهم ومنها الاقتصار بالمعلومات وعدم التكليف بما سواها
وفساد هذا الاحتمال ايضا فاسد لاستلزامه المخالفة القطعية للواقع فان القدر المعلوم من الصلوة مثلا من الاجزاء التحريمة والركوع والسجود ونحوها ونظايرها
الاجمال ومن الشرائط الطهارة مثلا فلو اقتصر المكلف على المعلوم من الاجزاء والشرائط في الصلوة فقد خالف الواقع قطعا وقد سمى العلماء هذا المقتصر
المقتصر بمعلوماته بالخارج عن الدين والتدين بدين خير المرسلين بل لا يبقى له من الاسلام الا الرسم ومن الايمان الا الاسم وهذه المقدمة ليست محل تامل
عند اولي الالباب وخال عن الشك والارتياب **فان قلت** المراد من قولك المقتصر بالمعلومات خارج عن الدين انه كافر وفساق اذ لا يشترط في الايمان
العمل بالاركان ولم ينكر ذلك الشخص ضروريا من ضروريات الدين ايضا وانه مخالف للتكليف الواقعي قطعا فهو بذلك يصير خارجا عن الدين فالصغرى
مسلمة ولكن الكبرى محل كلام للنقض بموارد عديدة حصل فيها القطع بمخالفة الواقع ولم يحكم فيها بالخروج عن الدين منها في الاجمال العرضي المصداقي
الذي دار الامر فيه بين الحرام وغير الواجب كالشبهة المحصورة فانهم ذكروا فيها اقوالا اربعة منها جواز التصرف فيها اجمع تدريجا ومنها جوازه دفعة
ولا شك في مخالفة هذين القائلين للواقع قطعا ولم يحكم احد بخروجهما عن الدين ومنها في الاجمال العرضي المصداقي الذي دار الامر فيه بين الواجب وغير الحرام
كاشتباه جهة القبلة فان بعضهم حكم على التخيير في الجهات المشتبهة وظاهر التخيير الاستمراري بل ذلك مصرح عبارات اصحاب هذا القول ولا شك ان هذا القائل
قد خالف الواقع قطعا عند استمرار الاشتباه واختيار الصلوة الى جهتين كان صلى الظهر الى احديهما والعصر الى الاخرى وليس بخارج عن الدين ومنها في الاجمال
العرضي المرادي الذي يعين الامر بين ان يكون الواجب هذا او ذاك كالظهر والجمعة يومها فقال بعضهم هنا بالتخيير والظاهر منه الاستمراري بل هو مصرح من اصحاب
هذا القول ولا ريب في لزوم المخالفة القطعية عند الاتيان لكل منهما احديهما في جمعة والاخرى في اخرى وليس مع ذلك خارجا عن الدين ومنها المسئلة المدونة
في كتب الاصحاب من انه لو اختلف الامامية على قولين قول بالوجوب وقول بالتحريم فالاكثر على ان الحكم للمرتبة اللاحقة التخيير وبعضهم على الرجوع الى
الاصل ولا ريب ان هذا القائل قد خالف الواقع قطعا اذ المفروض حصول القطع بوجود قول الامام في احد القولين ومع ذلك لا يكون خارجا عن الدين وانما كان
المراد انه خالف تكليفا لفاهرا في فالصغرى ثم قلنا اولا ان البداهة كافية علينا اذ من المعلوم الاولى انه لو اقتصر المكلف في الامتثال على القدر المعلوم
يقول كل اهل الاسلام انه لم يتشرع بشرع الاسلام وانه هادم للشريعة بخلاف الموارد التي اوردتها علينا بالنقض وثانيا ان الاجماع القاطع
قائم على ثبوت التكليف للمكلفين بالاحكام الواقعية منجزا وعلى بقائها معلقا اي ما لم تتعذر ريعة معلوم العذرية والانسداد باب العلم لا يكون عذرا معلوم
العذرية لجواز العمل بما هو قائم مقامه وهو الظن فان اصاب والا فهو معذور وقبح التكليف بما لا يطاق ثم وثالثا بان من ملاحظة الاخبار الكثيرة القريبة
من البلوغ الى حد التواتر الدالة على اشتراك التكليف كقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة حكم الاولين حكم الاخرين ومن ملاحظة الاجماعات
المنقولة التي قرب بلوغها حد التواتر على الاشتراك ومن ملاحظة ذهاب الاكثر العلماء على الاشتراك ومن ملاحظة بناء كل من شرع بشرع الاسلام
في كل الامور الا خطاء ارسال الرسل وتبليغ الاحكام وبناء المسلمين في كونهم يرتكبون افعالا وتروكا على انه مكلف بجميع التكاليف التي يرتكبوها لحصول القطع
بالاشتراك وان بالاقتصار على القدر المعلوم لا معنى له وان تلك المخالفة المعلومة اجمالا لا بعيرة فيها ذلك العلم وان لم يكن كل واحد من تلك الملاحظات
الاربع مفيدا للقطع لكن يحصل من التراكم القطع بما ذكر ورابعا سلمنا ان الاقتصار على المعلوم ليس بديهي الفساد ولا هادما للشريعة ولا مخالفا
للاجماع ولا للامر القطعي الحاصل من الملاحظات الاربع ولكن نقول ان التكليف بالقدر المعلوم من الصلوة مثلا باعتقاد الخصم ثابت ومحقق وبين
على المكلف تحصيل القطع بالامتثال بذلك القدر المقطوع فنقول حينئذ يحتمل ان يكون التكليف في ابتداء على القدر المعلوم ويكون التكليف بالمعلوم من باب
المقدمة ويحتمل ان يكون القدر المعلوم في نفسه مطلوبا فيرجع المسئلة الى الاجمال العرضي المرادي الذي يكون الامر فيه دائرا بين الاقل والاكثر مع كون
الاقل مما لا يكون المكلف ممتثلا باتيانه ولو بعده لو كان المكلف به الاكثر فاذن لو اقتصر في الامتثال على القدر المعلوم لا يكون قاطعا بالامتثال
ولو بالخروج عن العهدة مع كونه قاطعا باشتغال الذمة فيحكم القوة العاقلة حينئذ بلزوم الاتيان بالاكثر نظرا الى القطع بالاشتغال يحصل القطع بالامتثال
وبطريق اخر وهو انه لا شك في ثبوت التكليف واستحقاق العقاب للخصم بنفاق الخصم لكن الخصم يدعي ان البقاء مشروط بامكان تحصيل العلم ونحن نقول

فإن تعذر فرض انسداد باب العلم فتكليف المكلف

ب(ا) ...

مشافهة وبلا واسطة وعدم تمكن كل الناس من اخذ شتاتها منهم عنه شفاها ولا بالاخبار القطعية غالبا كتقليد زماننا بالنسبة الى فتاوى المجتهدين فلعل جواز العمل لاصحاب الائمة بالاحاد الظنية انما كان لسد باب العلم لهم غالبا بحسب النوع كما عرفت واذا فرضنا الانفتاح الاغلبي كما فرضنا فلا اجماع ح في حق اصحاب الائمة حتى يثبت لنا بادلة الاشتراك سلمنا وجود الاجماع في حقهم لكن الفارق بيننا وبينهم موجود لانا نعلم غالبا اجمالا بوجود المعارض والاخبار الكاذبة دونهم ونحن ملتفتون الى ذلك دونهم ولو التفتوا الى ذلك لكان ذلك الالتفات منهم في غاية الندرة بخلافنا تبليج

وهذا العلم الاجمالي اوجب الفحص علينا ولم يكن واجبا عليهم بل كانوا كالمقلدين للمجتهدين في زماننا واوجب اختصاص العمل بالاخبار بالفقيه دون العامي في زماننا بخلاف زمانهم فلعله اوجب فرقا آخر وهو حجية الخبر لهم لا لنا فالموضوع مختلف فلا يتم الدليل على حجية الاخبار مع الفتح الا عند الاعلى حتى صحيح القدماء والصحيح الاعلائي والصحيح المشهوري فكيف بما عدا الصحيح سلمنا لكن القدر المعلوم من اجماعهم انما هو الخبر الصحيح الصادر من العدل الامامي الضابط الخالي عن المعارض المساوي وهو نادر سيما في ابواب المعاملات فباب العلم منسد غالبا وتوهم ان الصحاح العامة كافية مدفوع بحصول العلم الاجمالي بتخصيصها بعد ملاحظة معارضاتها من الظنون المطلقة كالاستقراء والشهرة وعدم الخلاف والاجماع الظني وغيرها وعما ذكرنا ظهر على استخراج اجوبة سائر ادلتهم وان شئت البسط فراجع رسالتنا المفردة

في حجية الظن فلنها قد بلغت الغاية وتجاوزت النهاية الثالثة بعد ما عرفت الانسداد الاغلبي في ابواب الفروع فهل اللازم هو العمل بالظن من حيث انه ظن والعلم على فرض هذه الصغرى ام اللازم تحصيل العلم او العمل بالاحتياط او البرائة او التخيير بين الظن والاحتياط او بين الظن والبرائة او بين البرائة والاحتياط او التبعيض مكان التخيير المذكورة او الرجوع الى الاصول العملية كالاستصحاب واصل الاشتغال واصل البرائة والاحتياط واصل الاباحة كل في مقامه وغير ذلك من الاحتمالات وجوه فنقول نقول اما لزوم تحصيل العلم فيتعين التكليف بما لا يطاق ولو قيل ان المكلفين سدوا على انفسهم ابواب العلم على الحجة ومانعين باب العلم واستتار الحجة بالوجه بمنزلة عقابهم على عدم اتيانهم بالواجب من عقابهم على الاجتناب عن الاختيار بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا وعقابا والنقض بنافي عقابا قلنا مع التسليم ان كل العباد انهم وان اضاعوا واسبابا للامتناع لكنهم غير مقصرين بالسلبية فتامل مع علمهم مع الغفلة النفوسية فعلا من المعلقة ... والخطاب بالفعل مع علمهم .. الاتيان في زمن تمكنهم فشرط الاتيان بالاختيار منتف عن وجوه واما الاقتصار على المعلومات والاخذ بالبرائة فيما عداه يستلزم الخروج عن الدين وهدم الشريعة لمكان نعلم لا محالة كثيرة في كثير ومنا لا لا الاشتراك بل يخالف بلا ... جماع بعد فرض هذه الصغرى نت يج

بعد الاشتراط وبقيا اخرى بعد الفحص وعدم العلم التفصيلي شككنا في بقاء التكليف وارتفاعه ومقتضى الاستصحاب البقاء **فان قلت** منع عدم الانتصار على المعلوم التفصيلي لا وجه له فان القوة العاقلة حاكمة بعدم التكليف عند عدم حصول العلم التفصيلي وان حصل العلم الاجمالي قلنا حكم القوة العاقلة بذلك اما لاجل عدم وجود الدليل على ثبوت التكليف ح او لوجود الدليل على العدم اما الاخير ففاسد اذ الدليل اما ان يكون دليلا عاما او خاصا والكل مفقود **اما الاول** فنفيه ان الدليل لو وجد هو ما مر من الاربعة فان تمسك بما اخذنا اصالة البرائة كقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ورفع عن امتي تسعة ومنها ما لا يعلمون وامثال ذلك ففيه ان الثابت بهذا الدليل انما هو في المكلف براءة التكليف حتى يجري اصالة البرائة **وخامسا** انا سلمنا ان الاصل على المقتصر على القدر المعلوم ولكن ذلك يتم في العبادات لا المعاملات فانه بعد عدم حصول العلم فيها اما ان يتوقف ويقتصر على المعلوم او يعمل بالظن لا سبيل الى الاول لا يجابه اختلال نظام العالم كما لو ادعى شخصان كل واحد منهما دارا معلومة ووقع التشاجر بينهما فالتوقف عن الحكم ح ربما يجر الى القتال وهتك حرمة الانفس والاموال وكذا لو تنوزع في تركة ميت ودار الامر بين كونه لبيتيمين فلو توقف الحاكم ح لا نجر الى الفساد بين المتنازعين اوالى موت الايتام من الجوع الى غير ذلك من الموارد التي لو بني المجتهد فيها على التوقف لا نجر الى اختلال نظام العالم ولزوم خلاف الايتان بالمطلوب من الحكم على الاطلاق فعند انسداد سبيل التوقف يتعين العمل بالظن عند الاقتصار على المعلوم واذا ثبت عدم الاقتصار في تلك الموارد ثبت في البواقي بالاجماع المركب الحاصل في ترك العمل بالاجماع المركب يلزم مخالفة المقطوع وهو اختلال نظام العالم وفي العمل به يلزم مخالفة الاصل الذي فرضنا انه مع الخصم لكن لا ضير في مخالفة الاصل اذ حجيته تعليقية **فان قلت** لو لم يكن الاقتصار على القدر المعلوم كافيا للزم المخالفة القطعية اذ لا ريب في انا لو بنينا على العمل بالظن يحصل لنا القطع بالمخالفة نظرا الى ان تحصيل الظن من الامور الاجتهادية والخطاء فيه غير بعيد وان الظن قد يكون مطابقا للواقع وقد لا يكون وان الاراء قد يختلف حتى انه قد يوجد في المسئلة اقوال عشرة مع القطع باتحاد الحكم في الواقع وعدم مطابقة تلك الاقوال كلها فالعاقل بعد ملاحظة ذلك الاختلاف والتشاجر واختلاف الظنون يقطع بعدم مطابقة بعض ظنونه للواقع سلمنا عدم القطع بذلك فلا اقل من الظن فلو كان الظن حجة لزم عدم العمل بالظن فان العمل بالظنون مستلزم للعمل بهذا الظن وفي العمل لهذا الظن مستلزم لعدم العمل بالظنون وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال وباطل قلنا الجواب عن قولك ان العاقل كيف لا يقطع بعدم مطابقة بعض مظنوناته للواقع اما اولا فبان هذا الكلام تناقض صريح اذ الموجبة الكلية نقيضها السالبة الجزئية فكانك تقول مظنوني مجيء كل واحد من زيد وعمرو وبكر على المفصل ومع ذلك في قاطع بعدم مجيء احدهم والحاصل انه اذا كان احد الطرفين مظنونا يكون الطرف الآخر لا مح موهوما لا مظنونا ولا مشكوكا ولا مقطوعا واما ثانيا فبان تلك المخالفة القطعية لا ضير فيها لعدم العهد الشرعية بنحو تلك المخالفة كما في امثلة تقام من الامثلة بحال ما لو اقتصر على المعلومات واما عن قولك كيف لا يظن بذلك ايضا او لا فبما مر من الجواب الاول واما ثانيا فبان الاقتصار على المعلوم فيه المخالفة القطعية وفي العمل بالظن فيه المخالفة الظنية واذا دار الامر بين المقتضيين احدهما الى القطع بالمخالفة والآخر الى الظن بها فلا ريب في تقديم الآخر كما لو وعطشان على انا بين احدهما مقطوع السم والآخر مظنونه فلا ريب مع تلك الحالة لو اختار المقطوع لذمه العقلاء واما ثالثا فبما مر في الجواب الثاني ومنها يبني بعد الانسداد على العمل بالاحتياط وذلك الاحتمال ايضا غاية عن السداد كما يقتضيه وذلك لوجوه ثلثة الاول انه لا ريب في ان معنى الاحتياط هنا القطع بموافقة الواقع وهذا لا يحصل الا بعد الاتيان بجميع ما يحتمل وجوبه ولو موهوما والاجتناب عن جميع ما يحتمل حرمته ولو موهوما ولا بد له من التصفح عن الموارد وموارد اختلاف الاراء وموارد الاحتمالات مما يكون بمجرد التفحص فيه عسر وحرج فضلا عن العمل به بعد ذلك فاذن لا شبهة في ان العلم بمواضع الاحتياط والعمل به فيما يستلزم الحرج بالنسبة الى احاد المكلفين ولاجل ذلك يكون بالنسبة الى المجموع موجبا لاختلال نظام العالم ويكون منافيا للغرض الثاني سلمنا عدم استلزام ذلك العسر والحرج واختلال نظام العالم لكنا نقول المحتاط في المعاملات اما ان يعمل بالظن او يتوقف ولا سبيل الى الاخير لكونه موجبا لاختلال نظام العالم فيتعين الاول ويتم الامر في العبادات ح بالاجماع المركب **فان قلت** يمكن قلب الاجماع قلنا الاجماع الذي ادعيناه معقد لثبوت احد مقدمته بالبرهان العقلي **الثالث** ان سلمنا عدم كونه موجبا لاختلال نظام العالم وعدم وجود الاجماع المركب لكن نحن نقول انه اذا كان العمل بالاحتياط موجبا للعسر والحرج بالنسبة الى اغلب المكلفين بل الى غالبهم نفسنا ابين عن الامس للآيات والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج ومن الآيات قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وبريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومن الاخبار قوله عم بعثت على الملة السمحة السهلة الى غير ذلك من الاخبار التي حصل القطع بصدور واحد منها من المعصوم **فان قلت** العسر والحرج وان كانا منتفيين الا ان العمل بالظن ايضا حرام في الشريعة قلنا ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن من حيث هو ظن ونحن لا نعمل به من حيث هو بل من باب الاحتياط ثم وما يقال في الجواب عن هذا الايراد من ان الامر دائر بين العمل بالمظنون والعمل بالموهوم ولا شك ان العمل بالمظنون اولى بالاحتياط فهو فاسد لان العمل بالمظنون انما يكون اولى بالاحتياط لو كان الموهوم مخالفا للاصل واما اذا كان موافقا له فلا **فان قلت** ان الادلة الدالة على نفي العسر والحرج معارضة مع قاعدة الاشتغال المقتضي للاحتياط والعرف يفهم ورود الاشتغال على ادلة نفي الحرج قلنا اما انما اذا ثبت لنا تكليف وفرد من ويكون هو بالنسبة الى احدهما

انا نعلم علما قطعيا ... العمل بالظن

وذكر بعض المحققين ذلك في هذا المقام انما هو للمناقشة لا الاعتقاد مع ان مخالفته لا تضر بالاجماع مضافا الى ان مقتضى البرائة التوقف عن الافتاء في المعاملات ولو اعلمت بما لا يمكن فيه
الاحتياط فيلزم اختلال النظم ويتم الامر فيما عداها بالاجماع المركب لا يمكن قلبه لقوة ضميمة سلمنا ان لا دليل على بطلان البرائة لكن لا دليل عليها ايضا فسلم اصل الاشتغال عن المعارض ولو قيل لو لم يجز
مخالفة المعلوم بالاجمال والحكم بالبرائة فلم حكم بعضهم بجواز ارتكاب الجميع في الشبهة المحصورة وحكم العلامة بجواز طرح الامرين فيما اجتمعت الامة فيه على قولين بل العادة قاضية بخطاء المجتهد في بعض ظنونه في
ابواب الفقه ومع ذلك يعمل بظنونه في كل ابواب الفقه سواء العامل بالظن الخاص والمطلق قلنا كل ذلك على فرض صحة المقيس عليه قياس مع الفارق واما وجوب الاحتياط الكلي فيما عدا المعلومات فيستلزم العسر
والحرج الشديد وموجب للتوقف عن الافتاء في المعاملات المستلزم لاختلال النظم مع انه في دوران الامر بين الوجوب والحرمة كيف يمكن الاحتياط وان حكمنا بالتخيير في مثله ففيه ان ما يحصل من التخيير وهو الاخذ
موجب لتعسر بل لا حرج لنفينا المعسر بنفس الادلة الدالة على نفي الحرج فضلا عن هذا الموضع الذي يكون الدليل على ثبوت التكليف بالاصل **فان قلت**
انكان تعسر وحرج منهيين في الشريعة فلم امرنا الشارع المقدس بما يوجب العسر في بعض الموارد كالجهاد ولم يقم دليل على ثبوت التكليف هنا لنفينا بتلك الادلة
ولكنها مخصصة بتلك المواضع النادرة هذا ولكن الحق في الجواب الاولان والثالث وانكان صحيحا الا انه ليس كافيا **فان قلت** لو كان العمل بالاحتياط
موجبا لاختلال لنظام العالم فكيف يعمل به بعض الاخباريين قلنا لما كان الاخبار عندهم مقطوعة الصدور كان موارد الاحتياط عندهم قليلا غاية القلة
وفي المواضع النادرة لا يكون الاحتياط موجبا للاختلال فلو كان لنا باب العلم في معظم الاحكام مفتوحا كما كان لهم لقلنا بلزوم الاحتياط في
المواضع **فان قلت** الادلة على نفي الاحتياط معارضة مع الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط قلنا اولا الاخبار منصرفة الى لزوم الاحتياط في موضوعات
الاحكام وثانيا سلمنا عدم انصرافها الى الموضوعات لكنها منصرفة الى الصورة التي لم يحصل الظن فيها وثالثا سلمنا عدم انصرافها الى الموضوعات
والى تلك الصورة لكن نمنع اعتبارها لانها اخبار الاحاد لا تفيد الا الظن والظن في المسئلة ليس بحجة ورابعا انها على فرض تسليم دلالتها واعتبارها معارضة
بالادلة السمعية الدالة على نفي الاحتياط فيتساقطا ويبقى الدليلان الاولان سليمين عن المعارض وهما البرهان العقلي والاجماع المركب **فان قلت**
لو كان العمل بالاحتياط موجبا لاختلال نظام العالم حقيقة لما كان فعله حسنا ومستحبا مع اتفاق الاجماع على حسنه وايضا لو كان الاحتياط موجبا
للعسر والحرج لما كان فعله حسنا ولما كان متعلقا لارادة الحكيم على الاطلاق والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ما يكون فيه العسر لا يصح
وقوعه متعلقا لارادة الحكيم على الاطلاق لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا اما الجواب عن الايراد الاول فاولا بان الاجماع
انما يكون منعقدا على حسن الاحتياط ما لم يكن موجبا لاختلال النظام وللاختلال بايتان الواجبات كوجوب المكاسب الواجبة على الكفاية كما صرحوا
به بل اطبقوا عليه ثانيا بانا سلمنا انعقاد الاجماع نظرا الى عدم كونه موجبا لاختلال النظام لكن ما الدليل على اعتبار اجماعهم في الموضوعات
الصرفة فتامل واما عن الايراد الثاني فاولا بان الاية الشريفة مخصصة بالاجماع اي لا يريد بكم العسر الا في مواضع الاحتياط وثانيا ان الاية لما
لم يكن ظاهرها مرادا فلا بد من ارتكاب مجاز فيه كالقول بانه لا يريد بكم العسر بعنوان الحتم والالزام ولا يلزم منه نفي ارادة العسر بطريق الاستحباب
ومنها ان يبنى العمل بعد الانسداد على العمل بالموهوم بما هو موهوم فاذا ظن بالوجوب او التحريم مثلا يبنى على عدمهما وفساد هذا ايضا اظهر من الشمس
اما اولا فلكون ذلك مخالفا للاجماع ولم يقل به احد من المسلمين واما ثانيا فلان العمل بالموهوم بما هو موهوم مع قطع النظر عن كونه موافقا
لاصالة البرائة كما هو مذهب من يقول بها ممن يفتقر بالمعلوم وموافقا لاصالة الاشتغال على مذهب من يقول بها من المحتاطين يكون مستلزما
لترجيح الموهوم على المظنون وهو فاسد لقبح ترجيح المرجوح على الراجح واما ثالثا فبانا لو بنينا العمل على الموهوم لكنا قاطعين بالمخالفة نظرا الى
القطع بكون غالب المظنونات مطابقا للواقع والمخالفة القطعية حرام الى للاجماع القاطع فالعمل بالموهوم المستلزم ايضا حرام فتو ومنها ان يبنى
العمل بعد الانسداد على التخيير بين العمل بالمظنون والعمل بالموهوم بما هو موهوم وذا ايضا فاسد كسوابقه لان ذلك اما ان يكون في المعاملات
او العبادات وعلى الثاني اما ان يكون الامر دائرا بين الواجب والحرام او بين الواجب وغير الحرام او بين الحرام وغير الواجب وعلى التقادير هذا الاحتمال
فاسد اما في المعاملات فوجه فساده امور الاول انه مخالف للاجماع القاطع **فان قلت** كيف يكون التخيير مخالفا للاجماع وقد قال علم الهدى انا
لا نعمل بالظن لان اخبارنا كلها قطعية فلو وجد نادر من الاحكام خاليا من الاخبار لاقتصرنا بالاجماع الامامية فلو لم يوجد ذلك ايضا فنكون الحكم
التخيير قلنا اولا ان السيد المرتضى لقربه من عهد الائمة كان باب العلم له غالبا مفتوحا فلو كان حاله كحالنا في انسداد باب العلم في معظم الاحكام لما حكم
بالتخيير قطعا وثانيا ان مخالفة السيد غير مضر بالاجماع الا ترى ان الظن القياسي وجد قائل بحجيته ومع ذلك فهو مجمع على عدم اعتباره والثاني ان القوة
العاقلة كما يحكم بامتناع ترجيح المرجوح كذلك يحكم بامتناع التسوية بين الراجح والمرجوح والقول بالتخيير بين المظنون والموهوم تسوية بينهما والثالث
ان التخيير يكون مقتضاه التجويز بمعنى ان المكلف لو اراد بناء العمل على احد الفردين دائما على وجه التخيير لا على وجه الترجيح يكون جائزا له ومقتضى
ذلك جواز العمل بالموهوم اذا اراد المكلف بناء العمل عليه وقد عرفت انه مستلزم للمخالفة القطعية غالبا والرابع ان مقتضى قاعدة الاشتغال
ح ايضا يكون لزوم العمل بالظن نظرا الى ان الحكم في الواقع لا يخلو من ان يكون التخيير بين المظنون والموهوم او التعيين للمظنون وعلى التقديرين يكون العمل
بالمظنون مبرئا للذمة بخلاف العمل بالموهوم لاحتمال تعيين المظنون فتدبر واما في العبادات فيما دار الامر فيه بين الواجب والحرام فالدليل على الفساد
ما مر من الوجوه في المعاملات واما لو دار الامر بين الواجب وغير الحرام والحرام وغير الواجب فهو ايضا فاسد لما ذكر من الوجوه مضافا الى وجه خامس
وهو انه لا ريب لو دار الامر بين الاشتغال الذمة وبرائتها مع كون المكلف مخيرا بين اختيار ما يكون موجبا لبرائة الذمة وما يكون موجبا لاشتغالها
لكان اختيار الاول بحيث لو صدر اختيار الثاني من عاقل لنسب الى السفه وان هذا الا اقتضاء الفطرة المعاد وقد افسد الخروج عن الكل ومنها ان يبنى العمل
بعد الانسداد على التخيير بين الاحتياط والعمل بالظن وذلك التخيير ايضا فاسد لان التخيير اما في المعاملات او العبادات وعلى الثاني اما بعد الفحص او قبله اما
الاول ان التخيير فيه تخيير بين ما يوجب اختلال نظام العالم المنافي لغرض الحكيم وبين ما لا يوجب ذلك والقوة العاقلة حاكمة بقبح ذلك على ان ذلك الاحتمال

باحد الطريقين يحصل من العمل بالظن ايضا فكيف بعد الظن باحد الطريقين يحكم بالتخيير ولو قيل ان ادلة نفي العسر انما يعمل بها ما لم يرد دليل على العسر وهنا قد ورد للايات الناهية عن العمل بالظن قلنا ان نصرتها المحصورة العسر مع ايات نفي العسر ارجح من ايات النهي فيما نحن فيه سلمنا تعارض الايتين وتساقطهما ويبقى اجماعهم على قاعدة نفي العسر ما لم يرد دليل على خلافه سليما عن المعارض الا ان يعارض باصالة الحرمة العمل بالظن فتو وتوهم النقض بما اذا انحصر ظن المجتهد في جميع ابواب الفقه المطلق لاحتياط فالعسر والاختلال لازم على العمل بالظن ايضا جدا واما التبعيض بين الاحتياط والبرائة فهو مسلم ان عمل بالاحتياط في مظنونات التكليف وبالبرائة في موهوم التكليف فليس هذا الا عملا بالظن وان عمل بالاحتياط في موهوم التكليف فهو مستلزم للاحتياط في مظنونات التكليف فهو مستلزم للبرائة في موهوم التكليف بطريق اولى فتعين التبعيض بنحو ما ذكرناه فهي العمل بالظن بين البرائة والاحتياط ولو قيل العمل بالاحتياط الى حد لا يلزم العسر واعمل بالظن فيما عداه ولا يلزم التبعيض في موارد الفقه بين الاحتياط والظن قلنا ان المجتهد لا يمكنه هذا التحديد في جميع ابواب الفقه بحيث لا يلزم عسر عليه ولا على مقلده لاختلاف دواعي الناس واحوالهم فهذا التحديد لا يمكن من اصله عادة اولا لاختلاف الدواعي ولو امكن فلا يمكن اطلاع المجتهد عليه ثانيا ولو امكنه فهو عسر عليه ثالثا منفي بادلة العسر مع انه يقبح من الحكيم ان لا يجعل سبيلا جليا لعباده وامرهم بالتبعيض الموجب لعدم الانتظام سنه بح

مضافا الى الاجماع على نفي هذا التبعيض بل على نفي التبعيض باقسامه وما ذكرنا نقدر على ابطال سائر المحتملات وان اردت التفصيل فراجع رسالتنا المفردة فانا قد بلغنا فيها اقصى الغايات الرابعة
بعد ما عرفت حجية الظن من حيث انه ظن في جميع ابواب الفقه في الجملة فهل يعم الحكم جميع اسباب الظن او يختص ببعض دون بعض فاعلم ان الظنون المشكوكة بالمعنى الاعم التي هي محل النزاع منها ما هو مظنون الاعتبار
لذهاب الاكثر الى اعتباره كالصحاح والضعاف المنجبرة بالشهرة ومنها ما هو مشكوك الاعتبار لعدم ذهاب الاكثر الى الحكم فيه بحيث يوجب ظنا عليه كالحسان والموثقات ومنها ما هو موهوم الاعتبار لذهاب
الاكثر الى عدم اعتباره كالشهرة والاستقراء وعدم الخلاف والاجماع الظني والاولوية الظنية ومقتضى الاقتصار فيما خالف الاصل على القدر المتيقن الاقتصار في مقام العمل على قسم من القسم الاول وهو الصحيح
الاعلائي كما عليه صاحب المدارك فلا يتعدى الى الصحيح المشهوري لكن يرده ما انه ان عمل الفقيه بالصحيح الاعلائي وان كان الظن على خلافه لمعارضته شهرة او صحيح مشهوري منجبر بالعمل او حسن او موثق ونحوهما
منفي بالاجماع واما الثاني اي التخيير في العبادات اما قبل الفحص فهو مخالف للاجماع حتى من القائلين بلزوم الاحتياط فانهم يقولون به بعد الفحص والعجز واما بعد
الفحص فهو مسلم ولا يضر بمذهبنا لانا انما نقول بلزوم العمل بالظن وعدم لزوم العمل بالاحتياط فبعد حصول الظن اذا اراد المكلف اتيانا بما هو موهوم
الوجوب او ترك ما هو موهوم الحرمة فلا يكون منافيا لمذهبنا ونحن لا نمنع ذلك اذ غاية ما في الباب نفينا اللزوم ويمكن عند نفي التخيير في تلك الصورة ايضا للزوم
التسوية بين الراجح والمرجوح في اللزوم فان لزوم الاحتياط بعد حصول الظن على خلاف ما به الاحتياط موهوم ومنها ان يبنى العمل بعد الانسداد على التبعيض
بين الاشخاص بمعنى ان من لا مدخلية له في نظام العالم فعليه الاحتياط ومن له مدخلية فيه فلا وذلك ايضا فاسد من وجهين الاول مخالفة الاجماع القاطع
والثاني ان العمل بالاحتياط وان لم يكن موجبا لاختلال نظام العالم لكنه موجب للعسر والحرج ومنها ان يبنى بعد الانسداد على تبعيض الاحتياط بمعنى
لزوم العمل بالاحتياط في بعض الموارد فهو ايضا فاسد اذ لا يخلو اما ان يعمل في غير موارد الاحتياط على اصالة البراءة او الظن او الوهم او التخيير بين الثلثة وكل
ذلك منفي بالاجماع على ان العمل بالاحتياط في بعض الموارد وباصالة البراءة في اخرى ليس الا التوقف في المعاملات وقد عرفت انه يوجب اختلال نظام العالم والعمل
بالموهوم ملازم للمخالفة القطعية وترجيح المرجوح كما ان التخيير ملازم للتسوية بينهما ومنها ان يبنى على التبعيض العمل بالظن بمعنى لزوم العمل بالظن في بعض
الموارد وهو ايضا فاسد اذ لا يخلو اما ان يعمل في غير تلك الموارد باصالة البراءة او الوهم او الاحتياط او التخيير وكل ذلك مخالف للاجماع على الاول
مستلزم للمخالفة القطعية والثاني لها وللترجيح للمرجوح على الراجح والثالث لاختلال نظام العالم بالنسبة الى المعاملات وللعسر والحرج بالنسبة الى العبادات
والرابع للتسوية بين الراجح والمرجوح ومنها التخيير بين الاحتمالات وهو ايضا فاسد للاجماع القاطع على انا بعد ما ابطلنا الاحتمالات الا ابطال التخيير
بينها يظهر منها وبصيرتها بما بعد واذا عرفت بطلان تلك الاحتمالات لا يبقى الا اختصاص العمل بالظن وهو المطلوب وظهر في طي ما ذكر من بطلان تبعيض العمل بالظن
عموم حجيته بالنسبة الى موارد الفرعية الذي هو مقام من المقامات الثمانية وشرح في ذلك المقصد حوالتنا ما مر حتى يظهر لك حقيقة الحال

المقدمة الرابعة

في انا اذا بينا العمل بالظن من المقدمات الثلث في الجملة فهل يجوز العمل بالظن من اي سبب حصل او يكون مختصا بسبب دون سبب اخر تحقيق الكلام ان الظنون
على اقسام مظنون الاعتبار كالاخبار الصحيحة والاجماعات المنقولة الصحيحة والضعاف المنجبرة بالشهرة المفيدة للوصف وامثالها والسر في مظنونية اعتبارها
ذهاب اكثر العلماء الى اعتبارها وذلك مورث للوصف وقسم مشكوك الاعتبار كالحسن والموثق وامثالهما من الظنون التي لم يذهب الاكثر الى اعتبارها
ولا الى عدم اعتبارها فصارت مشكوكة الاعتبار وقسم موهوم الاعتبار نظرا الى ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار كالشهرة والاجماع والاستقراء الظنيين وفتوى
المفتي وعدم علم الخلاف والعلم بعدم الخلاف الغير الكاشف عن الواقع ووجه الموهومية ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار اذا ظهر لك انقسام الظن الى
الاقسام المذكورة اعني مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار فاعلم انه لا شبهة في عمومية اسباب الظن بعد اثبات الحجية في الجملة وذلك
لوجهين الاول انه لا ريب في ان الادلة للعمل بالظن تعليقية فبعد انكشاف صولة الاصل بامر مجمل فاما ان يترك العمل بجميع افراد الظنون او يرجح بعض
الافراد ويعمل به او يعمل بالتخيير او يعمل بالجميع لا سبيل الى الاول للزوم مخالفة الامر المقطوع وهو البرهان العقلي ولا الى الثاني للزوم الترجيح بلا
مرجح فان **قلت** المرجح في البين موجود وهو الظن الذي يكون مظنون الاعتبار قلنا اولا ان الدليل على كون الظن مرجحا ما هو فان ثم وثانيا
سلمنا كونه مرجحا لكنه يكون مرجحا اذا دار الامر بين المحذورين لا مطلقا وما نحن فيه ليس الامر فيه دائرا بين المحذورين وثالثا انه لو كان مرجحا لزم
للزوم الاكتفاء بالجهة المظنونة عند اشتباه القبلة في الجهات وحصول الظن باحدها مع ان احدا لم يرجح بالظن هنا ورابعا ان الظن باعتبار بعض الافراد
لا يكون منافيا لاعتبار البعض الاخر اذ الامر ليس دائرا بين المحذورين حتى يحتاج الى الترجيح وخامسا ان القوة العاقلة تحكم بان القطع بالاشتغال
يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا بالعمل بجميع افراد الظن لعموم حجيته اجمالا فان **قلت** الامر هنا دائر بين المحذورين لان الاصل حرمة
العمل بالظن فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن وهو سلسلة مظنون الاعتبار اذا دار الامر بين المحذورين فلا معنى للاجوبة المتقدمة للزوم الرجوع الى
المرجحات ولا ريب ان الظن مرجح كما عليه بناء العقلاء ولا يجري قاعدة الاشتغال ايضا قلنا كون مظنون الاعتبار قدرا متيقنا في الواقع اول الدعوى
ثم ولا الى الثالث لكونه مخالفا للاجماع ولما مر من ان الامر غير دائر بين المحذورين والتخيير انما هو فيما دار الامر بين المحذورين فتعين العمل بالجميع وهو
المطلوب الثاني انه لا ريب في ان الاقتصار على مظنون الاعتبار يكون ملزوما لما يلزم في الاقتصار بالمعلومات فان **قلت** بناء على هذا فتعد الى مشكوك
الاعتبار واقتصر به ولا تتعد الى الغير لان الضرورة تتقدر بقدرها قلنا **اولا** ان الظن الحاصل من الشهرة وامثالها مما عددناه من سلسلة
موهوم الاعتبار كلها مشكوكة الاعتبار ففي الحقيقة هنا سلسلتان مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار لا وجود له وذلك لان علة كون
تلك الظنون موهوم الاعتبار وذلك يورث الظن وفيه ان بارث ذهاب الاكثر الوصف عدم لم بل يورث الوصف اذا لم نعلم بدليلهم او علمنا به ورأيناه غير مجد
اما بعد علمنا به بانه مجد وش فلا يحصل الوصف كما فيما نحن فيه لان مدركهم انما هو الاصل وقد عرفت انه قد انهض بامر مجمل فكيف يورث الوصف وكيف
نصير تلك الظنون موهوم الاعتبار **وثانيا** اما بعدما اثبتنا عدم جواز الاقتصار على مظنون الاعتبار ولزوم التعدي الى الغير يحتمل ان يكون ذلك الغير
مشكوك الاعتبار او موهوم الاعتبار وهما في الشك المكلف به فمقتضى قاعدة الاشتغال العمل بالكل اذ التخيير منفي بالاجماع ظاهرا وبالامر غير

من الظنون كما هو ظ صاحب المقتضى فلا
له لوجود العلم الاجمالي بمطابقة كثير من تلك الظنون الشخصية المنافية
مع تلك الصحاح الاعلائية في جميع ابواب الفقه للواقع فالعمل بتلك
الصحاح بعد هذا العلم الاجمالي لا دليل عليه بل مخالف للاجماع و
بناء العقلاء بل للعقل لانه ترجيح للمرجوح وللمساوي اذ ليس العمل
بها مع هذا الفرض قدرا متيقنا في مقام العمل وان عمل به مع عدم
كون الظن على خلافه كما هو ظ صاحب المدارك فهو مسلم لكن الصحاح الاعلائية
بهذا الوصف في ابواب الفقه نادرة لا تكفي اذ مع الاقتصار عليها يلزم
العسر فيما عدا تلك الموارد ان احتاط والخروج عن الدين ان عمل
بالبراءة فاذا المحذور فلا بد من التعدي عن تلك الصحاح المذكورة
الى غيرها من الظنون فان تعدى الى الظنون الشخصية المعارضة مع
الصحاح الاعلائية الواجدة للعلم الاجمالي لزم التعدي الى جميع
ما ليس معارضا معها من تلك الظنون للاولوية والاجماع المركب وان تعدى
الى الخالية عن معارضة الصحاح فقد ثبت لزوم التعدي في الجملة ايضا
سلمنا لكن الصحاح الاعلائية لو عمل بها اجمع حتى ما لا معارض
منها لم تكف في ابواب الفقه سيما ابواب المعاملات نتايج

في بيان اقسام الظنون

... الاعراض ... بواب العقد عند عقدها فان تمسك بالاطلاقات والعمومات فهي مخصصة بالمجمل كما عرفت فلا مفر من التعدي الى غيرها ولو قيل ان لصاحب دليلا على عدم
اعتبار الصحيح المشهوري بل مطلق الخبر ما عدا الصحيح الاعلائي وهو آية النبأ فانها تدل بمنطوقها على التبين عن خبر هذا الراوي الذي زكاه عدل واحد لعدم حصول العلم بعدالته بتزكية الواحد والفاسق
موضوع للامر النفس الامري فلا بد من التبين لاحتمال الفسق فلا يكون خبره حجة وبالمفهوم وان دل على حجية قول العدل المزكي له الملازمة لحجية قول المزكي لكن المنطوق عند التعارض اقوى من المفهوم قلنا بعد
تسليم كون المراد هو التبين العلمي لا الظني وتسليم عدم انصراف الفاسق الى المعلوم التفصيلي ان دلالة المنطوق هنا دلالة عقلية مقامية ودلالة المفهوم على قبول تزكية المزكي دلالة اصلية فيهدم اي فهي
لذلك بل العرف يفهم هنا وروده على المنطوق مضافا الى ان آية النبأ لا تعارض الدليل العقلي الذي اقمناه على التعدي كما لا تعارضه آيات النهي عن الظن وما ذكرنا نقد على استخراج دليل التعدي الى سائر الاقسام

سيما بعد ملاحظة ان الظن الحاصل من مثل الشهرة اقوى من الصحيح الاعلائي وان كون الاعلائي قدرا متيقنا بعد الانسداد الاعلائي اول الكلام [illegible]

بين المحتملين ثم **وثالثا** فلو اقتصرنا في التعدي الى مشكوك الاعتبار فقط لزم ما يلزم في الاقتصار على مظنون الاعتبار فقط وبالجملة عمومية نتيجة
الظن لا يكون محلا للشك بقي في المقام بعض من الظنون لا بد من الاشارة الى حجيتها وعدم حجيتها منها الظن الحاصل من الرمل والجفر والاسطرلاب واشباهها
والحق عدم حجيتها لوجهين **الاول** الاجماع القاطع على عدم اعتبارها في الشريعة **والثاني** ان العمل بجميع افراد الظن انما يكون من باب الاحتياط
وتحصيل القطع بالامتثال والاحتياط انما يكون بعد بنائه بجميع ما يحتمل الوجوب ولو موهوما والاجتناب عما يحتمل كونه حراما ولو موهوما ولكن اذا
كان الاحتمال احتمالا عقليا لا كل احتمال اعتباري لا يكون بناء العقلاء على اعتباره فالمذكورات بالنسبة الى الاحكام الشرعية ومنها الظن الحاصل
من الاولوية الاعتبارية والتحقيق عدم الحجية نظرا الى ذهاب الاكثر مضافا الى النصوص الكثيرة الدالة على عدم اعتبارها فانها قضية بان المشهور
في الاصابع ثم ومنها الظن الحاصل من النوم والحق عدم الحجية ايضا للاجماع واما الاخبار الواردة على اعتبارها فعلى فرض تسليم دلالتها تكون موهونة
نظرا الى ذهاب الاكثر على الخلاف مضافا الى ان بناء العقلاء على عدم الحجية وعدم دلالة الدليل على عموم الاسباب الى هنا اذ الدليل انما هو عدم
الترجيح بلا مرجح والخروج عن الدين وكلاهما منتفيان عما نحن فيه اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح انما يكون قبيحا عند العقل والقوة العاقلة
حاكمة بعدم اعتبار هذا الاحتمال الذي يكون بناء العقلاء على عدم اعتباره واما الثاني فلان لو اكتفينا بغير ذلك الظن يحصل الفقه ولا يلزم من عدم
العمل به الخروج عن الدين مضافا الى الحكاية المشهورة عن بعض العلماء الدالة على عدم اعتبار النوم لو بيته ذلك في المنام فلو كان النوم حجة لزم من حجيته
عدم حجيته ثم **فان قلت** لا شك ان العمل بكل ظن قبل الانسداد كان حراما فاذا قام البرهان العقلي على جواز العمل به لم لا تقولون بجواز العمل بالظن
القياسي والحاصل من الاستحسان والرأي والمصالح المرسلة مع ان كلها مشتركة في التحريم قبل الانسداد **قلنا اولا** ان الدليل الدال على حرمة
العمل بالظنون ظني تعليقي منصرف الى صورة الانسداد بخلاف الدليل على حرمة العمل بالقياس ونحوه فانه قطعي فانا نقطع بحرمة العمل بالقياس حتى حال الانسداد
سلمنا عدم اختصاص الدليل على حرمة بناء الظنون بصورة عدم الانسداد وانها منصرفة الى صورة الانسداد ايضا لكنه ظني لا يقاوم القطع بخلاف الدليل
على حرمة القياس فانه قطعي **وثانيا** انا نخرج الظن الحاصل من القياس ونحوه بالمقدمة الرابعة اذ الدليل الدال على تعميم الاسباب هو لا الترجيح بلا
مرجح وعدم الكفاية وترك العمل بالظن القياسي واخواته لا يكون ترجيحا بلا مرجح بل هو ترجيح مع المرجح وهو النهي المعلوم من الاجماع وايضا لا يضر
ترك العمل بالقياس بالكفاية ولا يلزم من تركه الخروج من الدين **وثالثا** انا نخرج الظن القياسي واخواته بالمقدمة الثالثة لان العمل بالظن لاجل
لزوم المخالفة القطعية ولا ريب لو بنينا العمل على القياس ونحوه لزم المخالفة وقد تمسك بعض الفضلاء في هذا المقام بان الظن القياسي
ونحوه يكون خارجا من المقدمة الثانية لان المقدمة الثانية انما هي انسداد باب العلم وباب العلم في القياس واخواته مفتوح وانت خبير بان الكلام
في انسداد باب العلم انما هو في المسائل الفرعية لا الاصولية حتى يقال باب العلم في القياس مفتوح نظرا الى انعقاد الاجماع على عدم اعتبار القياس
واخواته **فان قلت** الدليل الدال على جواز العمل بالظن العقلي والدليل العقلي لا يخصص فكيف يخرج الظن القياسي قلنا ان هذا التخصص
لا تخصيص فما قد يجاب عن هذا الايراد من ان الدليل العقلي انما دل على جواز العمل بالظن وهو لا يحصل من القياس فهو فاسد اذ غرض من
هذا الكلام ان كان ان القياس لو خلي وطبعه لا يحصل الوصف فهو مخالف للوجدان وان كان انه بعد نهي الشارع لا يحصل الوصف ففيه ان حصول الوصف
امر قهري لا دخل لامر الشارع ونهيه فيه فتدبر ثم انه اذا تعارض الوصفان النوعي مع الشخصي بعبارة اخرى اذا حصل التعارض بين الحديث
الصحيح والشهرة مثلا فلا يخلو اما ان يكون الصحيح موجبا للوصف دون الشهرة والعكس ولا يكون شيء منهما مورثا للوصف وفي الاول لا اشكال
في تقديم العمل بالحديث الصحيح على غيره كالاخير اما في الاول فلان الظن الشخصي والنوعي كلاهما مع الصحيح واما في الاخير فلما سيجيء انشاء الله واما الاشكال
فيما لو تعارضا ويكون الظن الشخصي مع الشهرة فهل يعمل بالظن النوعي لقوة نوعه او بالشخصي لقوة شخصه او يتخير بينهما بالتخيير البدوي كما عليه بعض
او يترك كلاهما ويرجع الى الاصل والحق ما ذهب اليه المحققون من تقديم الظن الشخصي وتحقيق الحق يتوقف على بيان مقامين الاول في رد طرح
الدليلين والرجوع الى الاصل والثاني رده وجوه **الاول** انه خرق للاجماع المركب اذ كل من قال بتعميم الظنون من حيث الاسباب قال عند
تعارض احد الانواع الثلثة مع الاخر اما بتقديم الظن الشخصي والنوعي او التخيير فالقول بالطرح والرجوع الى الاصل خرق للاجماع المركب الثاني
ان هذا القول مردود بنفس المقدمة الرابعة التي هي الترجيح بلا مرجح فانها كما تثبت التعميم بالنسبة الى الاحوال اذ لا شك في انه بعد اثبات جواز العمل
بموهوم الاعتبار يكون الاحتمالات المعتبرة هنا اربع كون المكلف به العمل بموهوم الاعتبار عند عدم التعارض فقط او عند التعارض فقط او
كون المكلف به العمل بالموهوم في احد الصورتين لا على التعيين او كون المكلف به العمل به كائنا ما كان فاذن العمل بالموهوم بالنسبة الى جميع
الاحتمالات محتمل والفرق تحكم وتخصيص العمل بصورة عدم التعارض ترجيح بلا مرجح **فان قلت** ان احتمال تعيين العمل بالموهوم عند التعارض
بطريق اولى واذا انتفى ذلك الاحتمال الثلثة الاخر وهي تعيين العمل به عند عدم التعارض والعمل به في احد الصورتين اي بواحد كلي منهما اما
عند التعارض واما عند العدم والعمل به وكائنا ما كان وعلى التقادير يكون القدر المتيقن العمل به عند عدم التعارض واما بالنسبة الى

في بيان عدم حجية بعض الظنون

القطعية

فيما اذا تعارض الخبر الصحيح مع الشهرة

الاحتمال [illegible]

الاخر

وان ذهاب المعظم الى عدم حجية الشهرة لا يصيرها موهوم الاعتبار لعدم حصول الظن من ذهابهم الى عدم الحجية سيما اذا كان حكمهم بعدم حجيتها لعدم الدليل عليها لا بالاصل لا للدليل على العدم وملاحظة
ترجيح المرجوح او الترجيح بلا مرجح او الاجماع المركب في بعض المقامات لكنا نقتصر في العمل بالظنون على كل ظن ادخله احد المعممات ونعمل فيما عداه باصالة الحرمة فلا نقول بانقلاب الاصل كلية فمثل الظن الحاصل من
النوم لا نعمل به للاصل وعدم جريان المعممات فيه لا للدليل على عدم حجيته وان امكن وجوده ايضا واما مثل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة فمما نقطع بعدم اعتباره للدليل فليست هي من الظنون المشكوكة
ولا داخلة في محل النزاع ولا خروجها موجبا لتخصيص الدليل العقلي لما عرفت من ان مورد الدليل العقلي الظنون المشكوكة لا ما قطع بعدم اعتباره فليس ذلك تخصيصا بل اختصاص لعدم جريان المقدمة المعينة
المقدمة الرابعة فيه واما الظن الحاصل من خبر المجنون والصبي الغير المميز فليس حجة للاجماع ظاهرا وبناء العقلاء وفي خبر الصبي المميز حجة ... وقبل العمل بالظن حجية الظن المطلوبة مشروطة بعدم التمكن

من العلم في المسئلة العارضة للاصل وعدم جريان المقدمة الثانية من الدليل السابق فلو علم التمكن من العلم في تلك المسئلة تفحص عنه ثم تابع

الاخر فيكون الشك في التكليف والاصل البرائة عنه فلا معنى للقول بلزوم الترجيح بلا مرجح اذ المرجح موجود وهو كون تلك الصورة قبله متيقنا
وكون الاصل البرائة في الصورة الاخرى قلنا قد اشتبه عليك جهة النزاع اذ احتمال تعيين العمل بموهوم الاعتبار عند التعارض مما يكون لرفع
حكم الاصل لا لاثبات حكم اخر وبترجيح صورة عدم التعارض في تلك الجهة محل كلام اذ في صورة التعارض كل من المتعارضين يقتضي نفي الاصل فلا
معنى لقولك ان العمل بالموهوم اذا كان في صورة التعارض جائزا كان جائزا في صورة عدم التعارض بطريق اولى اذ لا اولوية من تلك الجهة الثالث انا
لو بنينا العمل على طرح الدليلين والرجوع الى الاصل في موارد التعارض لكنا قاطعين بالمخالفة للواقع نظرا الى انا نقطع في موارد التعارض بين الظن
النوعي والشخصي بثبوت احكام شتى في البين في جانب الظن الشخصي بحيث يكون طرحها مستلزما للمخالفة القطعية **المقام الثاني** في رد من يقول

من يقول بتقديم الظن النوعي على الشخصي

بتقديم الظن النوعي على الشخصي ولنا في رده ايضا وجوه ثلثة **الاول** ان كون الحديث الصحيح بحسب النوع مظنون الاعتبار عند التعارض ولو الدعوى
ان سبب الظن بالاعتبار ليس الا ذهاب الاكثر الى اعتباره وذلك انما يكون مفيدا للوصف عند عدم التعارض واما عند التعارض فلا فاذا لم يكن نوع
الحديث الصحيح عند التعارض مظنون الاعتبار يكون الظن الشخصي معتبرا وسليما عن المعارض اذ المفروض عدم حصول الوصف من شخص الحديث الصحيح وعدم
كون نوعه مظنون الاعتبار عند التعارض لا متناع صغرويا بمعنى ان ذهاب الاكثر الى اعتبار الحديث الصحيح مطلقا حتى عند التعارض اول الدعوى اذ القول
بذلك مستلزم للتعبد بخبر الواحد الصحيح ولم يقل به احد من الخاصة وانت خبير بان ما ذكره من المنع والسند غير وجيه لان احدا من العلماء لم يقل بالتعبد
بخبر الصحيح تعبدا طبعا واقتضاء ولذا لم يردون الحشوية القائلين بالتعبد بالخبر الصحيح طبعا واقتضاء واما التعبد بالخبر الصحيح تعبدا لاجل المانع
فهو محل وفاق بين العلماء ولذا لو وقع التعارض بين الصحيح والظن القياسي يكون العمل بخبر الواحد لان ما منعنا باجماع الامامية وان هذا الا
التعبد **والثاني** سلمنا ان ذهاب العلماء الى اعتبار الحديث الصحيح يكون لنا مورثا للوصف بالاعتبار حتى عند التعارض لكن هذا الظن يدوى
اذ القوة العاقلة بعد ملاحظة كون الظن بالحكم الفرعي جانب الظن الشخصي وان الغائبين مشاركون مع الحاضرين في نفس تكاليفهم وان العمل
بالاخبار وغيرها انما يكون من باب المقدمة لاصل تحصيل الاحكام الواقعية واصابتها انما تكون حاكمة بامتناع حصول الوصف من ذهاب الاكثر
الى اعتبار الحديث الصحيح **الثالث** انا نقطع بانه اذا امر التعارض بين الظن النوعي والشخصي يكون حكما ما واقعيا ولو قليله بحيث لو تركنا العمل بالظنون
الشخصية لكنا قاطعين بالمخالفة فعلى هذا اما ان يعمل كل الظنون الشخصية او بعضها حتى يحصل لنا عدم القطع بالمخالفة لا سبيل الى الثاني لاستلزام الترجيح
بلا مرجح فتعين الاول وهو المطلوب **فان قلت** انك كما كنت قاطعا بوجود الاحكام الواقعية فيما بين الظنون الشخصية كذلك نقطع بوجود الاحكام
الواقعية فيما بين الظنون النوعية ولو قليلا فكما ان الاول مستلزم للمخالفة القطعية فكذلك الثاني فما وجه الترجيح والحال ان ترك العمل بكل منهما
للمخالفة القطعية قلنا ان ما ذكرت لا يكون مثبتا للمطلوب بل ان الظن بالخلاف في الظنون النوعية المعارضة مع الظن الشخصي لا يجامع مع القطع بموافقة
البعض للواقع وقد مر ثم ان تلك الادلة جارية على القول بالتخيير ايضا فتعين تقديم الظن الشخصي على النوعي نعم في المقام اشكال اخر في مقام اخر وهو

تنبيه

انه اذا تعارض الظنان النوعيان اي ما يكون نوعهما معتبرا للوصف كالخبر الصحيح والشهرة ولم يكن شيء منهما مورثا للوصف بالطبع ولا اقتضاء بل عرضه
المانع اي التعارض هل يكونان ساقطين عن درجة الاعتبار ويرجع الى الاصل والحديث الصحيح مقدم على الشهرة او العكس او يحكم بالتخيير والتحقيق انه
نظرا الى ذهاب المعظم الى ذلك حيث لا يحصل الوصف من المعارض المخالف ونظرا الى فساد ما سوى ذلك من الاحتمالات اما الاحتمال الاول اعني التساقط
والرجوع الى الاصل فوجه فساده ان المتعارضين لهما جهة توافق وهي اشتراكهما في نفي حكم الاصل وجهة تخالف وهي اثبات الحكم فظهر انه لا تعارض لهما في
نفي الاصل فما معنى الرجوع الى الاصل واما الاحتمال الثالث فوجه فساده ان هذا مستلزم لترجيح المرجوح وهو موهوم الاعتبار على الراجح اعني مظنون
الاعتبار والقوة العاقلة حاكمة بقبحه واما الاحتمال الرابع فنفسا اولا بالدليل الاجتهادي وهو حكم القوة العاقلة بقبح التسوية بين الراجح والمرجوح
كترجيح عليه ثانيا بالدليل الفقاهتي وهو انه بعد فساد تقديم الشهرة الامر دائر بين تقديم الخبر الصحيح والتخيير والقوة العاقلة حاكمة بتقديم الصحيح
لان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **فائدة** في تعارض واحد من الانواع الثلثة المعتبرة مع واحد من الظنون المحرمة كالقياس مع
وجود الظن في جانب القياس فهل المرجع الاصل والعمل بالظن القياسي متعين او العمل بخلافه متعين والحكم التخيير والتحقيق العمل بما ورد القياس من
الانواع الثلثة للاجماع القاطع وما تراه من نفي العلماء العمل بخبر الواحد تعبدا ردا على الحشوية انما هو التعبد طبعا واقتضاء لا التعبد لاجل المانع
كما نحن فيه فانهم مطبقون على التعبد ان سلمنا عدم تحقق الاجماع على تقديم الانواع نظرا الى ان حرمة العمل بالظن القياسي معلوم بالاجماع ويكفي ذلك
لان تعاضد الدليلين موجب لنفي حكم الاصل من غير شك ويبقى بعد نفي العمل بالقياس والرجوع الى الاصل احتمال واحد هو العمل بالجانب المخالف

مسائل مهمه

الانواع الثلثة **مسائل** مهمة الاولى في انه بعد اثبات حجية الظن فهل يجوز للمجتهد ان يعمل بالظن قبل الفحص مع امكانه نظرا الى ثبوت حجية الظن بالدليل
الرابع على الاطلاق اولا يجوز نظرا الى اصالة حرمة العمل بالظن خرج منه ما بعد الفحص وبقي الباقي تحت الاصل فيه اشكال والتحقيق ان يقال بعدم الجواز لان
المجتهد اما ان يكون حين حصول الظن قاطعا بامكان تحصيل العلم بعد الفحص او شاكا فيه او قاطعا بعدم الامكان اما الصورة الاولى فلا اشكال فيه في عدم الجواز لان

وكذا مع الشك للاصل وعدم جريان المقدمة الثالثة من الدليل السابق وح ولو علم بعدم التمكن من تحصيل الظن بالمسئلة ابتداء من غير فحص وجب عليه الفحص عن المعارض لاحتمال حصول الظن بعد
الفحص على الخلاف والاصل لا معارض له لعدم جريان المقدمة الثالثة بناء على الرابعة ح ولو لم يتمكن من الفحص لم يعمل بهذا الظن ايضا للاصل ايضا في مقدار الفحص المراد في مقدار الفحص الواجب
استفراغ الوسع فيه الا ان يلزم العسر والحرج فلا يجب الزائد وان جاز او يلزم تعطيل الاحكام فيحرم الزائد ويكفي حصول الظن بلزوم التعطيل اذ القطع به غالبا لا يحصل الا بعد حصوله اصل في عدم وجوب
تحصيل الظن الاقوى لا يجب على المجتهد تحصيل الظن الاقوى فالاقوى بازدياد الفحص والدليل عليه حذرا من لزوم العسر او تعطيل الاحكام او هما معا اقول مضافا الى انا ان اوجبنا اعلى درجات الظن فغير ممكن غالبا
او درجة من الدرجات المتوسطة فلا دليل عليه فهو تعيين بلا معين او تحصيل الاقوى فالاقوى اما امكن بحيث لا يلزم معه تعطيل ولا عسر فتحديد بغير مهل للفقيه فتعين الاكتفاء بمطلق الظن بعد فحص مظان الادلة
ومعارضاتها تنبيه

عليه وجوه ثلثة **الأول** ان المقدمة الثانية من المقدمات الاربعة منفية اذ كون هذا مما انسد عنه باب العلم اول الدعوى لان المفروض القطع بعد الانسداد
الثاني ان المقدمة الثالثة من المقدمات الاربع اعني لزوم الخروج عن الدين منفية اذ الملازمة انما يكون مسلمة لو ترك المكلف العمل بالظن بعد الفحص
ايضا واما قبل الفحص فالملازمة ممنوعة اذ كون عدم جواز العمل بالظن الحاصل قبل الفحص موجبا للخروج عن الدين اول الدعوى **الثالث** ان المقدمة الرابعة
من المقدمات الاربع منفية لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم لو كان الامر دائرا بين الامرين اللذين يكونان متساويين ولم يكن لاحدهما جهة رجحان
ورجحان العلم ابين من الشمس ولا يجري دليل الاشتغال وعدم الكفاية بفرح **واما الصورة الثانية** اعني ما لو شك في امكان تحصيل العلم
وعدمه فالحق فيها ايضا عدم جواز العمل بالظن قبل الفحص للوجوه المذكورة ثم واما الصورة الثالثة فالحق ايضا فيها انها كاختيها في عدم جواز العمل بالظن قبل
الفحص نظرا الى ان الصغرى وان كانت مسلمة الا ان الكبرى ممنوعة اذ كلما انسد باب العلم فيجب العمل بالظن اول الدعوى اذ المقدمة الثالثة والرابعة منفيتان
اما المقدمة الثالثة فلان الخروج عن الدين انما يلزم لو لم يجز العمل بالظن مطلقا لا قبل الفحص ولا بعده واما الرابعة فلانه لو سلم ان العمل بالظن
بعد الفحص اولى وارجح من العمل بالظن الحاصل قبل الفحص اذ الظن الحاصل قبله مرجوح بالنسبة الى الظن الحاصل بعده على انه يحتمل حصول الظن بعد الفحص
على الخلاف ثم ان ما ذكرناه كله اذا كان المجتهد متمكنا من الفحص واما اذا لم يمكنه الفحص فاما ان لا يمكن له الفحص في معظم الاحكام او في نادرها وعلى التقدير
الثاني يلزم العمل بالاحتياط وعلى التقدير الاول الامر دائر بين الاحتياط والعمل بالظن والتقليد لا سبيل الى الاول لمفاسده التي ذكرناها سابقا ولا الى
الثاني لعدم الدليل على اعتبار الظن قبل الفحص ولا بد من التقليد عملا باستصحاب الحالة السابقة اذ لا ريب في انه قبل الفحص وقبل تلك الوصف الحاصل قبل
الفحص يكون التقليد عليه واجبا وبعد حصول ذلك الوصف شك في بقاء الوجوب وعدمه والاصل البقاء **فان قلت** انا نفرض الكلام فيما كان
الفحص ممكنا له قبل ثم طرء عدم الامكان ولا شك في حرمة التقليد حين الامكان فيستصحب بعد طرو عدم الامكان حرمة التقليد فيتعين العمل بالظن قلنا
ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب اخر وهو انه لا شبهة في عدم جواز العمل بالظن الحاصل قبل الفحص حين امكان الفحص وبعد عدم امكان الفحص
فنشك في بقاء الجواز فاذا تعارض الاستصحابان يبقى استصحاب التقليد سليما عن المعارض فيلزم اجراء استصحاب التقليد مطلقا نظرا اذ ذلك انما
يتم في المسائل التي سبق منه التقليد فيها اما مع عدم السبق فلا مستصحب **الثانية** من المسائل في انه بعد ما اثبتنا لزوم الفحص على المجتهد فهل يكون الفحص
عليه لازما حتى يحصل له القطع بعدم امكان حصول العلم او الظن كاف فيه اشكال ومقتضى التحقيق التفصيل بان الفحص في المسئلة الخاصة وسائر المسائل
اما ان يكون موجبا للعسر والحرج وملزوما لتعطيل الاحكام او لا يكون كذلك اي لا يلزم شيء من الامرين فعلى الثاني يلزم عليه الفحص حتى يحصل العلم
او العلم بعدم الامكان وعلى الاول لا يكون الفحص لازما ان كان موجبا للعسر والحرج فقط وان كان جائزا واما لو كان موجبا لكلا الحذرين او الاخير فقط
فلا شبهة في حرمة الفحص قطعا **الثالثة** من المسائل في انه اذا كان المنافي لزوم الفحص عدم العسر وتعطيل الاحكام فهل يلزم على المجتهد تحصيل
القطع بلزوم العسر والتعطيل حتى لا يلزم له الفحص على فرض ويحرم عليه على اخر ام الظن كاف فيه اشكال والتحقيق هو الاخير لان القطع بلزوم العسر
والتعطيل لا يحصل غالبا الا بعد تحققهما فظهر من التفصيل المذكور في المسئلة الثانية ان المجتهد لو كان قاطعا بامكان العلم بعد الفحص الملزوم لاحد
الامرين لا يكون الفحص له لازما على فرض ويكون حراما على اخر فافهم **الرابعة** من المسائل في انه هل اللازم على المجتهد تحصيل الظن الاقوى
او لا والتحقيق الاخير لعموم الدليل الدال على حجية الظن نعم لو فرض ظن ضعيف على مرتبة من الشك ادون مراتب الظن بحيث يكون بناء العقلاء على
عدم الاعتناء به لا يجوز العمل به لعدم الدليل على اعتباره والحاصل انه لا شبهة في عدم جواز العمل بالظن الضعيف المذكور وجزما وفي عدم لزوم تحصيل
الظن الاقوى قطعا اما الاول فلا نتفاء المقدمة الثالثة اعني الخروج عن الدين لو لم نعمل بهذا الظن الضعيف ولانتفاء المقدمة الرابعة ايضا لظهور
مرجوحية هذا الظن بالنسبة الى اقوى منه بمرتبة بمعنى انه مرجوحية الظن الذي ليس بناء العقلاء على اعتباره بالنسبة الى الظن الذي بناء العقلاء
على اعتباره فلا يلزم في توجيه الثاني ترجيح بلا مرجح فلا يدفع مع عدم امكان تحصيل الظن الاقوى من التوقف في مقام الاجتهاد والاحتياط في مقام
العمل ان لم يمكن لموارد كثيرة والا فعليه التقليد استصحابا للحالة السابقة فتدبر جيدا واما الثاني فلانه لو كان تحصيل الاقوى لازما وهو الفحص
معتبر لزم اما العسر وتعطيل الاحكام او كلاهما والاول منفي لزومه عنده والاخر حرمة الفحص عندهما مقطوع ثم اعلم ان عدم اعتبار الظن الضعيف
المذكور لا يفرق فيه بين الظن الوصفي كاحد الانواع الثلثة والتعبدي كالكتاب والمتواتر اللفظي اذ الدليل على اعتبارهما وهو الاجماع لا يفيد
اكثر من ذلك الخامسة لو تعارض احد الانواع الثلثة مع احد افراد الظنون التعبدية كالكتاب والمتواتر اللفظي والواحد المحفوف بقرينة القطع
بالصدق فلا يخ اما ان يكون الوصف مع الخبر الصحيح مثلا او مع المتواتر اللفظي او لا مع شيء منهما وعلى الثاني لا شبهة في تقديم المتواتر اللفظي
ونحوه اذ الظني لا يعارض القطع مع عدم مرجح له وعلى الاول تقديم الخبر الصحيح لانه لو لم يكن كذلك لزم عدم العمل بالظن غالبا لان العمومات الكتابية
كلها معارضة مع الظنون المنكثرة الحاصلة من الاخبار فلو لم نقل بتقديم الظن الشخصي لزم ما ذكرنا من عدم العمل بالظن ومنه يلزم الخروج عن الدين
واما على الثالث ففيه الاشكال فيحتمل طرحهما والرجوع الى الاصل ويحتمل طرح الخبر الصحيح فقط ويحتمل طرح المتواتر فقط ويحتمل التخيير لا سبيل

في انه هل يجب على المجتهد تحصيل الظن الاقوى او لا

در رهنا ... عن الاشكال ان الاصل بقاء عدم جواز ...

اصل في تعارض الظنون النوعية والشخصية اذا تعارض ظنان احدهما اقوى اعتبارا والاخر كالصحيح مع الشهرة وكان الظن الشخصي في جانب الاقوى اعتبارا عمل به لرجحانه اعتبارا ووصفا اولى وفي جانب الاضعف اعتبارا عمل به على الاصح لوجود العلم الاجمالي بين الظنون الشخصية بمطابقة جملة منها للواقع فترجح مع امكان منع كون الصحيح في مثل صورة الفرض مظنون الاعتبار اذ لا يورث عمل الاكثر الظن بالاعتبار ولو حصل ظن فهو تبدل يرتفع بملاحظة ان الظن الشخصي بالحكم الفرعي الواقعي انما هو مع الشهرة بالفرض وان الغائب يشارك المشاهد وان العمل بالادلة لاصابة الواقع وان فقد الظن الشخصي من الجانبين طرحنا الثالث باتفاق الدليلين ورجحنا العمل بالصحيح لسلامة قوة اعتباره عن المعارض مع ان ما يحصل من الحكم بالتخيير حاصل من تقديم الصحيح ايضا واذا تعارض ظن لا يعتبر قطعا كالقياس مع الظن المعتبر كالصحيح والحسن والشهرة وكان الظن الشخصي في جانب القياس مثلا عملنا بالظن المعتبر للاجماع وما تراه من يفهم العمل بالتعبد ردا على الحشوية فانما هو التعبد طبعا لا التعبد لاجل المانع

الى الاول لنفي الدليلين الاصل وانهما متعاضدان في ذلك ولا الى الاخير لقبح التسوية بين الراجح والمرجوح ولا الى الثالث لقبح ترجيح المرجوح فتعين الثاني وهو المطلوب اعني ترجيح المتواتر اللفظي ولقد تم الكلام في التقرير الاول من التقريرات الموعودة في الدليل الاول اعني الدليل الرابع واما التقرير الثاني فهو ايضا يشتمل على المقدمات الاربع الاولى ثبوت التكليف وبقائها والثانية انسداد باب العلم وقد مر تفصيلها في التقرير الاول الثالثة في ان المكلف مكلف بتحصيل الاعتقاد بالواقع نظرا الى ان لا انتفاء الاذم ولا لزم هدم الشريعة في العبادات واختلال النظام في المعاملات فح اما ان يبقى بمقتضى الاصل فوافق تاما من ذلك للزوم ما ذكر لقضاء الانسدا بالمعلوم من المفاسد فاما ان يبقى بالاحتياط فوافضيعنا من اختلال نظام العالم واما ان يتخير فيما بين الاقوال لعد المفاسد المذكورة فاما ان يبقى بمقتضى الاعتقاد او لا والاخير بديهي الفساد وعلى الاول فهو اما علما او ظنا لا سبيل الى الاول لانا المفروض الانسداد فتعين الثاني اي العمل بالظن في الجملة وهو المطلوب وبضميمة المقدمة الرابعة يثبت التعميم التقرير الثالث ما ذكره صاحب المعالم من انه لا ريب في ان التكليف ثابت وباق وان باب العلم التفصيلي بلا واسطة في معظم الاحكام منسد فبناء على هاتين المقدمتين اما ان يعمل المكلف بالظن او بغيره لا سبيل الى الثاني للزوم المفاسد التي ذكرناها فتعين الاول وما ذكره انما يكون صحيحا بمقتضى مذهبنا من انسداد باب العلم التفصيلي بالواسطة ايضا في معظم الاحكام فبناء على هذا لو لم يجز العمل بالظن للزم الخروج عن الدين اما بناء على مذهب صاحب المعالم لا يكون صحيحا اذ الاخبار الصحيحة والاجماعات المنقولة والضعاف المنجبرة بالشهرة يكون عنده من الظنون المخصوصة فبمجرد انسداد باب العلم بلا واسطة لا يلزم العمل بمطلق الظن الا ان يوجه بانه نقول بانا لو اقتصرنا بالظنون المخصوصة لما يكفينا للزوم الخروج عن الدين وفيه ان هذا وان كان مسلما الا انه توجيه بما لا يرضى صاحبه لو كان بناء على هذا فلم يتعدى من الظنون المخصوصة الى الغير فتدبر واما الدليل الثاني من الادلة الخمسة على حجية الظن في مسائل الفروع فهو انه لا شبهة في ان المجتهد بعد الفحص يحصل الظن بوجوب شيء او حرمته فيحصل له الظن باستحقاق العقاب في ترك الاول وفعل الثاني لان الواجب يكون عبارة عما يستحق تاركه العقاب والحرام عبارة عما يستحق فاعله العقاب فاذن يكون الظن بالوجوب عين الظن بالاستحقاق للعقاب على الترك والظن بالحرمة عين الظن باستحقاق العقاب على الفعل فيترتب صغرى وكبرى ويقال ان ما ظنه المجتهد بعد بذل الجهد من الوجوب والتحريم مما يكون مخالفته مظنون الضرر وكلما كان كذلك فدفعه لازم عقلا وكذا شرعا ثم ان هذا القياس الذي رتبناه انما هو على مذاق القوم وتقريرهم لكن الاحسن ترتيب القياس بصغرى وكبرى هو اعم من ذلك بان يقال ان ما ظنه المجتهد من الوجوب والتحريم او سائر الاحكام التكليفية والوضعية مما يكون مخالفته مظنون الضرر بملاحظة مقدمة خارجية وهي لزوم اتباع حكم الله تعالى فما يقطع بكونه حكم الله يكون لزوم اتباعه مقطوعا وما يظن بكونه حكم الله يكون لزوم اتباعه مظنونا ويكون مخالفته مظنون الضرر فيجعل هذا صغرى ويضم اليه كبرى وهو انه كلما كان فيه مظنة الضرر فدفعه لازم والشكل بديهي الانتاج هذا هو الدليل الثاني ولكن في كل من الصغرى والكبرى كلام اما في الصغرى فمن وجهين **الاول** انه لو كان مخالفة ما ظنه المجتهد مظنون الضرر للزم كون اتباع ظنونه ايضا مظنون الضرر اذ لا ريب ان المجتهد بعد ملاحظة ادلة حرمة العمل بالظن يحصل له الظن بالحرمة بمعنى انه يحصل الظن باستحقاق العقاب عند العمل بالظن فيترتب صغرى وكبرى على نحو ما مر فنقول لا شك ان في مخالفة ما ظنه المجتهد من الوجوب والتحريم او غير ذلك مظنة الضرر وكلما كان كذلك فدفعه لازم والملخص من هذا الكلام انا لو بنينا على العمل بالظن من باب دفع الضرر لزم عدم العمل به لاجل ما ذكرنا وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل **الثاني** ان القول بان ما ظنه المجتهد مما يكون مخالفته مظنون الضرر اما ان يراد بذلك ان مخالفة ما ظنه المجتهد بكونه حكم الله الواقعي مظنة للضرر فممنوع اذ الظن القياسي ايضا مما ظن المجتهد فيه بالحكم الواقعي وفي مخالفة الظن مظنة الضرر فما هو جواب الخصم فهو جوابنا **فان قلت** ان مدرك لزوم دفع الضرر المظنون من اجل الظن القياسي انما يكون من جهة نهي المولى لا لحكمنا بلزوم دفعه ايضا قلنا ايضا بعد لزوم دفع الضرر المظنون من اي سبب حصل لاجل نهي المولى الا ان في القياس النهي قطعي وههنا ظني ولا يحصل الفرق من تلك الجهة واما ان يراد بذلك ان مخالفة ما ظنه المجتهد بكونه حكما ظاهريا مما يكون فيه مظنة الضرر فنقول ان هذا الظن بالحكم الظاهري من اين حصل **فان قلت** ان الظن بذلك حصل من الادلة الظنية قلنا الظن الحاصل من الادلة الظنية واما الظن بالحكم الظاهري فقد حصل له من ملاحظة مقدمة خارجية وهي انه كلما كان حكم الله الواقعي فهو حكم الله الظاهري قلنا بعين ما ذكرت في القياس فما هو جوابك فهو جوابنا فتدبر **فان قلت** فيه بما قلت سابقا من تعلق نهي المولى اجبنا ايضا بما قلنا سابقا **فان قلت** انا لا نعمل بالظن من حيث انه ظن حتى يقال ان الشارع نهى عنه بل نحن نعمل بالاحتياط فيما حصل لنا الظن بالوجوب والتحريم ونعمل باصالة البراءة فيما حصل لنا الظن بعدم الوجوب والتحريم قلنا بالنقض بالقياس فان الشارع المقدس قد نهى عن العمل بالقياس فكيف لا نعمل بالاحتياط فيما حصل لك الظن بالوجوب والتحريم وباصالة البراءة فيما حصل لك الظن من القياس بالعدم **فان قلت** فيه بما قلت سابقا فنحن كذلك واما في الكبرى فلان قولك كلما يكون فيه مظنة الضرر يكون دفعه لازما اول الدعوى بل القدر المسلم منه انما هو في الامور المعاشية واما العادية فمن اين لكن التحقيق ان الصغرى مع كونه مسلمة لا يكون الكبرى قابلة للمنع اذ دفع الضرر المظنون في الامور المعاشية اذا كان لازما وفي المعادية بطريق اولى ويمكن منع الصغرى ايضا لوجه

تنبيه في تحقيق تقرير الثالث من دليل العقل

في بيان دليل الثاني من الادلة الخمسة

في بيان المناقشة في ذلك في الكبرى الثاني

ولو سلمنا عدم الاجماع لقلنا ان حرمة العمل بالظن القياسي مطلقا اجماعية والثالث منفي بمعاضدة الظنين فيتعين العمل بالظن المعتبر اقول وفي كون الظن الذي لا يعتبر للاصل في حكم الظن الذي يقطع بعدم اعتباره
كالقياس وجهان واذا تعارض الظن المطلق كالخبر الواحد والشهرة مع الظن الخاص كالكتاب والخبر المقطوع السند فان كان الظن الشخصي في جانب الظن الخاص قدم بلا ريب وان لوحظ في جانب الظن الخاص قدم بلا ريب او لا في شيء من الجانبين فكذلك و
الثالث منفي باتفاق الدليلين او في جانب الظن المطلق قدم اذ لو لم يكن كذلك لزم عدم العمل بالظن المطلق غالبا لمعارضته مع العمومات الكتابية غالبا فيلزم من طرحه الخروج عن الدين فتامل تبيح

ثالث وهو ان الانضياق صيرورة المجتهد ظانا بالضرر عند المخالفة لكن الضرر الذي يكون الظن به بدويا فملاحظة مقدمة خارجية وهي انه تعالى
اجل شانا من ان يكلف من غير بيان انتفى ذلك الظن بالضرر ولم يبق للخصم صغرى حتى ينضم اليها كبرى القبح ولما انجر الكلام الى هذا المقام فلا باس ببسط
في المقال وهو ان يقال ان الضرر اما ان يكون بلا معارض او مع المعارض وعلى الاخير المعارض اما النفع او الضرر وعلى الاول اما ان يكون الضرر دنيويا
او اخرويا والذي يكون مع المعارض ويكون معارضه النفع اما ان يكون الضرر والنفع دنيويين ام اخرويين او الضرر دنيويا والنفع اخرويا او العكس
مختلفين والذي مع المعارض ويكون معارضه اما ان يكونا دنيويين واخرويين ام مختلفين فهذه اقسام تسعة فالاول منها وهو كون الضرر
دنيويا سليما عن المعارض لا يخلو اما ان يكون الضرر مقطوعا ام مظنونا او مشكوكا او موهوما وفي الثلثة الاول يكون دفعه لازما لبناء العقلاء
الناشي عن حكم القوة العاقلة بذلك واما في الاخير فلا يخلو اما ان يكون الوهم مسببا عن سبب خارجي كما لو اخبر شخص او صبي بكون احد الانائين
سما او مسموما فدفعه ايضا لازم وان كان المخاطب ظانا بالعدم لبناء العقلاء ايضا واما ان يكون الوهم ناشيا عن مجرد الاحتمال العقلي ودفعه ايضا
لازم عند العقل لو خلي وطبعه لكن بملاحظة لزوم الاختلال بعد دفعه سفهيا لا لاجل ان دفعه قبيح بل لاجل ان عدم التعرض لدفعه يكون ارتكابا
لاقل المحذورين **والثاني** منها وهو ما يكون الضرر سليما عن المعارض مع كونه اخرويا فهذا ايضا لا يخلو عن الاقسام الاربعة فدفعه ايضا يكون
لازما بمثل ما مر من التفصيل بل بطريق اولى والاولوية بديهية **والثالث** منها وهو ما يكون للضرر معارض مثله مع كونهما دنيويين وفيه
مقامان **الاول** في جواز ذلك لاجتماع وعدمه ولا شك لاحد في جوازه ووقوعه ايضا كما لو دار الامر بين صيرورة الشخص مقتولا او مشارا بالسم **المقام**
الثاني في ان هذا القسم من الضرر ينقسم بالنسبة الى الاعتقاد والاحتمال مع قوة الضرر وضعفه على اقسام خمسة **الاول** ان يكونا متساويين
في الاعتقاد والاحتمال ومتفاوتين في الضرر قوة وضعفا **والثاني** ان يكونا متساويين في الضرر متفاوتين في الاعتقاد بان يكون احدهما
مقطوعا والاخر مظنونا او موهوما او مشكوكا الى غير ذلك **والثالث** ان يكونا متساويين في الاعتقاد والضرر معا **الرابع** ان يكونا متفاوتين
في كليهما مع تعين اقوى الضرر واقوى الاعتقاد في واحد منهما **والخامس** يكونا متفاوتين في كليهما مع كون اقوى الضرر معارضا لاقوى الاعتقاد ففي
الاول القوة العاقلة حاكمة بلزوم التحرز عما هو اقوى ضررا وان تساوى الضرران في الاعتقاد وعليه بناء العقلاء الا ترى انه لو دار الامر بين
ان يقطع الشخص طريقا يكون صيرورته في ذلك الطريق مقتولا محل القطع لذلك الشخص وبين ان يقطع طريقا يكون صيرورته في ذلك الطريق مقطوع
الاذنين محل القطع لاختار ما هو اضعف ضررا وكذا في المثال لو كان القتل وقطع الاذنين مظنونا كلاهما او مشكوكا او موهوما والحاصل
بناؤهم مع تساوي الاعتقاد واختلاف الضرر التجنب عن اقوى الضرر بحيث لو ارتكبه لصار محلا للسفاهة لعقلاء وفي الثاني القوة العاقلة حاكمة بلزوم التحرز
عما هو اقوى اعتقادا وان تساويا في الضرر وعليه ايضا بناء العقلاء الا ترى انه لو دار الامر بين قطع طريق يقتل فيه قطعا واخر تقتل فيه ظنا او بين
قطع طريق يقتل ظنا واخر يقتل فيه شكا او بين قطع طريق يقتل فيه وهما لاختار ما هو اضعف اعتقادا بحيث لو فعلوا خلافه لذمهم العقلاء وفي
الثالث القوة العاقلة حاكمة بلزوم التحرز عما هو اقوى ضررا واعتقادا بل بطريق اولى كما لو دار الامر بين قطع طريق يكون القتل فيه مقطوعا والاخر
يكون قطع اليد فيه مظنونا بالنسبة الى الصورتين الاوليين اللتين احديهما اقوى ضررا فقط والاخرى اقوى اعتقادا وعليه فقط بناء العقلاء ايضا وفي
الخامس اي ما يكون فيه اقوى الاعتقاد معارضا لاقوى الضرر اشكال والحق ان بناء العقلاء فيه بالنسبة الى المواضع مختلف فقد يكون بناؤهم في موضع
على التحرز عما هو اقوى اعتقادا كما لو دار الامر بين قطع طريق يضرب عليه فيه مائة ضربة قطعا واخر يضرب عليه فيه مائة وخمسين او عشرين ضربة
ظنا فان بناءهم فيه على التحرز عما هو اقوى اعتقادا معللين بانه يحتمل في اختيار الاضعف اعتقادا عدم اصابة الضرر وان كان موهوما فيكون
ما هو الموهوم مطابقا للواقع فيعلم والامر يا زيادة خمسين وعشرين سهلة وقد يكون بناؤهم على التحرز عما هو اقوى ضررا وان كان اضعف اعتقادا
كما لو دار الامر بين قطع طريق يقطع فيه يده قطعا واخر يقتل فيه ظنا مثلا بالقطع فان بناءهم على التحرز عما هو اقوى ضررا معللين بان الظن
غالبا يكون صوابا فيحتمل كون قطع هذا الطريق موجبا للقتل فيجتنبون بخلاف هذا الطريق فان غاية ما في الباب فيه قطع اليد وهو سهل بالنسبة الى القتل
وقد يكون بناؤهم على التخيير كما لو دار الامر بين قطع طريق يكون قطع اليد فيه مظنونا بالظن القوي المتاخم للعلم واخر يكون قطع الرجل الواحد
الاذن الواحد فيه مقطوعا فان بناءهم على التخيير والرابع منها وهو ما يكون فيه للضرر معارض مثله مع كونهما اخرويين وفي جواز هذا التعارض
وعدمه اشكال لكن الحق عدم الجواز لان الجمع امر بين وتعيين احد الجهتين تعليليا وتعيين الاخرى لا يكون الامتثال ممكنا في هذا التكليف حتى ان الاشاعرة
الذين صححوا التكليف بما لا يطاق لا يقولون بصحة هذا التكليف نظرا الى كون نفس التكليف قبيحا فلو وقع التعارض بينهما كما فيما نحن فيه فان في العمل
بالظن بملاحظة الادلة الدالة على حرمة العمل به مظنة للضرر وفي ترك العمل به ايضا بملاحظة لزوم دفع الضرر المظنون مظنة الضرر فانما يكون
التعارض فيه بدويا وبعد التعمق اما ان يصير كل منهما مشكوكا او يكون احدهما مقطوعا والاخر موهوما بحيث لا يجري فيه احتمال الضرر ولو كان موهوما
والخامس منها وهو ما لو تعارض الضرران اللذان احدهما دنيوي والاخر اخروي ولا يبعد فيه من بسط فعلم والا ان ثمرة هذه الصور وهذا النزاع في الفقه

كثيرة

فيما اقسام المقصود في الضرر

بالتحرز وفي الرابع القوة العاقلة حاكمة

في بيان تحقيق الحق في اقسام الضرر

اقول واذا كان الظنان المتعارضان من صنف واحد فحكمه موكول الى باب التعادل والتراجيح والمحصل ان الظن الحاصل اما خاص او مطلق ثم اما لا معارض له او له معارض معتبر من صنفه او من غير صنفه مساو له او اقوى منه او من جهة او اضعف او غير معتبر قطعا او اصلا ثم الظن الشخصي اما مفقود من الجانبين او في احد الطرفين ولاحكامها نظر تأمل تأمل تتبع

كثيرة منها ما لو اكل الشخص الطعام فسد حلقومه بلقمة بحيث لو لم تشرب ما يعا من الماء ونحوه لهلك فالمفروض عدم وجود المايع الا الخمر ومنها لو قطع بالهلاك ان صام في رمضان ومنها ما لو كان برؤه من المرض موقوفا على شرب الخمر ومنها ما لو اضطر الى الجماع ولم يمكنه الاباحة بحيث لو لم يفعل لهلك ونظيرها من بعض الميل الى عدم صحة التكليف بارتكاب الضرر الدنيوية فحكم بلزوم شرب الخمر في الاول والثالث وبلزوم الافطار في الثاني والوطي في الرابع فنقول هذه المسئلة مع كونها كثيرة الجدوى قد زلت اقدام الفحول في تحقيقه ولكن تحقيقه موقوف على بيان ان الموجب بضرر المكلف فعلا او تركا هل يكون قبيحا بالذات بحيث لا يمكن صرف قبحه فيمنع للمصلحة ولو بالوجوه والاعتبارات اولا يكون كذلك بل يمكن كونه معرضا للمصلحة فيصح التكليف به اعني بذلك الشيء المضر بان يحكم عليه بارتكاب ذلك الشيء المضر وان صار هلاكا بسببه والحق هو الثاني نظرا الى وقوع التكليف كثيرا بما يضر العبد في الشرايع السابقة كقضية جرجيس المقتول كم مرة ثم بعثه بعد ما رو وكذا في شريعتنا كما في قضية نور العينين مولانا ومولى الكونين ابي عبد الله الحسين وكذا لزوم الجهاد والكان المجاهدون قاطعين بصيرورتهم مقتولين فمن وقوعه في الشريعة نقطع بجواز هذا التكليف اذ الوقوع في الشريعة اخص من الجواز فذهب على جل العلماء انهم كيف يحكمون بلزوم الافطار في حق القاطع بالهلاكة لو صام في رمضان معللين بان حفظ النفس واجب عقلا وكذا شرعا مع ان حكمهم في تلك الصورة بلزوم الافطار وتحريم الصوم لا يخلو اما مع حكمهم بكون ضرر العبد قبيحا بالذات ولا يمكن تعلق الامر بالمضر به او لا يكون ضرر العبد عندهم قبيحا بالذات فيمكن تعلق التكليف به وان قالوا بالاول فكيف يحكمون بلزوم الجهاد مع القطع بالمقتولية وكيف يحكمون بحرمة وطي الاجنبية وذوات المحرم مع القطع بالهلاكة وان قالوا بالثاني فكيف يحكمون بلزوم الافطار وتحريم الصوم بحكم القوة العاقلة فتدبر وتوضيح المقام بوجه الاحسن يقتضي بسطا في الكلام فنقول لا بد من تقديم مقدمات عند التحقيق **الاول** في ان المضر بالعبد هل يكون قبيحا بالذات او يكون قبيحا اذا كان من غير وجه كالظلم اليتيم والحق الثاني والا لما وقع في الشريعة وقد وقع كثيرا بما مر وغيره من الامثلة الثلاثة فان بعد ما اثبتنا ان المضر بالعبد لا يكون قبيحا بالذات عند العقل بمعنى ان العقل لا يابى من تعلق التكليف به فلو تعارض الضرران اللذان احدهما دنيوي والاخر اخروي فهل الحكم ماذا والحق ان يقال ان الضرر الاخروي اذا كان مقطوعا فلا ريب في تقديم التحرز عنه على الضرر الدنيوي سواء كان ضرر الدنيوي مقطوعا او مظنونا او مشكوكا او موهوما اما في صورة قطعية الضررين فلاجل ان الضرر الاخروي اقوى بحيث يكون الضرر الدنيوي بالنسبة اليه كادخال ابرة في اصبع بالنسبة الى القتل وقد استقر بناء القوة العاقلة والعقلاء كما كان بلزوم التحرز عما هو اقوى ضررا بعد تساويهما في الاعتقاد واما في صورة كان الضرر الاخروي مقطوعا والدنيوي كان يكون مظنونا ام مشكوكا ام موهوما فظهر حالها من الصورة الاولى بطريق اولى والحاصل انه اذا كان الاخروي مقطوعا فلا شبهة في التحرز عنه لزوما سواء كان الدنيوي مقطوعا ام لا بل نحن نحكم بهذا وان كان الاخروي مظنونا سواء كان الدنيوي مقطوعا ام لا الا ترى انه لو دار الامر بين ان يقتل شخص في قطع طريق ظنا وفي اخر يقطع اصبعه قطعا لاحترز عن الاول وان كان اضعف اعتقادا وانما الاشكال فيما لو كان الاخروي مشكوكا او موهوما سواء كان الدنيوي مقطوعا ام مظنونا والحق لزوم التحرز عن الدنيوي وان كان مقتضى القاعدة التحرز عن الضرر الاخروي وان كان موهوما لكن بملاحظة المقدمة الخارجية من استلزام التحرز عن مشكوك الضرر الاخروي او موهومه الاحتياط بل هو عينه وان الاحتياط موجب لاختلال نظام العالم المنافي لغرض الحكيم على الاطلاق لزم الاجتناب عن الضرر الدنيوي نظرا الى اصالة البراءة عن الضرر الاخروي فيصير الضرر الدنيوي سليما عن المعارض فيجري فيه الاحكام المارة للضرر الدنيوي الذي لا معارض له مضافا الى الاجماع القاطع على ان الدنيوي اذا كان مقطوعا وكان معارضا للاخروي المشكوك او الموهوم لزم التحرز عن الدنيوي الثالث في ان الصغريات التي وقعت في الاحكام الفرعية من الواجبات والمحرمات الالهية فيستريبه ما عدا الفروج هل هي من القسم الاول الذي يقع التعارض بين الضرر القطعي الدنيوي القطعي الاخروي والظني منه حتى يجب التحرز عن الضرر الاخروي ولكان موجبا للتهلكة او هي من القسم الثاني الذي يكون التعارض فيه بين الضرر القطعي الدنيوي والضرر المشكوك او الموهوم الاخروي حتى يحرم التحرز عن الاخروي ويجب عن الدنيوي فيه اشكال والحق الاخير اذ لا شبهة في ان الادلة الدالة على ثبوت التكليف كوجوب الصوم وحرمة شرب الخمر وغيرها للنا اما لفظية واما لبية اما الاخير فغير منصرف الى ما نحن فيه قطعا واما الادلة اللفظية فالحق انه بملاحظة نفس تلك الادلة الظنية لا يمكن منع الانصراف لكن يمكن صرف تلك الادلة بوجوه اربعة **الاول** انه لا ريب في انه بعد ملاحظة مضرة العبد وخفاء المصلحة المصححة للتكليف يستبعد غاية الاستبعاد كون المكلف مكلفا بارتكاب واجبات او اجتناب محرمات مانضره نحن لا ندعي القطع بعدم التكليف بعد ملاحظة ذلك بل نحن ندعي الاستبعاد الذي يكون موجبا لعدم حصول الوصف بثبوت التكليف من تلك الادلة الظنية بل اما ان يصير التكليف فح مظنون العدم او مشكوكا فاذن نرتب صغرى وكبرى ونقول هكذا هذا مما يكون التكليف فيه مشكوكا او موهوما وكلما كان كذلك فالاصل البراءة عنه فهذا الاصل البراءة منه فاذا لم يكن في البين تكليف نقول هذا مضر بحال العبد ويكون ارتكابه ارتكابا من غير وجه فيكون قبيحا وكلما كان كذلك فهو حرام فهذا حرام اما الصغرى فواضحة لان ما يضر بالعبد يكون ارتكابه عند العقل قبيحا وانما يصير حسنا وذات مصلحة لو وقع متعلقا لامر المولى ولم يقع لانه المفروض واما الكبرى فلوجود الاول العقل القاطع فانه حاكم بان كلما يكون مضرا بحال العبد يكون ارتكابه قبيحا وحراما الثاني الاجماع القاطع على حرمة ارتكاب ما يضر العبد من غير وجه الثالث

كالظلم

في بيان الضرر بالعباد هل يقبح بالذات ام [illegible]

في بيان صرف وجوه الادلة الظنية عن ظواهرها

اصل في دفع الضرر قال الله سبحانه ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اعلم ان دفع الضرر لازم وان كان موهوما لبناء العقلاء على الاحتراز من الاناء المشتبهين اذا اخبر كون وبظن كذبه بوقوع السم في احدهما واما عدم احترازهم عن القعود في البنيان المحتمل للخراب ونحوه فلعدم امكانه لهم ولزوم وقوعهم في محذور اشد منه واحتمال اختصاص اللزوم بامور المعاش مما يكون تأثيره ثانيا الا في مثل الاحكام مط او الاحكام الشرعية بل عموم بنائهم بل اشديته الاخروي مضافا الى القوة العاقلة ولاخبار الاحتياط ثم الضرر المحتمل اما خال عن المعارض او معارض باحتمال ضرر لاخر مساو معه نية واعتقادا او نية لا اعتقادا او عكسه او اقوى منه نية واعتقادا او احدهما اقوى نية والاخر اعتقادا ثم اما كلاهما دنيويان او اخرويان او مختلفان فصارت الصور ست عشرة اما ما خلا عن المعارض فيدفع واما ما كان مع المعارض المساوي من الجهتين فالتخيير او الاقوى من الجهتين او من احديهما فتقديم الاقوى او الاقوى من جهة الاضعف من اخرى فموارده عند العقلاء مختلفة هذا كله مع كونهما دنيويين او اخرويين مباح

في بيان دفع الضرر وتفسير قوله تعالى ولا تلقوا

قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فنقول ان التحرز من الضرر الاخروي المشكوك والموهوم القاء النفس الى التهلكة بتيد وكلما كان كذلك فهو حرام فهذا حرام **فان قلت** ان تلك الاية الشريفة معارضة مع الادلة الدالة على ثبوت التكليف باطلاقها حتى عند الافضاء الى التهلكة وتلك الاية انما تدل على حرمة الالقاء الى التهلكة حتى عند ثبوت التكليف فما وجه الترجيح بعد كون النسبة عموما من وجه قلنا قد اشتبه عليك الامر فان المفروض ان الصغرى محل الشك نعم لو كان التكليف ثابتا ولوظنا لكان ما ذكرت واردا وليس فليس **فان قلت** انه كما يدل الاية على حرمة ارتكاب الضرر الدنيوي لكونه داخلا في الصغرى كذلك تدل على حرمة عدم التحرز عن الضرر الاخروي وايض فكما نقول في الضرر الدنيوي هذا مما يكون مرتكبه ملقيا نفسه الى التهلكة وكلما كان كذلك فهو حرام كذلك نقول في الضرر الاخروي هذا مما يكون تاركه ملقيا الى التهلكة بتيد وكلما كان كذلك فهو حرام فهذا حرام فما وجه الترجيح **قلنا اولا** ان المتبادر من التهلكة انما يكون هي التهلكة الدنيوية فدبق فيه نظر لانا بعد ان سلمنا ان المتبادر من التهلكة الدنيوية لا الاعم ثبت منه المط بوجه اخر وهو انه بعدما اثبتنا ان الالقاء الى التهلكة الدنيوي حرام فالاخروي بطريق اولى وفيه تامل **وثانيا** ان دلالة هذا الدليل على مطلب الخصم موقوفة على دلالة الادلة القطعية على اثبات الصغرى والمفروض خلافه فان المفروض ان الصغرى محل الشك **فان قلت** ان ما ذكرت من رجوع المسئلة الى الشك في التكليف انما يكون مسلما اذا كان في الواجبات الاصلية واما التوصلية فلا لو قوع الشك فيها في المكلف به الا ترى ان الجنب حين حضور الوقت وحصول القطع بالتهلكة لو اغتسل لشدة البرد او لغيره اما ان يكون تكليفه وجوب الغسل وحرمة التيمم او العكس لا الوجوب الصرف او الحرام الصرف حتى ترجع المسئلة الى الشك في التكليف بل الشك في المكلف به والقوة العاقلة حاكمة بلزوم اتيان كليهما لتحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال بل رجوع المسئلة في الواجبات الاصلية الى الشك في التكليف ايض مم لان صوم رمضان للقاطع بالتهلكة او الظان بها اما حرام او واجب فان يكون الشك في المكلف به ايض لا في التكليف حتى يرجع الى اصالة البراءة فما وجه ترجيح الوجوب على الحرمة مع تساوي الاحتمالين **قلنا** الحق ان الشك انما هو في المكلف به لكن الامر دائر بين ان يرتكب المكلف ما هو مشكوك الضرر في العقبى وما هو مقطوع الضرر في الدنيا ومشكوك الضرر في العقبى ولا ريب ان القوة العاقلة حاكمة بان التحرز عن الاخير وارتكاب الاول اولى وعليه بناء العقلاء الا ترى انه لو دار الامر بين قطع طريق يحتمل ضرره فيه مقتولا واخر يحتمل ايض ضرره فيه مقتولا مع كونه قاطعا بقطع يده في الاخير لاختار الاول بحيث لو اختار الشخص الاخير لعد سفيها وفيما نحن فيه الامر من هذا البناء فيحتمل وجوب الصوم وحرمته مع القطع بالهلاكة في الصوم فبعد تعارض احتمال الوجوب والحرمة يبقى القطع بالضرر الدنيوي سليما عن المعارض الثاني من الوجوه الدالة على صرف الادلة الظنية عن ظواهرها انها معارضة بالايات الكثيرة الدالة على نفي العسر والحرج كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه ففي صورة الاجماع يحصل التعارض ويقطع التساقط فيصير الشك في التكليف فيترتب لقياس السابق من ان هذا مما يكون الشك فيه شكا في التكليف وكلما كان كذلك فالاصل البراءة عنه ويحصل من نتيجة هذا القياس صغرى قياس اخر وهي ان هذا مما يكون مضرا على العبد من غير وجه فيضم اليه الكبرى القطعية التي اثبتناها بالكتاب والاجماع والعقل فيتم المط الثالث انها معارضة بالاخبار النافية للعسر والحرج منها بعثت على الملة السمحة السهلة والتعارض ايض عموم من وجه فيحصل في صورة الاجتماع التعارض والتساقط والشك في التكليف فيرتبط القياس بمثل ما مر الرابع انها معارضة مع قوله تعم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والتعارض ايض عموم من وجه فيتمسك بمثل ما مر وبالجملة ظهر من تضاعيف ما ذكر ان صوم رمضان ان لم يقطع بالهلاكة حرام قطعا وكذا غسل الجنابة وان شرب الخمر مع القطع بالهلاكة عند الترك واجب قطعا وامثال ذلك مما لا يخفى ما عدا الوطي ثم ان التمسك بقوله لا شفاء في الحرام في هذا المقام نظرا الى ان هذا حرام وكل حرام لا شفاء فيه نظرا الى ان الصغرى والكبرى كليهما ممنوعتان اما الصغرى فلان كون الخمر عند استلزام تركه شربه للتهلكة حراما اول الدعوى **فان قلت** ان المراد من الحرام في الرواية ما يكون حراما بالذات وبالنوع لا بالفعل **قلنا** ان الحرام من المشتقات ولا شك ان المتبادر منها عند الاطلاق لا يكون الا الاتصاف بالمبدأ بالفعل واما الكبرى فلان ما يكون حراما لا شفاء فيه اول الدعوى فان تمسك بالرواية ففيه ان الرواية بظاهرها مخالفة للواقع بالبداهة لانا نرى بالحس وجدان الشفاء في الحرام فاذا لم يكن ظاهرها مرادا فيكون المراد مشتبها فيصير الرواية مجملة **فان قلت** ان من المبرهن في محله انه لو كان جملة خبرية يكون ظاهرها كذبا لا بد من حملها على الانشاء واذن يكون الرواية مثبتة للمطلوب فكأنه قال لا يجوز الاستشفاء بالحرام او لا تستشف بالحرام قلنا لا ريب في ان تاويل الخبر الى الانشاء مجاز قطعا والمجاز لا يكون منحصرا به فيه بل يحتمل ان يكون المراد نفي الشفاء من الحرام المعهود لا من جنس الحرام ويحتمل ان يكون المراد نفي الشفاء الباطني ويحتمل ان يكون المراد الانشاء وليس احد تلك الاحتمالات اولى من الاخر فيكون الرواية مجملة والمخلص ان اثبات الكبرى التي هي من اعظم الكبريات في اثبات الاحكام نفعا بهذه الرواية التي لا يكون سندها معلوما ولا دلالتها معلومة مما لا وجه له هذا حال الواجبات والمحرمات الا كلية الشرعية واما الفروج ففيها اشكال لكن الحق ان ذلك مجرد الفرض اي انحصار المضر في الوطي لدفع الشهوة وهو ممكن بالاستمناء وغيره وبالجملة لو تحقق مثل هذا الفرض لقلنا ان الموطوءة التي انحصر الامر في وطئها اما من الانساء او الاجانب اما الاول فلا شبهة في لزوم ترك وطئها وان افضى الى الهلاك للمنافرة في الغاية بحيث يستبعد العقل غاية الاستبعاد تجويز

في بيان وجوه صرف ادلة الظنية عن ظواهرها

وامّا في المختلفين فنقول لا ريب في قبح الاضرار بالنفس ولزوم دفعه عقلا وشرعا ما لم يرد دليل عليه كما ورد في اضرار النفس لحفظ بيضة الاسلام ونحو لو تعارض ضرر دنيوي كاضرار النفس بالقناعة واخروي فالاخروي
امّا مقطوع كالقطع بانه في ترك الجهاد يستحق العقاب الاخروي او مظنون او مشكوك او موهوم والضرر الدنيوي ايضا مقطوع كالقطع بانه لو جاهد لقتل او مظنون او مشكوك او موهوم فان كان الضرر الاخروي مقطوعا
او مظنونا بظن شرعي معتبر قدم مطلقا لقوة الاخروي نقطا واعتقادا ايضا في بعض الصور او مشكوكا حكما واعتبارا او اعتبارا نقطا او موهوما قدم دفع الضرر الدنيوي مطلقا لانه اذا شك في وجوب الجهاد مثلا شك في استحقاق العقاب
على تركه في الاخرة لاحتمال وجوبه وفي استحقاق العقاب على فعله لاحتمال عدم وجوبه فاحتمال العقاب في الاخرة موجود فعلا وتركا فيتعارضان ويبقى القطع بانه لو جاهد لقتل او الظن او الشك او الوهم به سليما عن المعارض

فيجب التحرز عنه نعم يبقى الكلام في تشخيص الصغريات ومرجعه نظر الفقيه فتأمل

وطي الام للولد بل هو مستهجن عند العقل غاية الاستهجان ولدلالة الادلة الدالة على حرمته وطي الانسان المنصرف الى ما نحن فيه ايضا اذ القائل
بكونه معارضا لتلك الادلة وصارفا اياها عما نحن فيه اما الاستيعاب والادلة على نفي العسر والحرج اما الاول فنفى ان الاستيعاب على خلافه كما ترى واما الدالة
ادلة نفي الحرج فغير منصرفة الى ما نحن فيه مضافا الى استصحاب التحريم **فان قلت** هذا الاستصحاب جار في غير الوطي ايضا كشرب الخمر قلنا هذا الاستصحاب
وان كان جاريا في غير الوطي كجريانه فيه الا انه في غير الوطي معارض بالاستيعاب والاية ويبقى الادلة على نفي الحرج سليما عن المعارض بعد ما قلنا
بالانصراف الى غير الوطي كما مر **فان قلت** هذا الاستصحاب في الوطي ايضا معارض باستصحاب حرمة اهلاك النفس **قلنا اولا** ان الاهلاك الذي
يثبت حرمته اما كل الاهلاك او جميع افراده او البعض وفي البعض **فان قلت** بالاول ولين فمسلم وان قلت بالاخير فلا يجدي بل نفعا فتدبر
وثانيا سلمنا جريان الاستصحاب على وجه الانضباط ووقوع التعارض بين الاستصحابين لكن المطابق ايضا ثابت لتعارض الاستصحابين وتساقطهما
من البين ويبقى اصالة الحرمة سليما عن المعارض نظرا الى ان الاصل في الفروج هو التحريم واما الاخير اي ما يكون فيه الموطوء غير الانسان يكون
الحكم التوقف اجتهادا او الرجوع الى اصالة حرمة الفتوى وعدم دليل على لزوم الافتاء في مقام الفقاهة فتدبر ثم ان ما ذكرناه كله فيما اذا كان
الضرر الاخروي مشكوكا او موهوما والدنيوي مقطوعا او مظنونا واما اذا كان الدنيوي ايضا مشكوكا او موهوما ففيه اشكال والتحقيق التفصيل
اما في الصورة التي يكون الضرر الاخروي موهوما سواء كان الدنيوي مشكوكا او موهوما يحكم بعدم لزوم التحرز عن الاخروي نظرا الى ان موهومية
الضرر الاخروي ليس الا مظنونية عدم الضرر فيتبع الظن في الامثال المقابل يكون حجة واما في الصورة التي يكون الضرر الاخروي مشكوكا سواء كان الدنيوي
مشكوكا او موهوما فلا يخلو اما ان يكون الشك بدويا او طاريا او بعبارة اخرى اما ان يكون المقام مقتضيا لاجراء اصالة الاشتغال والاستصحاب
او لا يكون كذلك فان كان الشك من القسم الاول القابل لاجراء الاشتغال كالواجبات التوصلية مثل الوضوء والغسل حين كونه شاكا في الضرر
الدنيوي ومحتملا له استعمال الماء فان مقتضى الاشتغال الاتيان بالجمع القابل لاجراء الاستصحاب كما في ثاني يوم رمضان في جواز الافطار لاجل الشك في
اصل الضرر الدنيوي او وهمه عنده الامساك فان مقتضى الاستصحاب وجوب الامساك فلا بد من التحرز عن الضرر الاخروي المفروض كونه مشكوكا ما لم
يكن الدنيوي المشكوك او الموهوم اهلاكا للنفس والا فالتحرز عن الدنيوي لازم لعدم الدليل على اعتبار الاستصحاب هنا كما لو كان الشك من القسم الثاني
لا يجري فيه الاشتغال ولا الاستصحاب فاللازم فيه ايضا التحرز عن الدنيوي لاصالة البراءة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الضرر الذي يكون جابرا او مسقطا
التكليف بحسب الاستقراء على اقسام خمسة **الاول** الضرر الذي يكون موجبا لاهلاك النفس المحترمة وهذا اقوى مراتب الضرر والثاني الضرر
الموجب لايذاء البدن كالجرح والكسر وغيرهما من المراتب الغير البالغة درجة الاهلاك **والثالث** الضرر الموجب لهتك العرض وهذا يختلف
بالنسبة الى الاشخاص شرفا وضعة فربما يكون سؤال الماء للوضوء شاقا على الشخص لكونه ذا شرف في الغاية وذات شرف واحضر الماء ونوره عند
عدة بحيث لو سئل عن الماء مثلا لكان ذلك موجبا لتحقيره كثيرا فيحكم بسقوط الطهور عنه وانه مكلف بالطهارة الترابية فان حفظ العرض لا يحفظ
النفس نعم لو سئل وهتك العرض وحصل الماء وجب عليه الوضوء وان استحق الاثم اما لزوم الوضوء فلعدم دليل على السقوط نظرا الى ان الدليل على
السقوط انما هو لزوم حفظ العرض وقد انهتك واما استحقاق الاثم فلكونه تاركا للواجب وربما يكون المكلف من الاشخاص التي لا يكون
ذلك موجبا لهتك عرضه فيلزم عليه في المثال تحصيل الماء والحاصل ان المقامات والاشخاص في ذلك مختلف فلا بد من ملاحظة الموارد من تميز
الرابع الضرر الموجب لتلف المال وهذا اما ان يكون مما يبلغ من الشدة دليل على لزوم تحمله او تحرزه فهو خارج عن محل البحث واما ليس كذلك
اما ان يكون الضرر مما يمكن للشخص تحمله بلا عسر فيلزم التحمل ولو كان الفا او الافا بل في الحقيقة لا يصدق في حق هذا الشخص الضرر اذ كون هذا ضررا
في حق من يمكنه التحمل اول الدعوى واما ان يكون مما لا يمكنه التحمل فيلزم التحرز عنه واما ان يكون مما يكون في تحمله عسر وضيق فيحكم بعدم
لزوم التحمل نظرا الى ان الادلة على نفي الحرج انما تنفي لزوم الحرج والعسر لا شرعيتهما ولذا انعقد الاجماع على حسن الاحتياط مع ان لزومه منفي في
الشريعة **الخامس** الموجب لتألم النفس وهذا ايضا بالنسبة الى الاشخاص متفاوتة فتبصر **والسادس** منها ما لو وقع التعارض بين الضرر والنفع
مع كونهما دنيويين وهو المسمى بدوران الامر بين جلب المنفعة ودفع المفسدة وقد حكموا على الاطلاق باولوية دفع المفسدة اولى بالاختيار
كما لو دار الامر بين قتله واعطائه قنطارا من الذهب وبين عدم قتله وعدم اعطائه فلا ريب ان القوة العاقلة حاكمة بلزوم اختيار دفع المفسدة
وعليه بناء العقلاء وربما يكون جلب المنفعة اولى كما لو كان الشخص محتاجا ودار امره بين ان يضرب عليه عشرون ضربة واعطاء الف دينار
وبين عدم الضرب وعدم الاعطاء وكونه باقيا على احتياجه مع كون الشخص ممن لا يبالي بضرب عشرين ضربة الا كثيرا فان القوة العاقلة حاكمة باولوية
جلب المنفعة عليه وربما يحكمون بالتخيير كما لو كان دفع المفسدة مساويا مع جلب المنفعة فلا وجه للحكم باولوية دفع المفسدة على الاطلاق ومن ذلك
منها ما لو وقع بين الضرر والنفع مع كونهما اخرويين فدفع المفسدة اولى بالاختيار كما لو دار الامر بين ترك الحرام وادراك المستحب
الحرام والمستحب فالقوة العاقلة حاكمة بان ترك الحرام وعدم ادراك المستحب اولى ويمكن تنزيل كلمات العلماء واطلاقهم باولوية دفع المفسدة على

في بيان اقسام الضرر الموجب لسقوط التكليف

وانتخب بان يقال ان هذا على الاطلاق غير صحيح اذ ربما يكون دفع المفسدة م

في بيان وقوع التعارض بين الضرر والنفع

اصل في نفي العسر والحرج قال الله سبحانه يريد الله بكم اليسر علم ان الفعل ان لم يكن مقدورا للمكلف فلا ريب في عدم جواز تعلق التكليف به عقلا ونقلا كما لا ريب في الجواز مع كونه مقدورا خاليا عن العسر والاختلال مما يميل اليه النفس كالامر بالنكاح والنهي عن الخبائث او كالامر بالصلوة والنهي عن الزنا وان كان مصورا ومصفوا كالايقاع نفسه في التهلكة وقتل الولد فالاصل في مثله عدم جواز ارتكابه لان فيه امارة المفسدة ولان فيه تصرفا في ملك الغير بغير اذنه بل العقل يستقل في حكمه بقبح ارتكابه عن العبد وفي ترخيص المولى فيه وقبح الزام العبد عليه لكن حكما تعليقيا معلقا على عدم العلم بوجود مصلحة فيه اذ يمكن عند العقل وجود مقتضية للترخيص او الالزام كما وقع في الامر بالجهاد وفي امر الطبيب بقطع بعض الاعضاء

تلك الصورة الثامن منها ما لو تعارض النفع الاخروي والضرر الدنيوي فيحكم بلزوم التحرز عن الضرر الدنيوي اي ضرر كان من اقسامه الخمسة الماضية الا ان يكون الضرر ضررا ما ليا يكون تحمله موجبا للصبر والضيق الشديد فان الحكم انما هو عدم لزوم التحمل لا لزوم التحرز لما مر انفا من ان دليل العسر والحرج انما ينفي اللزومات الشرعية **والتاسع** منها ما لو تعارض الضرر الاخروي والنفع الدنيوي فالحكم بلزوم التحرز عن الضرر الاخروي من حيث هو ضرر اخروي اما بملاحظة امور خارجية كما لو كان التحرز عن الضرر الاخروي وعدم تحمل النفع الدنيوي موجبا لهلاكة النفس او هتك العرض فيكون خارجا عن محل البحث وهذا اخر الكلام في ذكر الاقسام فلنرجع الى ما كنا فيه فقد عرفت ان تمسك بهذا الدليل لاثبات حجية الظن فاسد جدا فاعلم انه يمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر بان يقال ان ترك ما يحتمل كونه واجبا يحتمل الضرر ولو موهوما وفعل ما يحتمل الحرمة كذلك وكلما كان محتمل الضرر ولو موهوما اذا كان الاحتمال ناشيا من الاسباب الخارجية فيكون مقتضى تلك القاعدة لزوم الاحتياط لكن لما ثبت عدم لزوم الاحتياط بطريق الايجاب الكلي فلا بد من رفع ذلك الايجاب الكلي والاتيان بنقيضه وكما يرتفع ذلك الايجاب الكلي بالسلب الكلي فلذلك يرتفع بالسلب الجزئي لكن لا سبيل الى الاول نظرا الى ان هذا القول بعينه هو القول بالاقتصار بالقدر المعلوم وقد ظهر فساده فظهر من ذلك ان الاحتياط منفي بطريق السلب الجزئي فينقطع ح بان الاتيان بالموهوم يكون منفيا قطعا وان ذلك هو القدر المتيقن من نفي الاحتياط والا للزم اما انتفاء المظنون او المشكوك ويلزم من ذلك ترجيح المرجوح في القوة العاقلة تنفيه بمعنى ان القدر المتيقن من نفي الاحتياط وعدم اللزوم اما انتفاء المظنون او المشكوك ويلزم من ذلك توجيه المرجوح في القوة العاقلة صورة الوهم اعني الظن بالعدم لانه اما ان لا يعمل بالاحتياط راسا فلا يعمل في الموهوم ايضا واما ان لا يعمل به في المظنون او المشكوك فلا يعمل في الموهوم بطريق اولى اذ لو لم يحتط فيما ظن بالوجوب فكيف يحتاط فيما ظن بعدم الوجوب وبالجملة بعد دلالة الدليل على نفي الاحتياط والاخراج عن لزوم دفع الضرر المحتمل يكون القدر المتيقن من الاخراج في نفي الاحتياط هو الموهوم واما غيره فلا دليل فيه على الاخراج في نفي الاحتياط والحاصل انه يحصل مما ذكر من لزوم نفي الاحتياط في الجملة القطع بانتفاء لزوم الاتيان بالموهوم ويحصل مما ذكرنا من لزوم دفع الضرر في الجملة لزوم العمل بالمظنون واما المشكوك فحاله مشكوك فهل يكون داخلا في لزوم دفع الضرر او نفي الاحتياط وعلى التقديرين فالمطلوب اعني لزوم العمل بالمظنون ثابت **و** فيه اولا ان الصغرى ممنوعة نظرا الى ان لزوم الاحتياط الذي حكم به الخصم انما يكون لاجل دفع الضرر المحتمل الذي لا يحتاج الى سبق العلم الاجمالي لا لاجل قاعدة الاشتغال الذي يكون محتاجا الى ذلك السبق فاذن قول الخصم بان ترك ما يحتمل الوجوب او فعل ما يحتمل الحرمة مما يحتمل الضرر غير مسلم لان احتمال الضرر في ترك الاول وفعل الثاني وان كان موجودا الا انه احتمال بدوي يصير بعد ملاحظة الامر الخارجي اعني حكم القوة العاقلة بانه لا تكليف الا بعد البيان والا عقاب الا بعد اقامة البرهان مقطوع العدم وثانيا سلمنا الصغرى لكن الكبرى ممنوعة اذ الحكم بلزوم الاجتناب عما يحتمل التحريم او ارتكاب ما يحتمل الوجوب تقول على الله تعالى بما لا يعلم وهو منهي عنه بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون **فان** قلت انا لا نعمل بالموهوم من حيث هو موهوم بل احتياطا في الدين والنهي عنه انما هو العمل بما وراء العلم من حيث هو لا لاجل الاحتياط قلنا لو كان الامر كذلك فلم لا يعمل بالقياس احتياطا الا من حيث هو قياس فان قلت ان النهي الذي تعلق بالقياس قطعي بخلاف النهي المتعلق بالموهوم قلنا ان هذا لا يورث الفرق وغاية ما في الباب ان يكون الضرر مقطوعا في القياس ومظنونا في العمل بما وراء العلم **و** ثالثا سلمنا الكبرى لكن هذه القاعدة تتم في محتمل الوجوب او التحريم دون ما يحتمل الوجوب او التحريم ولا تتم في ابواب المعاملات لعدم امكان الاحتياط اللهم الا ان يقال باختيار اقوى الضرر في محتمل الوجوب والتحريم والمعاملات ولا شك ان المظنون فيه فليتدبر **واما** الدليل الثالث من الادلة الخمسة على حجية الظن في الفروع فهو ما ذكره منهم في بيره وهو مركب من ثلث مقدمات الاولى لا شبهة في انا مكلفون بتحصيل الاحكام الواقعية اذ لا شبهة في ان الله تعالى ارسل رسولا وبلغ اليه احكاما ليبلغها الى العباد ولا شبهة ايضا في انا مكلفون بما كلف به المشافهون وانا مشاركون لهم في التكليف والدليل على ذلك امر قطعي مركب من الامور الظنية الاول الاجماعات المنقولة على اشتراك التكليف **والثاني** ذهاب اكثر العلماء الى ذلك **والثالث** الاخبار الواردة في ذلك الباب مثل قوله حكمي على الاولين حكمي على الاخرين وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة **والرابع** بناء العقلاء على ذلك الثانية انه لا شك في ان باب العلم بالاحكام الشرعية الفرعية ولو في واحد منها منسد وهذا ايضا مما لا شك فيه كالمقدمة الاولى الثالثة بعد ثبوت التكليف وانسداد باب العلم بها وحصول الظن بعد الفحص بالحكم الواقعي المكلف اما ان يعمل بالمظنون او الموهوم او يتخير فيهما او يعمل بهما او يطرحهما لا سبيل الى غير الاول اما الثاني فلانه مستلزم لترجيح المرجوح وهو قبيح عقلا فكذا شرعا واما الثالث فهو تخيير بين الراجح والمرجوح واما الرابع فهو جمع بين المتناقضين واما الخامس فلاستلزامه المخالفة القطعية نظرا الى ان التكليف ثابت في البين فتعين الاول وهو المطلوب وهذا الدليل سالم من وجوه اما اولا فلانه لو تم لتم في الافعال والاعمال المتوجهة الى النفس من المعاملات والعبادات واما الاعمال والافعال المتوجهة الى الغير كما في المواريث وغيرها من ابواب المعاملات فلا بل نحكم بلزوم طرح المظنون والموهوم والرجوع الى اصالة البراءة ولو لان

قيمة تقريب الدليل الثاني بوجه آخر

الدليل الثالث من الادلة الخمسة

ان هذا

او معسوراً مستلزماً للاختلال النظم العالم كما يجاب الاحتياط الكلي على الكل وذلك ما يحكم العقل بقبحه تخييراً ما دام الغرض متعلقاً ببقاء النظم للزوم مخالفة الغرض فلا يجوز الامر به ولا الترخيص في تركه ولو قيل

نكيف يتعلق الامر بالمندوبات مع كثرتها الموجبة للاختلال بل مع تضادها وعدم امكان جمعها قلنا بعد القرينة المذكورة لابد من حمل اوامر الندب على الارشاد وبيان الحسن الذاتي لا على الطلب او الترخيص المطلق

او الحمل على التخيير بالنسبة الى المتضادين مع التقييد بصورة عدم الاختلال او الحمل على صورة عدم اختياره الصدق عدم الاختلال الا اوسط او سط لو كان دليل الندب في الاعلى الحكم الوضعي اي على الحسن

المحبوبية الذاتية في المهية من دون دلالة على الطلب كقوله الصلوة خير موضوع الصوم جنة من النار او كان دليل احد الطرفين من المستحبين اللذين لا يجتمعان او يستلزمان الاختلال ضعيفاً تسامح

ان هذا مستلزم للقطع بالمخالفة قلنا هذا مسلم وغير مسلم لانك ان اردت بان ذلك منافٍ لثبوت التكليف في البين للغير فهو مسلم ولكنه غير مجد وان اردت

ثبوت ذلك للمجتهد فهو ممنوع اذ ما الدليل على لزوم الافتاء مع ان الاصل عدمه فان تمسكت بالاجماع قلنا اولاً بالمنع من تحققه وثانياً بانه بعد تسليم

انعقاد الاجماع على لزوم الافتاء نقول انه منصرف الى صورة الانفتاح والانسداد الذي يكون ترك الافتاء موجباً لتعطيل الاحكام واختلال النظام واما

في صورة الانسداد الجزئي الذي ليس ترك الافتاء مفضياً الى احد الامرين فالاجماع انكان فغير منصرف والدليل على لزوم الافتاء غير موجود فيلزم ما ذكرنا

من الرجوع الى اصالة البراءة اللهم الا ان يدعى كثرة موارد الانسداد بحيث يوجب ترك الافتاء تعطيل الاحكام واختلال النظام ولكنك خبير بان هذا الدليل

بعد هذه الدعوى يرجع الى الدليل الاول اعني الدليل الرابع واما ثانياً فلان المرجوح والراجح يطلقان على معان ثلثة قد يطلق المرجوح ويراد

به ما وجد به الداعي على تركه والراجح يقابله وقد يطلق المرجوح ويراد به الموهوم والراجح يقابله فالمستدل من قوله ان العمل بالموهوم ترجيح

للمرجوح على الراجح اما ان اراد المعنى الاول من المعاني بمعنى ان في العمل بالموهوم يكون ترجيحاً لما وجد الداعي على تركه على ما لم يوجد الداعي على فعله

فهو اي ذلك لما لا نه مم نظراً الى ان الدواعي الخارجية لترجيح الموهوم على المظنون موجود بل لا يحصى تلك الدواعي وان اراد معنيها الاخيرة

فالملازمة مسلمة الى ان بطلان التالي مم وكيف لا مع انا نرى بالحس والعيان ان الشارع المقدس حكم في بعض المقامات على ترجيح الموهوم على المظنون كما في باب

الشهادات فانه قد امر بقبول الشهادات وان ظن بخلافها ما لم يحصل الظن من بينة اخرى بل قيل بعمل بها وان حصل العلم بالخلاف لكنه خلاف التحقيق

فلو كان ترجيح الموهوم في نفسه مرجوحاً لما رجحه الشارع وانكار ترجيح الشارع في كثير من الموارد العمل بالمظنون وترجيحه على الموهوم كالظنون الحاصلة

من الكتاب والاخبار المحفوفة بقرائن الصدق والمتواترات اللفظية والحاصل ان الخصم ينظر الى الموارد التي اعتبر الشارع فيها ترجيح الظن ويحكم بلزوم العمل بالظن

لذلك ونحن ننظر الى الموارد التي رجح الشارع الوهم ونحكم بذلك بترجيح الوهم والا لما رجحه الشارع وبالجملة فليس لنا ولا للمستدل الحكم بترجيح الموهوم والمظنون

في الموارد التي الامر فيها دائر بين العمل بالمظنون والموهوم بعد ملاحظة ان بناء الشارع في بعض المقامات على ترجيح الاول وفي بعضها على ترجيح الاخر

فتدبر واما ثالثاً فبانا لو سلمنا ان في ترجيح الموهوم على المظنون ترجيح المرجوح على الراجح فانما نسلمه فيما لم يكن الموهوم مطابقاً للاصل واما لو كان

كذلك فلا بل في العمل بالمظنون ترجيح للمرجوح الا ترى ان القوة العاقلة حاكمة بلزوم العمل بالموهوم عند مطابقته لاصالة البراءة مع ان الوجوب مظنون

لان التكليف لا يكون الا بعد البيان وايضاً حاكمة بذلك عند المطابقة لاصالة الاشتغال مع ان المظنون عدم الوجوب لتحصيل القطع بالامتثال واما رابعاً

فلان تلك الاحتمالات الخمسة التي ذكرها الخصم في المقدمة الثالثة اما ان يكون بعد العلم الاجمالي بثبوت التكليف او لا يكون كذلك وعلى الثاني يحكم

باصالة البراءة وطرح المظنون والموهوم نظراً الى انه لا تكليف الا بعد البيان وعلى الاول يحكم بلزوم الاحتياط **فان قلت** انه مستلزم لاختلال

النظام قلنا يحكم ح بالاقتصار على القدر المعلوم **فان قلت** انه مستلزم للخروج عن الدين قلنا الان جئت بالحق وذلك ليس الا عين الدليل

الرابع ولا يعد الدليل بعده الا لغواً والتتميم واما خامساً فلان هذا الدليل مقتضياً على لزوم العمل بالظن ولو كان باب العلم في جميع الاحكام

مفتوحاً الا في واحد وهذا مخالف للاجماع الذي ادعاه علم الهدى على حرمة العمل بالظن فان احداً لم ينكر الاجماع ولم يجعل النزاع مع السيد

كبروياً بل جعل النزاع معه صغروياً بان باب العلم في معظم الاحكام لما كان في عهد السيد مفتوحاً فلم يجز العمل بالظن نعم لو كان حاله كحالنا

نعمل بالظن قطعاً ولو كان حالنا كحاله لم نعمل بالظن قطعاً واما سادساً فلان المقدمة الاولى من المقدمات التي الدليل مركب عنها ممنوعة

لان اثبات تلك المقدمة موقوف على اثبات اشتراك التكليف وهو فيما نحن فيه مم اذ الدليل على الاشتراك ان كان امراً واحداً قطعاً مركب من الاربعة

الظنية ليس شيئاً منها او هما الاجماعات المنقولة وهما الاكثر منصرفين الى ما نحن فيه اعني الانسداد الجزئي الذي يظهر من هذا الدليل لزوم

العمل بالظن عنده ويتم بعد ذلك الامران من الاربعة وهما لا يفيدان القطع الا ان يدعى في دونهما القطع بالاشتراك واما سابعاً فلان مقتضى

هذا الدليل العمل بالظن القياسي لم نقل به احد من مسند ليم حجة الاقتضاء ان نرتب المقدمات الثلث مثل ما رتب فبعد حصول الظن بعد

الاستفراغ للوسع ان نعمل بالظن او الوهم الى اخر الاحتمالات ولا سبيل الى غير الاول فما هو جواب الخصم فهو جوابنا **فان قلت** لا يعمل بالقياس

للنهي قلنا فلا نعمل بسائر الظنون للنهي انكان النهي في القياس قطعياً وفيها ظنياً وذلك لا يورث الفرق فيما نحن فيه واما ثامناً فلان هذا الدليل

مقتضياً لزوم العمل بالظن ولو في المسائل الاصولية بعين الدليل المذكور وبعد ما ثبت هذا الاقتضاء نقلب الدليل على الخصم بانه لا شبهة

في انا مكلفون بتحصيل الاحكام الواقعية وفي العمل بالظن ايضاً حكم من الاحكام اما الوجوب والتحريم او غيرهما وباب العلم في المسئلة ايضاً منسد فالمجتهد

بعد استفراغ الوسع بتحصيل الظن من الايات على حرمة العمل بالظن لا يخ اما ان يعمل بالظن او الوهم الى اخر الاحتمالات والكل باطل الا الاول واذا

اثبتنا ذلك فنقول لو بنينا العمل بالظن الحاصل من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن للزم عدم العمل بسائر الظنون حتى في المسئلة الفرعية

ولو بنينا العمل بالظنون في المسائل الفرعية لزم عدم العمل بها لما ذكر من الدليل اعني استلزام العمل بها من جهة هذا الدليل للعمل بالظن الحاصل

من الايات المستلزم لعدم العمل بها فما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل **فان قلت** العمل بالظن الحاصل من الايات لا معنى له لاستلزام العمل بها

في ترجيح المرجوح على الراجح بحسب الظاهر

في معارضة مخالفة الاجماع الذي ادعاه السيد

وان كان الامر بلفظ الامر او كان الامر دالا على ايجاد المهية مطابقة وعلى حسن المهية من حيث هي في ضمن كل الافراد التزاما عرفيا من دون دلالة على طلب كل الافراد كقوله
ذر الحسين عليه السلم انه نزع الابرار من اصله لعدم انصراف ما هو وضع الى صورة الاختلال او عدم الامكان وعلى فرض الانصراف لا تنافي لانه لا طلب فتامل فيه

عدم العمل بها فما يلزم من وجوده علمه هو بط قلنا اولا انا عتبنا الكتاب قطعي فلا يلزم من العمل بالظن الحاصل منه عدم العمل به وثانيا ان بناء
العقلاء في امثال هذا يكون على العمل بالظن وترك العمل بالنسبة الى سائر الظنون الا ترى ان العبد لو كان بناء عمله على الاخبار الاحاد الواصلة اليه
من مولاه فبلغ اليه خبر واحد من مولاه دل على النهي عن العمل بالخبر الواحد العمل بهذا الخبر الواحد وترك ما سواه من الاحاد وبناء العقلاء كذلك
مقطوع فتدبر واما الدليل الرابع فهو ما ذكره بعض وهو مركب من مقدمات الاولى انه لا ريب في ان الله تعالى قد ارسل رسولا وبلغ الينا احكاما
ليبلغ الى العباد وقد بلغ وهذه المقدمة مما لا شك فيها الثانية انا مشاركون مع المشافهين في تلك الاحكام حتى في صورة الانسداد
دليلنا على الاشتراك امران الاول الاجماع القاطع والثاني القطع الحاصل من تراكم الامارات الظنية التي مر ذكرها غير مرة الثالثة
لا ريب في انسداد باب العلم التفصيلي في معظم الاحكام الفرعية وقد اثبتنا هذه المقدمة في المقدمة الثانية من المقدمات الاربعة في الدليل الاول
المسمى بالدليل الرابع فينتج تلك المقدمات الثلث انا مكلفون بنفس الاحكام التي كان عليها المشافهون حتى في حالة الانسداد وجعل الحاصل من
المقدمات مقدمة اولى للدليل فنقول المقدمة الاولى لا شبهة في انا مكلفون باحكام المشافهين حتى في حالة الانسداد المقدمة الثانية انه
بعدما تتبعنا ابواب الفقه وجدنا موارد الاحكام على قسمين قسم يكون معلوما بالتفصيل وذلك خارج عن محل البحث وقسم يكون معلوما
بالاجمال وهذا الاخير ايضا على ثلثة اقسام قسم دار الامر فيه بين الواجب وغير الحرام وقسم دار الامر فيه بين الحرام وغير الواجب وقسم دار الامر فيه
بين الحرام والواجب والاخير خارج عن محل البحث للاجماع على ان الظن يكون ح مرجحا وان حصل من القياس وفي الاولين نظر الى كثرة مواردهما
حصل لنا العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في سلسلة محتمل الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم فهذا حاصل تلك المقدمة حصول العلم
الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في سلسلة محتمل الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم وتلك المقدمة ايضا مما لا ريب فيها المقدمة الثالثة
في انه بعدما ثبت التكليف ودار الامر بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب مع العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في الاول ومحرمات كثيرة
في الثاني لا بد وان ياتي المكلف لكل ما يحتمل كونه واجبا وان كان موهوما وينزجر عن كل ما يحتمل التحريم ولو موهوما لان القطع بالاشتغال
يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا بما ذكرنا المقدمة الرابعة في ان لزوم الاحتياط بهذا المعنى اعني الاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو
وهما والانزجار عن كل ما يحتمل التحريم ولو وهما منفي بالعقل القاطع ان اخل بالنظام وبالادلة الشرعية ان استلزم العسر والحرج فاذن لا بد
من رفع اليد ودين من رفع اليد عن لزوم الاحتياط بطريق الايجاب الكلي الذي اقتضاه قاعدة الاشتغال بطريق السلب الجزئي لا الكلي نظرا
الى ان الضرورات تتقدر بقدرها ونحن بعد تعميق النظر في محتمل الوجوب وجدناه على اقسام نوع يكون وجوبه مظنونا ونوع يكون وجوبه
مشكوكا ونوع يكون وجوبه موهوما وكذا محتمل التحريم والمشكوك الا انه خارج عن محل الكلام فدار الامر فيه بين المظنون والموهوم فاذن
المكلف اما ان يعمل المظنونات من باب الاحتياط ويترك الاحتياط في الموهومات لدفع العسر والحرج او بعكس الامر والمبعض لا سبيل الى الاخير للاجماع
القاطع على نفيه ولا الى الثاني بحكم القوة العاقلة بانه اذا ارتكب الموهوم وجوبه مثلا للاحتياط فلا بد من ارتكاب مظنون الوجوب للاحتياط
بطريق اولى فارتكاب الاحتياط في العمل بالمظنون اولى من ارتكاب الاحتياط في العمل بالموهوم اذا دار الامر بينهما فتعين الاول مضافا الى ان
الثاني مخالف للاجماع كالثالث فان قلت لم يثبت من ذلك العمل بسائر الظنون من باب الاحتياط دون الظن القياسي قلنا لو لم يتعلق النهي
القطعي بالقياس لعملنا به ايضا من باب الاحتياط فان قلت متعلق النهي القطعي لسائر الظنون ايضا قلنا اولا ان النهي عن العمل بسائر الظنون لا ينصرف
الى صورة الانسداد فتم وثانيا ان الادلة على نفي العمل بسائر الظنون انما دلت على حرمة العمل بها من حيث هو لا من باب الاجتهاد ونحن انما نعمل بها
من باب الاحتياط فان قلت نمنع المقدمة الثالثة بانكار حصول العلم الاجمالي بدخول واجبات او محرمات في السلسلتين قلنا اولا ان هذا مخالف لما
الضرورة قضت بدخول واجبات في محتملات الوجوب اذا كانت كثيرة وكذلك محتملات التحريم وثانيا ان هذا مخالف لاقتضاء العادة فانها قاضية
بدخول واجبات ومحرمات بين السلسلتين اذا كانت كثيرة فان قلت انا نمنع المقدمة الثالثة بوجه اخر وهو انه ما الدليل على لزوم تحصيل
القطع بالامتثال لو حصل العلم الاجمالي بما بين اشياء غير محصورة وانما هي مشتبهات غير محصورة لا يجب الاجتناب عنها وعليه بناء العقلاء
والحاصل انه لا دليل على اعتبار ذلك العلم الاجمالي ما بين اشياء غير محصورة قلنا عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة انما هو اذا كانت الشبهة
قليلة في كثيرة لا اذا كانت كثيرة في كثيرة ايضا وما نحن فيه من هذا الباب وبناء العقلاء ح على الاجتناب كما لو اشتبه غير المحصور في غير المحصور قلت سلمنا
اعتبار ذلك العلم الاجمالي ولكن ما الدليل على انه بعد حصول العلم الاجمالي لا بد من تحصيل القطع بعدم المخالفة بل يكفي عدم العلم بالمخالفة قطعا
الامتثال قلنا هذا الكلام مرجعه الى ان الشغل اليقيني هل يحتاج الى البراءة اليقينية ام لا والحق الاول اذ الاخير مخالف لحكم القوة العاقلة
وبناء العقلاء مضافا الى انه اجماعي ظاهرا لم يتفوه باحد ممن سمع قوله ع ولا تنقض اليقين بالشك فان قلت انا نقول انه لما ثبت الامر
على لزوم العمل بالاحتياط ولزوم الاتيان بالواجبات والانزجار عن المحرمات ولاجل ذلك حكمت بلزوم الاتيان بالمظنون من الوجوب او الحرمة

الدال على حرمة العمل بالظن

في بيان دليل الرابع في حجية الظن

في بيان اقسام محتمل الوجوب

فنحن

وان كان معسوراً لا اضرر فيه ولا اختلال بل مجرد مشقة لا تتحمل عادة فلا قبح فى ارتكابه بل ارتكاب المشقة فى طاعة المولى احسن لكن يقبح الالزام به من المولى عند العقل
فيجا تعليقها ولا يقبح عقلاً ندباً ولا اجماع على نفيه ولا ينافيه ما دل على نفى الحرج وعلى البعث على الملة السمحة السهلة اذ لا حرج بعد الاذن فى الترك والسهولة حاصلة معه ح

فنحن ننقل الكلام اولاً الى الموهومات ونقول لو كان فى سلسلة الموهومات واجب فتركه المكلف لاجل ترك الموهومات فاما ان يستحق العقاب على الترك ام لا سبيل الى الاول للزوم التكليف بما لا يطاق ولا الى الثانى للزوم تخلف اللازم عن الملزوم فان الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب بحيث لا يكون مستحقاً للعقاب لاجل تركه الواجب لم يكن ما اعتقدناه الواجب واجباً عليه ايضاً لم يكن الاحتياط واجباً لان وجوب الاحتياط مقدمة وجود المقدمة فرع وجوب ذيها ووجوب ذيها فرع امكانه وهو فرع امكان مقدماته بحيث لا يكون المقدمة ممكنة فلا يكون ذيها ممكناً فلا يجب فلا يكون المقدمة ايضاً واجبة بطريق اولى فلا يكون الاحتياط لان نمنع ان الدليل مبنى على لزوم الاحتياط فلا يتم الدليل قلنا اولاً ان المقدمات مقدمة الامتثال ومقدمة العلم بالامتثال والمقدمة التى امتناعها موجب لامتناع ذيها انما هى الاولى لا الثانية لبناء العقلاء على ذلك الا ترى انه لو اشتبهت القبلة وكانت الصلوة الى اربع جهات غير مقدورة بطريق الايجاب الكلى يكون بناء العقلاء على ثبوت التكليف بالنسبة الى ذى المقدمة وعلى لزوم الاتيان بالجهات الممكنة وان كانت واحدة مع امتناع مقدمة العلم بالامتثال بخلاف ما اذا كان الجهات كلها غير مقدورة بطريق السلب الكلى الذى يكون فيه مقدمة الامتثال ممتنعة فان بناءهم ح على رفع التكليف اساساً ومحل البحث انما هو من قبيل الثانى لا الاول وثانياً ان قولك لو لم يستحق العقاب عند الترك لزم تخلف اللازم عن الملزوم غير مسلم اذ الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب لا لعذر ولا يصير الواجب لاجل هذا مشروطاً كما يتوهم بل يكون الوجوب بتحققه وبقائه مطلقاً ولا شك ان ترك الواجب فى سلسلة الموهومات انما يكون لعذر وثالثاً سلمنا كون الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب مطلقاً وانه يلزم تخلف اللازم عن الملزوم عند عدم الاستحقاق ولكن هذا انما يكون موجباً لانتفاء الملزوم حيث تحقق التخلف لا يلزم من انتفاء الملزوم فى مورد التخلف فيه انتفاء الملزوم مما لم يتخلف فيه كما فى سلسلة المظنونات فان قلت ان مقتضى قاعدة الاشتغال كان الاتيان بجميع المحتملات عند احتمال الوجوب وترك جميعها عند احتمال الحرمة ولاجل الضرورة اخرجنا سلسلة الموهومات لرفع اليد عن الايجاب الكلى فلما اخرجت المشكوكات ايضاً مع ان الضرورة يتقدر بقدرها فلا بد لك من الاحتياط فى المشكوكات ايضاً مع ان بناءك ليس على ذلك قلنا مع ان الكلام فى المشكوكات خارج عن محل النزاع فى اثبات حجية الظن ان المشكوك مشكوك مسبوق بالقطع بثبوت التكليف فى الواقعة الخاصة ومشكوك مسبوق بالقطع بثبوت التكليف فيما بين اشياء الواقعة الخاصة والمرجع الاول الى اصالة الاشتغال للقاعدة المذكورة من ان القطع بالاشتغال يقتضى القطع بالامتثال ومرجع الثانى الى اصالة البراءة للادلة الدالة على حجية اصالة البراءة عند عدم العلم بالتكليف لواقعة الخاصة مورد تلك الادلة اما هو المشكوك الاول فقط والثانى فقط او كلاهما او ليس شئ منهما لا سبيل الى الاول لمخالفة الاجماع القاطع مضافاً الى انه لو كان المرجع فى مشكوك الشرعية والجزئية التى الذى يقطع فيه بثبوت التكليف فى الواقعة الخاصة الى اصالة البراءة لكان فى القسم الثانى المرجع اصالة البراءة بطريق اولى ولا الى الثالث لمنع دلالة الادلة وعلى فرض الدلالة لا يضر بالمطلوب ايضاً اعنى اجراء اصالة البراءة فى المشكوكات ولا الى الاخير لانتفاء موارد الادلة ح فتعين الثانى وهو المطلوب ثم انه يمكن تقرير هذا الدليل بوجه آخر يكون مشتملاً على مقدمات المقدمة الاولى انه لا ريب فى ثبوت التكليف بالاحكام الكثيرة للمشافهين وكوننا مكلفين بتلك الاحكام ولو فى حالة الانسداد وتلك المقدمة نتيجة المقدمات الثلث المارة فى التقرير الاول المقدمة الثانية فى ان موارد الفروع اما معلومة بالتفصيل او بالاجمال والاول خارج عن البحث والثانى على اقسام محتمل الوجوب او التحريم او محتملهما والاخير خارج عن البحث لما مر وكل من الاولين اما مظنون الوجوب ومشكوك او موهوم المقدمة الثالثة انا نعلم اجمالاً دخول واجبات كثيرة فى سلسلة مظنون الوجوب ومحرمات كثيرة فى سلسلة محتمل التحريم نظراً الى كثرة الموارد وقلة تخلف الظن من الواقع فاذن لا بد بقاعدة الاشتغال من الاتيان بكل مظنون الوجوب والانزجار عن كل مظنون الحرمة واما فى سلسلة الموهومات فلا علم اجمالاً ولا تفصيلاً بدخول واجبات او محرمات فى البين وكيف لا مع ان الظن بالايجاب الكلى لا يجامع القطع برفعه كالظن بالسلب الكلى الممتنع اجتماعه مع القطع برفعه فاذا لم يحصل العلم الاجمالى بالتكليف فالمرجع اصالة البراءة واما المشكوكات فهى كما عرفنا اما ان يعلم فيها بثبوت التكليف فى الواقعة الخاصة فيرجع الى قاعدة الاشتغال او لا يعلم كذلك فالمرجع الى اصالة البراءة ايضاً والفرق بين التقريرين ان رفع اليد عن المشكوك والموهوم فى هذا الوجه انما هو لعدم المقتضى بخلاف السابق فان رفع اليد انما كان لاجل وجود المانع وايضاً فى السابق يحتاج الى اثبات صغرى وهى استلزام الاحتياط بذلك المعنى للعسر والحرج واثبات كبرى وهى نفى العسر والحرج فى الشريعة بخلاف هذا الوجه لكن المرضى انما هو التقرير الاول بوجهين الاول ان الموهومات كالمشكوك اما مع القطع بثبوت التكليف فى الواقعة الخاصة ام لا ولا بد فى القسم الاول من الرجوع لا الى اصالة البراءة بل الى اصالة الاشتغال فالقول فى التقرير الثانى بعدم وجود المقتضى فى سلسلة الموهومات والمشكوكات كلام متين والثانى بعضها مشكوك الوجوب والتحريم وبعضها موهوم الوجوب او التحريم فاذن لما حصل العلم الاجمالى بمطابقة غالب المظنونات للواقع لزم بمقتضى ذلك الاتيان بمظنون الوجوب والانزجار عن مظنون الحرمة ليحصل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال ولما لم يحصل العلم الاجمالى فى سلسلة الموهومات والمشكوكات ترجع الى اصالة البراءة واما لو لم يكن الامر كذلك كما هو كذلك بمعنى انه ورد على الفروع و

[illegible]
الدليل الرابع

فورود الكل فمورد الفروع ورودها مفصلا بعد اجمالها فالتفصيل اولا بعد
او يعنى انه ورد على الفروع وبعضها مفصلا وبعضها مظنون الوجوب
انتهى م م

يجدها مفصلة تم

وامّا قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فيمكن ان يكون المراد بلا يريد انه يبغضه فلا يكون حسنا ولا مباحا او انه لا يحبه فلا يكون مطلوبا الزاما او ندبا وان امكن الحمل او انه لا يطلبه وان امكن كونه محبوبا او انه لا يلزم به وان امكن طلبه ندبا او المشابه نفى الطلب الالزامي وان كان مقتضى قاعدة عموم لفظ العسر الوارد بعد النفى عدم تعلق الارادة على العسر الزاما او ندبا سلمنا عدم الظهور فيما ذكرنا ولا اقل من الاجمال وينبغى ح مادل على استحباب العسر سليما عن المعارض مضافا الى اتفاقهم على عدم نفى العسر فى المندوبات بل لم يتمسك احد بهذه الاية الشريفة على نفيه فيها وهذا يكشف عن ان الظاهر منها عندهم نفى الالزام فتأمل

فى بيان الدليل الخامس من ادلة المخمسة

عنده فهذه التفاصيل وقد حصل له تلك التفاصيل بعد الاجتهاد واستفراغ الوسع فهذا الكلام فاسد جدا اذ لا ريب فى تعلق التكليف الالزامي باتيان واجبات يكون مندرجة تحت محتمل الوجوب والاجتناب عن محرمات مندرجة تحت محتملات التحريم بمجرد ورود المكلف فى الفروع فبعد استفراغ الوسع وتحصيل التفاصيل والعمل بالمظنون من الوجوب والتحريم يشك فى الخروج عن هذا التكليف الذى تعلق قبل ذلك به منه قطعا وبعبارة اخرى قد شك فى بقاء تلك التكاليف وارتفاعها فلا بد له من تحصيل القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا عند الاتيان بجميع المحتملات وبالجملة دفع المشكوك والموهوم بعد المقتضى فاسد جدا لوجود المقتضى فالمرجع اذن تمام التقرير الاول واما الدليل الخامس فهو ما تمسك به بعض من انه لا شك فى ان الظن الذى هو اعلى مرتبة من الظن الذى والضعيف الذى ليس بناء العقلاء على اعتبار الحاصل من المتواتر اللفظية والاحاد المحفوفة بالقرائن القطعية الدالة على صدق الصدور فقط ومن الايات الكتابية يكون معتبرا بالاجماع فى الاولين وبالقطع فى الاخيرين لم يكن اجماعيا وان كان ذلك الظن الحاصل من المذكورات فى غاية الضعف فالظن الذى هو اعلى مرتبة من ذلك بحيث يكون متاخما بالعلم ايضا حجة بطريق اولى واذا ثبت حجية هذا المرتبة بالاجماع المركب وفيه اولا النقض بالظن المتاخم بالعلم الحاصل من القياس والراى والاستحسان والمصالح المرسلة فانه ليس بحجة قطعا واذا لم يكن ذلك الظن القوى حجة لا يكون هذا المرتبة من الظنون التى هى دونه ايضا حجة بالاولوية واذا ثبت ذلك بالاولوية يثبت عدم الحجية على الاطلاق بالاجماع المركب فتعارض الاجماعان المركبان فيرجع المسئلة الى انه لو تعارض الدليلان وكان احدهما مطابقا للاصل فهل الاصل يكون مرجحا او متساقطان ويرجع الى الاصل على التقديرين فالمطلوب على الاخذ بمقتضى اصالة حرمة العمل بالظن متعين واما ثانيا فبالحل اما اولا فلان الاولوية اعتبارية لما مر من النهى الوارد فى الكتاب الدال على عدم اعتبارها وان كانت قطعية كقضية ابان فضلا من ان يكون ظنية ثم واما ثانيا فبان الاولوية المذكورة على فرض اعتبارها فى نفسها ظنية والمسئلة الاصولية غير حجة واما ثالثا فبان التمسك بتلك الاولوية لاثبات حجية الظن مستلزم اما الدور او التسلسل ثم انه قد تمسك فى المقام بوجه سادس وهو ان بناء العقلاء فى امور معاشهم كالزراعات والتجارات والاسفار والمكاسب واحكامهم كاوامر مواليهم بالنسبة اليهم يكون على العمل بالظن وهو حجة اما الصغرى فلانا نرى بالعيان المغنى عن البيان ان الارض التى يكون حصول الزرع فيها مظنونا يزرعونها ولو كان مخالفا للواقع واذا كان المظنون عدم حصول الزرع يتركونها بحيث يعد الزرع بعد الظن سفها وان خالف الواقع وايضا يودعون عند من يظنون انه يرد الوديعة ويتركون توديع من يظنون عدم امانته بحيث يعد التوديع فى الاخير سفها وان خالف الظن فى المقامين للواقع ايضا يجعلون الموضع المظنون امانته محرزا للمال والمظنون عدم امانته غير محرز بحيث يعد الاحراز فى الاخير سفها وان خالف الظن فى المقامين الواقع الى غير ذلك وايضا بناءهم فى احكامهم كما فى امور معاشهم فلو ارسل شخص الى عبده او الى من هو مسلط عليه رسولا لان ياخذ منه شيئا فبناؤه على اخذ قول الرسول بمجرد العلم بالربط بين الرسول والمرسل وحصول الظن بالصدق واما الكبرى فلقضاء العادة بعدم خطأ كل العقلاء فى كل زمان

فى بيان التمسك فى المقام بوجه سادس

وفيه اولا ان تكون بناء العقلاء فى امور معاشهم على ذلك مسلم ولا يجديه نفعا واما كون بناءهم على ذلك فى احكامهم ايضا فهو ممنوع فقولك بانه لو ارسل شخص رسولا الخ فاسد لان بناءهم ح ليس على العمل بالظن بل يحصل لهم الجزم على ذلك بحيث لا يحتمل عندهم الخلاف ولا ينفطنون به ولذا لو شككهم مشكك بحيث يكون تشكيكه موجبا لاحتمال الخلاف احتمالا معتدا به لم يعملوا شيئا حتى يحصل له الجزم بالصدق وثانيا انا لو سلمنا كون بناءهم فى الاحكام ايضا على ذلك الا ان المسلم منه ما لم يصل اليهم اخبار متعاضدة من قبل المولى واما مع بلوغ المتعارض ولو فى غير الواقعة الخاصة فيكون بناءهم على ذلك ممنوع ومحل الكلام من هذا الباب وثالثا انا لو سلمنا بناءهم على الظن ولكن نسلمه فيما لم يرد المنع من العمل بالظن وانكار ضعيفا فان بناءهم ح حرام لو لم ندع بناءهم على عدم العمل بالظن ح الا ترى ان العبد اذا كان بناؤه على العمل باخبار الاحاد البالغة اليه من قبل مولاه فبلغ اليه خبر واحد يمنع من العمل بالظن والخبر الواحد لكان بناؤه على اخذ الخبر الواحد المانع عن العمل بالاخبار الاحاد وطرح سائر الاخبار ورابعا سلمنا الصغرى لكن قوله ان بناء العقلاء حجة ان اراد بذلك ان القوة العاقلة حجة وان كان هذا خلاف الظاهر من تلك العبارة فهو مسلم ولكن مرجعه الى احد الوجوه الخمسة السابقة من الجاء الضرورة ودفع الضرر المظنون وترجيح المرجوح والاشتغال والاولوية وان اراد ان ديدن ارباب العقول حجة فلا يخ اما ان يريد بذلك انه حجة مطلقا لم يرد من الشرع دليل على خلاف ما هو ديدنهم فمسلم ولكنه قد ورد النهى عن العمل بالظن واما ان يريد بذلك انه حجة مط فممنوع اذ لا دليل على حجيته مط فان قلت ان بناءهم لو لم يكن معتبرا فلم تمسكتم فى مقام اثبات حجية الاستصحاب واصالة البراءة والاشتغال ولزوم قصد الاطاعة واستحقاق العقاب عند ترك المقدمة لاجل ترك ذيها حكما وكذا فى التبادر وعدم صحة السلب وصحته الى غير ذلك من الموارد قلنا اولا ان التمسك فى الاستصحاب والاشتغال والبراءة انما هو من باب التأييد والا فالدليل عليه الاخبار الكثيرة فى الاول والعقل القاطع فى الاخيرين واما فى لزوم قصد الاطاعة الى اخر ما ذكر من المذكورات انما يكون التمسك ببناء العقلاء لاجل تحقق شرط الحجية اعنى عدم ورود المنع بل بحجية هذا الحجة فى جميع الموارد المذكورة وثانيا ان بناء العقلاء بحسب الموارد على قسمين قسم يكون المورد مما لا بد من الشارع البيان وان وجد فيه بناء العقلاء موافقا او مخالفا وقسم ليس كذلك بل يكون المرجع بناء العرف كما فى التبادر وامثاله من لزوم قصد الاطاعة وغيرها والقدر المسلم من اعتبار بناءهم

بناهم

اصالة عدم حجية الظن في المسائل الاصولية العملية الاصح على حجية الظن في المسائل الاصولية العملية لسلامة الاصل الاصيل فيها عن الدليل الوارد باب العلم منفتح في اغلب
اغلب مسائلها او السد في نادرها لا يوجب حجية الظن اذ فيها لا بلزم من الرجوع الى الاحتياط او البرائة فيها عسر ولا خروج عن الدين لفقد العلم الاجمالي لو قيل على بعض
الاحكام الالهية اصولية وبعضها فرعية مجرد اصطلاح فنقول باب العلم في معظم الاحكام الالهية منسد فيجري البرهان المتقدم في مجموع الاحكام من حيث المجموع بجميع مقدماته
توهم ان المرجح موجود للقطع بالمخالفة لو اقتصرنا على المعلوم في الفروع وليس كذلك في الاصول مدفوع بان مجرد التسمية غير مجد فلنا ضم بعض الاحكام الفرعية الى الاصولية
وترك بعض اخر منها حتى يحصل العلم بالمخالفة في هذا الشطر دون باقي الفرعيات قلنا هذا مدفوع بالاجماع المركب بعد رعاية يدور الامر بين حجية الظن في الفروع والاصول
وحجيته في الفروع ايهم خاصة ولما كان الاخير قد راستقنا فتقرر انا في مخالفة الاصل علمية ثم ولو قيل ان الظن بالمسئلة الاصولية مستلزم للظن بالحكم الفرعي و الظن في الحكم الفرعي حجة قلنا ان الظن بالمسئلة الاصولية انما يستلزم الظن بالحكم الفرعي الظاهري لا الواقعي والنسبة بينهما عموم من وجه نتائج

في بيان الظن في المسائل الاصولية العملية

انما هو في القسم الثاني ومحل الكلام من الاول فتامل **المقام الثاني** في ان الظن في اصول العملية معتبر كالمسائل الفرعية ام لا فيه اشكال
ومقتضى الاصل الذي اصلنا سابقا العكس جوازا او كفاية في اي مورد كان من اي سبب حصل وقد ثبت المخرج في الفروع واما في الاصول
فالذي هو قابل الاخراج ورفع اليد عن الاصل احد امور ثمانية ستة منها ما ذكر سابقا في المقام الاول وقد عرفت عدم تمامية ما سوى الاول
والرابع منها في المقام الاول فضلا عما نحن فيه واذا ظهر عدم تمامية الاربع فننقل الكلام الى اجراء الدليل الاول وهنا فهل يمكن ان يكون مثبتا
ايضا ام لا فنقول لا شبهة في بقاء التكليف في الاحكام الاصولية العملية وايضا لا شبهة في انسداد باب العلم فيها فاما ان يكون المكلف به العمل
بالظن او تحصيل العلم او الاحتياط او الاقتصار بالمعلوم او العمل بالموهوم او التخيير بين العمل بالموهوم والعمل بالمظنون وبين الاحتمالات لا الى
سبيل الثاني للزوم التكليف بما لا يطاق بعد فرض الانسداد ولا الى الثالث لعدم امكان الاحتياط لدوران الامر في الاصول غالبا بين المحذورين
كالوجوب والحرمة مثل ما نحن فيه اعني جواز العمل بالظن ولا الى الرابع للقطع بثبوت التكليف ولا الى الخامس للزوم ترجيح المرجوح او في الجملة ولا الى
السادس للزوم التسوية بين الراجح والمرجوح ولو في الجملة ولا الى السابع لانه واضح مما مر فتعين الاول وهو المطلوب فيه اولا لا نمنع المقدمة الثانية اعني
انسداد باب العلم لان مراده من الانسداد اما الانسداد غالبا او ما هو بمنزلة الغالب بمعنى انه لو اقتصرنا على القدر المعلوم لكنا قاطعين بالمخالفة
او الانسداد في الجملة فان اراد الاول فهو ممنوع نظرا الى انفتاح باب العلم في معظم الاحكام الاصولية كما في مسئلة حجية الظن في الفروع بجريان الدليل
الرابع فيه وباب العلم في النادر وان كان منسدا لكنه ليس بحيث يوجب الاقتصار بالمعلوم القطع بالمخالفة وان اراد الثاني فالمقدمة الثانية
مسلمة الا ان الثالث ممنوع حتى ان الخروج عن العهدة لا ينحصر في العمل بالظن بل له الاقتصار بالقدر المعلوم نظرا الى ان ورود الحكم الخاص
في المواضع النادرة التي هي مخالفة لحكم الاصل مشكوك فيندفع بالاصل ولا ينافي ذلك ثبوت التكليف فان قلت ان بعض الاحكام الالهية
اصولية علمية وبعضها فرعية مجرد تسمية فان الكل من الاحكام الالهية اصولية ام فرعية فان يكون الدليل جاريا في المقام في غاية الانضباط
وتقريره ان لا شبهة في ثبوت التكليف وبقائه بالنسبة الى الاحكام الالهية الواقعية اصولية ام فرعية على حسب تسمية الخصم وباب العلم في معظمها
منسد فاذن المكلف به اما العمل بالظن او تحصيل العلم او الاحتياط او الاقتصار بالمعلوم الى اخر الاحتمالات والكل فاسد الا الاول لما مر فثبت
من تلك المقدمات حجية الظن في الجملة وبانضمام المقدمة الرابعة اعني الترجيح بلا مرجح يحصل التعميم كالفروع وهو المطلوب لا يقال المرجح وجود القطع
بالمخالفة لو اقتصرنا على المعلوم في الفروع وليس كذلك في الاصول لان تغيير التسمية غير مجد قلنا ان نضم الى الاحكام الاصولية بعض
الاحكام الفرعية ونترك بعضا اخر منها حتى يحصل العلم بالمخالفة في الاحكام الاصولية ولا يحصل في الاحكام الفرعية قلنا ان المقدمات
الثلث المثبتة لحجية الظن في الجملة مسلم ولكن بعد اثبات حجية الظن في الجملة وتسليمك انه لا يتم الدليل الا بانضمام المقدمة الرابعة للتعميم نقول
لا يخ اما ان يكون الظن في الاحكام الفرعية حجة دون الاصولية او العكس او في بعض الاول دون الثاني كلا او لا بعضا او العكس او في الكل الا سبيل
الى غير الاول لمخالفة سائر الاحتمالات للاجماع المركب على الاخير اذ القائل بحجية الظن قال اما مطلقا واما في الاحكام الفرعية وكل من لم يقل به
لم يقل به فالقول بحجيته في الاصول دون الفروع خرق للاجماع المركب وكذا الكلام لو قيل بالحجية في بعض الاول وبعض الثاني او في كل الاول
وبعض الثاني او في بعض الاول وكل الثاني او في بعض الاول فقط دون الثاني مطلقا او بالعكس فدار الامر بين الاحتمال الاول والاخير وعلى م
التقدير بين الاول مقطوع والثاني مشكوك فيندفع بالاصل والاجماع المركب البين ولا يمكن اجراء ذلك الدليل بطريق اخر وهو المسمى بالا
ان يقول بعد اثبات حجية الظن في الفروع لا يحتاج الى اثبات الحجية في الاصول لا منضما ولا منفردا لان ثمرة اثبات حجية الظن في الفروع لا يحتاج
الاصول انما هي اعتبار الظن الحاصل من المسئلة الاصولية في الفروع وهذه الثمرة يترتب على فرض حجية الظن في الفروع لان الظن في المسئلة
الاصولية مستلزم للظن في المسئلة الفرعية والظن في المسئلة الفرعية حجة على الفرض مثلا لو ظننت بحجية الاستصحاب من الاخبار المتكثرة فورد
المسئلة في الفروع يجري فيها الاستصحاب كما لو دخل في الوقت في الحضر ثم سافر قبل الصلوة او العكس فمقتضى الاستصحاب في الاول الاتمام وفي
الثاني القصر والمفروض انك ظننت بحجية الاستصحاب فتظن ان حكم المسئلة الفرعية هو ما اقتضاه الاستصحاب والظن في المسئلة الفرعية
حجة فثبت حجية الظن في الاصول من باب استتباع الظن في المسئلة الفرعية ولكن التمسك بهذا الوجه ايضا فاسد جدا وغلط قطعا وذلك لانه
ان اراد بملازمة الظن بالاحكام الاصولية للظن بالاحكام الفرعية اما انه ملازم للظن بالاحكام الفرعية الواقعية او انه ملازم للظن بالاحكام
الفرعية الظاهرية ان اراد الاول فحجية الظن في الاحكام الفرعية مسلمة الا ان الملازمة ممنوعة اذ النسبة بين الظنين عموم من وجه فلا يجتمعان
كالخبر الصحيح الموثق للوصف بالحكم الواقعي فان مظنونية اعتبارها من المسائل الاصولية ومظنونية مطابقة الحكم للواقع من الفرعية فقد اجتمع
الظن في المسئلتين الاصولية والفرعية فاجتمع الظنان وقد يوجد الظن في المسئلة الفرعية بالحكم الواقعي دون الاصولية كالشهرة الموثقة
للوصف في الحكم الفرعي الواقعي مع انه موهوم الاعتبار او مشكوك الاعتبار في المسئلة الاصولية وقد يكون الامر بالعكس كالاستصحاب المظنون الحجية

في بيان الظن في الفرعية

[illegible]

والذي ثبت من البرهان السابق حجية الظن المسبب عن الظن بالحكم الفرعي الواقعي لانه القدر المتيقن لا الظاهري فتأمل ولو قيل اذا كان الظن حجة في ذي المقدمة وهو الفروع ففي المقدمة وهي الاصول العلمية
بطريق اولى قلنا ان الاولوية ظنية لا تثبت حجية الظن مع امكان منع الاولوية لان الاصول مبانٍ واس للفروع فينبغي الاهتمام فيها ازيد ولو قيل نتمسك بقاعدة الاشتغال قلنا هو فرع وجود العلم الاجمالي
اصل في الظن في الموضوع المستنبط لحجية الظن في الموضوع المستنبط حجة والمراد به هنا الفاظ الكتاب والسنة بقرينة النزاع في الحجية والنزاع ليس فيما علم عدم حجيته فيه كالقياس والاستحسان
والمصالح المرسلة ولا فيما علم حجيته فيه كقول اللغوي ان كان واحدا والاصول العدمية كاصالة عدم النقل فان حجيتهما اجماعية والامارات الظنية كالتبادر والظن المتبنى للمعنى بضميمة الاصول الاجماعية
بل فيما شك في حجيته فيه كالاستقراء والخبر الواحد الظني وذهاب الاكثر فمقتضى الاصل فيه مع نفي الحجية سيما مع انفتاح باب العلم الوجداني او الظن المقطوع الحجية فيه غالبا بحيث لا يلزم من طرح الظن المشكوك و
الرجوع في المواضع النادرة الى الاصول الفقاهية مخالفة قطعية نتايج

الاصولية في حق من تيقن بالوضوء وظن او شك في الارتفاع بالحدث فلا ظن بالحكم الواقعي الفرعي مع وجود الظن في المسألة الاصولية وان اراد الثاني فالملازمة
مسلمة الا ان المحتج ممنوع اذ الدليل الرابع مثبت لحجية الظن في الاحكام الفرعية الواقعية لان المقدمة الاولى من مقدماته الاربع كون بقاء التكليف
بالاحكام الفرعية الواقعية والمقدمة الثالثة لا تثبت حجية الا فيها **فان قلت** كون المقدمة الاولى في بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الواقعية ممنوع
وانما القدر المسلم هو بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الظاهرية فاذن المقدمة الثالثة مثبتة لحجية الظن فيها واما الملازمة فقد سلمها قلنا اولا ان
بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الواقعية مما لا اشكال فيه وقد ثبت في محله **وثانيا** سلمنا كون المقدمة الاولى فيما ذكرت من بقاء التكليف في الاحكام
الظاهرية وان المقدمة **الثالثة** مثبتة لحجية الظن فيها ايضا ولكن لا يحصل من ذلك الا الحجية للظن في الاحكام الظاهرية في الجملة فلا بد من انضمام
المقدمة الرابعة للتعميم واذا ثبت ذلك فلا بد فنقول المقدمات الثلاث اما مثبتة لحجية الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية فقط في الاحكام الفرعية

في بيان ان المقدمات الثلاث مثبتة لحجية الظن

الظاهرية او مثبتة لحجية الظن المسبب عن الظن بالاحكام الاصولية فقط فيها او مثبتة لحجية بعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية فيها وبعض
الظن المسبب عن الظن بالاحكام الاصولية فيها او مثبتة لحجية بعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية فكل ظن مسبب عن الظن بالاحكام الاصولية
او مثبتة بعكس ذلك او مثبتة لحجية بعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية دون المسبب عن الظن بالاحكام الاصولية لا كلا ولا بعضا او مثبتة
بالعكس من ذلك او مثبتة لحجية كل ظن مسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية وكل ظن مسبب عن الظن بالاحكام الاصولية في الاحكام الفرعية الظاهرية وكل
الاحتمالات مخالف للاجماع المركب ما عدا الاول والاخير اذ كل من قال بحجية الظن في الاحكام الفرعية قال اما مطلقا او بالظن الحاصل عن الاحكام الفرعية
الواقعية فقط فدار الامر بين الاول والاخير وعلى التقديرين حجية الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية قدر متيقن وما سواه مشكوك فيرجع
الى الاصل ولا يجري الدليل الرابع ايضا لاغناء قاعدة الترجيح بلا مرجح اذ مورده فيما لم يكن قدر متيقن في البين وههنا موجود **فان قلت** لولا العمل
بالظن المسبب عن الاحكام الاصولية في الاحكام الفرعية لكنا قاطعين بالمخالفة كما لو لم نعمل بالظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية للزم ذلك
فلا معنى للاختصاص في الحجية على الاخير لاشتراك المحذور في عدم حجية كل منهما قلنا القطع بالمخالفة اما يحصل لك في صورة كون الظن بالحكم الفرعي
الواقعي مخالفا للحكم الفرعي الظاهري قطعا ولو بالقطع الاجمالي او يحصل في صورة الشك في مطابقة الظاهري للمظنون الواقعي او يحصل فيما بين من غير
اعتبار الظن **ان قلت** بالاول وقد رجع الى الدليل الاول لان القطع بالمخالفة في الظاهر موقوف على القطع بالمخالفة في المسألة الاصولية وهذا موقوف
على الانسداد الكلي في الاصول وقد عرفت ان موارد الانسداد اما غير موجودة او قليلة فكيف يحصل القطع **وان قلت** بالثاني ففيه ان الشك في المطابقة
والعدم لا يجامع القطع بعدم المطابقة للظاهر ولا للواقع اما الاول فواضح واما الاخير فلان الظن بالاجمال الكلي يكون منافيا للقطع بعدمه وان قلت
بالثالث فنقول اي مطابقة المظنون في ذلك القطع بالمخالفة اما ان يكون في الظاهر واما ان يكون في الواقع ان قلت بالاول فقد رجعنا الى الدليل
الاول وان قلت بالثاني فقد عرفت ان الموارد قليلة لا يحصل القطع بالمخالفة الواقعية **فان قلت** لا شبهة في كون الاحكام الفرعية مناطا
والاصولية مقدمة وانما ثبت حجية الظن في المناط لما العقل القاطع ففي المقدمة بطريق اولى قلنا كون الاحكام الفرعية مناطا والاصولية
مقدمة وان الظن في المناط كلها حجة مسلم لكن قولك فالظن في المقدمة حجة بطريق اولى ممنوع اما اولا فلمنع الاولوية نظرا الى ان الاصول مبان للفروع
ولا بد من كون المباني مقطوعا ليحصل الاطمينان في العمل بما وراء العلم المنهي عنه في الاحكام واما ثانيا فلان الاولوية المذكورة ظنية والتمسك
بالظن في اثبات حجية الظن دوري او تسلسلي الى ان ينتهي الى القطع **فان قلت** يمكن التمسك في اثبات حجية الظن في الاصول بقاعدة الاشتغال قلت ذلك
فرع العلم الاجمالي بثبوت التكليف الى ان يثبت ذلك ولو كان ذلك حاصلا للزم الدليل الرابع ثم **المقام الثالث** في ان الظن في الموضوعات

في بيان الظن في الموضوع المستنبطة

المستنبطة حجة ام لا ومحل النزاع في الموضوعات المستنبطة هنا انما هو الفاظ الكتاب والسنة وان اطلق على مطلق الالفاظ ايضا لكن ليس الظن
محلا للنزاع هنا كما توهم تمسكا بان المسألة الامر في محل النزاع بين الاصوليين اعم من الاثار الموجودة في الكتاب والسنة وفي غيرهما ولكن فهم
فهم الاوامر الالهية فكذلك فيما نحن فيه بان المقصود انما معرفة حجية الظن في الموضوعات المستنبطة بالمعنى الاخص الا ان النزاع اعم ووجه فساد هذا
التوهم ان مبحث الامر انما يكون النزاع فيه اعم نظرا الى ان العلماء جعلوا عنوانه اعم دون ما نحن فيه حتى يكون النزاع اعم بشهادة قولهم هل الظن
في الموضوعات المستنبطة حجة ام لا والحجية والعدم من المسائل الشرعية الاصولية وليس شأن المجتهد اثبات حجية الظن في الموضوعات المستنبطة
المربوطة بامر المعاش وايضا لو كان النزاع هنا اعم لزم ان يعنونوا العنوانين عنوان لاثبات حجية الظن فيها عند العقلاء وعنوان لحجية
الظن فيها عند الشارع بعد اثبات حجية الظن فيها عندهم اذ ليس من شأن الشارع اثبات حجية الظن في الامور المربوطة بامر المعاش فمن عدم تصديهم
لهذين العنوانين واكتفائهم بعنوان واحد يحصل الكشف عن كون النزاع مختصا بالموضوعات المستنبطة بالمعنى الاخص ثم ان النزاع هنا
في مطلق الفاظ الكتاب والسنة سواء كانت مستنبطة لغوية كما هو الغالب او شرعية كالصلوة والزكوة وامثالهما والسر في تسميتها بالموضوعات
المستنبطة انه لا بد للمجتهد من استفراغ الوسع في استنباطها بخلاف الموضوعات الصرفة التي يكون المراد منها المصاديق الخارجية المتعلقة

اكن الحق الحجية وفاقا للاكثر بل ادعى عليه الاجماع وذلك لان الظن به مستلزم بالحكم الفرعي الواقعي وللزوم المخالفة القطعية عند ترك هذه الظنون ثم ولانا نفرض ان آية من الكتاب او المتواتر مشتملة على لفظ ظني الوضع وخبر واحد صحيحا مشتملا على الفاظ كلها قطعية الوضع فلكل جهة رجحان ومرجوحية فالمقدمة الرابعة تثبت حجيتهما معا لعدم كون احدهما قدر متيقنا لو جوا القائل بحجية الاول دون الثاني ويمكن ان يدعى ان اغلب الالفاظ وان كانت معلومة الا ان وجود آية او حديث يكون جميع الفاظها مفرداتها ومركباتها معلومة نادر فيلزم السد الاغلبي ايضا عند طرح الظنون عنه

في بيان ثمرة الظنون في الموضوعات المستنبطة

بالاحكام فانه لا بد للمجتهد والمقلد الاجتهاد فيها فقول المجتهد فيها بان هذا اخل وهذا حجر وهذا مد وامثال ذلك كقول غيره والمراد من قولنا هل الظن في الموضوعات المستنبطة حجة انه هل يجوز للمجتهد الاعتماد على الظن فيها ام لا واعلم ايضا ان الظنون في الموضوعات المستنبطة بعضها معلوم عدم حجيتها كالحاصل من القياس والرأي والاستحسان والمصالح المرسلة وبعضها معلوم الحجية كالظن الحاصل من قول اللغوي وان كان واحدا وكالاصول العدمية كاصالة عدم النقل واصالة عدم تعدد الوضع ونحوها والامارات الظنية المثبتة للمطالب بضميمة الاصل كالتبادر الظني وامثالها فانها مقطوع الحجية اما اولا فللاجماع اما الامارات الظنية فهي وان لم يكن اجماعية الا انها لما كانت مثبتة للمطالب بضميمة الاصل المقطوع اعتبارها اجماعا فكانها ايضا اجماعيات وبعض من الظنون مشكوك الحجية كالحاصل من الاستقراء وذهب الاكثر من العلماء الذين لا يكونون من اهل الخبرة كالاصوليين والبيانيين وكالحاصل من الخبر الواحد المظنون صدوره من المعصوم واما لو كان الصدور مقطوعا فلم ينكر احد الحجية والنزاع فيها نحن فيه انما هو في القسم الاخير من الثلثة فمعظم الاصوليين على اعتبار الظن فيها حتى ادعى جماعة الاجماع عليه منهم المدقق الشيرواني وبعضهم على عدم الاعتبار منهم السيد السند السيد علي اعلى الله مقامه ويمكن الاستدلال على عدم الحجية بان الاصل حرمة العمل بالظن ومن جملة الموضوعات المستنبطة خرج الاحكام بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل ولا يلزم من ترك العمل فيها بالظن المخالفة القطعية ايضا ولا الخروج عن الدين لكون موضوعات غالب الالفاظ مقطوعات بلا واسطة فان المراد من الموضوعات هو ما ينصرف اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن القرينة ولا نعني بالوضع الاهدى ومن المقطوع ان الارض والسماء والجدار والخبز والحنطة والشعير والمراة والامر والرجل مثلا ونحوها يكون موضوعة لمعانيها المتداولة الان ونقطع ايضا بكونها كذلك في عرف الشارع والغالب النادر مقطوعات مع الواسطة لما عرفت من ان قول اللغويين والاصول العدمية كلها من الظنون الخاصة وفي الاندر منها يرجع الى الاصول الفقاهتية ولا يلزم من ذلك مخالفة قطعية ولو سلم ذلك فانما يسلم في الموضوعات المستنبطة المطابقة واما في الاحكام الفرعية فلا اذ اللفظ اما يكون له معنى معلوم في العرف دون اللغة او العكس وفيهما او لا يعلم له معنى في شيء منهما وعلى الثالث اما ان يكونا متوافقين او متخالفين فان كانا متوافقين فمعنى اللفظ مقطوع بلا واسطة ثم وعلى الاول يكون معنى اللفظ ايضا مقطوعا لكن بواسطة الاصل وعلى الثاني فكذلك وان كان له معنى في العرف واللغة متخالفين فكذلك ايضا بمعنى انه يكون المعنى والمراد مقطوعا وهو المعنى اللغوي بضميمة الاصل تاخر الحادث التي يكون اعتبارها مقطوعا واما اذا لم يكن له معنى لا لغة ولا عرفا فيرجع الى الاصول الفقاهتية نظرا الى تلبسه في الغاية فمن اين يحصل القطع بالمخالفة في الاحكام الفرعية من ترك العمل بالظن في المواضع النادرة ولكن الحق الحجية بوجوه الاول انه لا ريب في ان الظن بالوضع اللغوي بالمعنى الاعم ملازم للظن بالحكم الواقعي الفرعي وذلك كالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب في الارض وفي العرف العام منقولة الى ذات الحافر المعبر عنه بالفرس بطريق التعيين مثلا في ذي دور وحديث بانه اذا وقع في البئر دابة نزح منه كذا مثلا وحصل ظن من تتبع كلمات الشارع بناء على تقديم العرف في المكالمات كما عليه المشهور فيحصل الظن بان المراد من الدابة ذات الحافر فيحصل من ذلك الظن بالحكم الفرعي وايضا نقل الشيخ الطائفة في اول باب واية مشتملة على لفظ الطهور فقال الطهور في اللغة اسم للطاهر بنفسه المطهر لغيره ونفرض ان احدا من اللغويين لم يصرحوا بمعنى الطهور او صرحوا بمعنى ولكن حصل الظن من قول الشيخ في حديث بان الماء المستعمل في الحدث الاكبر طهور يحصل لنا الظن بالحكم الفرعي وهو طهارة الماء المذكور ومطهريته وايضا اذا وقع النزاع بين الاصوليين في حقيقة الامر وذهب معظمهم الى الوجوب وفرض عدم معلوميته لنا العرف لنا حصل الظن لنا بالاحكام الفرعية في الموارد الكثيرة وكذا النهي بالجملة وبالجملة الموارد التي حصل لنا فيها الظن بالموضوعات المستنبطة الملازمة للظن بالحكم الفرعي كثيرة غاية الكثرة بحيث يحصل القطع في مخالفة هذه الظنون بمخالفة الواقع ولو في مورد واحد ولا بد في عدم ارتكاب المخالفة القطعية من الحكم بحجية الظن هنا ولو في الجملة واذا ثبت الحجية في بعض الموارد ثبت في الكل بالاجماع وبقاعدة الترجيح بلا مرجح فمن الثاني سلمنا عدم حصول القطع بالمخالفة ولكن يتم المطلب ايضا نظرا الى ان البرهان القاطع الذي اقمنا على حجية الظن في الاحكام الفرعية قد دل على حجية الظن فيها مطلقا سواء حصل الظن بالاوضاع او العلم بها فان قلت المقدمات الثلث الاولى في الدليل الرابع لم يثبتا الا حجية الظن في الجملة فلا بد في التعميم من ضم مقدمة رابعة واذا ثبت تلك الابدية فنقول تلك المقدمات اما مثبتة لحجية الظن المسبب عن العلم بالاوضاع فقط او المسبب عن الظن بالاوضاع فقط او الاول وبعض الثاني او بعض الاول دون الثاني لا كلا ولا بعضا او العكس ومثبتة لحجية الظن مطلقا سواء تسبب عن العلم بالقطع او الظن به وكل الاحتمالات منتفية للاجماع المركب عدا الاول والاخير وعلى التقدير القدر المتيقن هو صورة التسبب عن العلم بالوضع بلا واسطة او مع الواسطة وليس المقام ايضا مما اجرى قاعدة الاشتغال والاجماع المركب لان جماعة يعتبرون الظن المسبب عن العلم بالاوضاع دون المسبب عن الظن بها قلنا الحق معك لو كان الظنان متساويين من جميع الجهات سوى كون احدهما مسببا عن الظن بالوضع والاخرى عن العلم به كان يكون كلاهما مستفادين من الكتاب او السنة فالقدر المتيقن الظن المسبب عن العلم بالوضع واما لو كان الظنان مفترقين من جهة اخرى مضافا الى افتراقهما من تلك الجهة ككون احدهما مستفادا من الكتاب مع الظن بالوضع والاخرى من السنة مع العلم به فلا قدر متيقن حينئذ لان الاكثر بناؤهم على العمل بالظن الكتابي المسبب عن الظن بالوضع وطرح المستفاد من السنة مع العلم

في بيان ان المقدمات الثلث مثبتة لحجية اي الظن

ثم اذا كان مثل الكتاب والمتواتر المشتمل على لفظ ظني الوضع مثبتا لحكم اصولي عملي علمنا به ايضا الا للاستلزام اذ الظن في الاول ليس حجة بل لبناء العرف والعقلاء على الاكتفاء بالظن في وضع الالفاظ

اصل في الظن في الموضوعات الصرفة فالظن في الموضوع الصرف ان كان موافقا للاصل كالظن بعدم دخول الوقت ومرجحا لاحد طرفي المحذورين فيما دار الامر بينهما او مخالفا للاصل ولكن لا يتمكن المكلف

من العمل بالاصل لا من تحصيل العلم ولو امتناعا عرضيا مسببا من لزوم الاختلال في الزام مجموع المكلفين وان لم يلزم في كل واحد حدة كالظن باجتهاد شخص لمن وجب عليه التقليد مثلا فلا كلام ولا اشكال في العمل على

الظن المخالف للاصل في الموضوع الصرف لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم وللاصل الذي هو في خصوص المسئلة اذ الفرض ان الظن على خلاف الاصل كالظن بنجاسة غسالة الحمام ولو قيل يلزم من ترك الظنون

في الموضوعات الصرفة المخالفة القطعية الاجمالية كما كانت تلزم في الفروع فدليل الحجية مشترك بينهما قلنا المخالفة القطعية الاجمالية انما تضر في الفروع لا الموضوعات للاصل بنتايج

به ثم ان هذا العجب من هذا المورد حيث يعمل بمطلق الظن ويعمل بالشهرة وعدم العلم بالخلاف والاجماع والاستقراء الظنيين لا يعمل بالظن الحاصل من الكتاب او الصحاح المسبب من الظن بالوضع مع ان الاخير من الظنون المظنون اعتبارها لذهاب الاكثر الى اعتباره والشهرة ونحوها مما هو لا اعتبار او مشكوكه وان سلمنا ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار فغايته ثمّ الباب تساوي هذا الظن مع الشهرة في كونهما مما هو لا اعتبار او مشكوكه فما المرجح في البين فظهر ان العمل ببعض سلسلة الموهومات والبعض ترجيح بلا مرجح **فان قلت** المرجح موجود وهو كون الظن المسبب عن الظن بالوضع اعتبارا مخالفا للاصل قلنا لا ريب في اشتراك مخالفة الاصل بين الظنين اعني الحاصل من العلم بالوضع والحاصل من الظن به **فان قلت** مقتضى الدليل المذكور اعني الاستلزام انما هو اثبات حجية الظن في الموضوعات المستنبطة الذي يكون ملازما للحكم الفرعي الواقعي ظنا اما الظن الحاصل من التواتر اللفظي او الكتاب الذي اعتبارا مقطوع كالمتواتر مع كون هذا الظن الاعلى حكم من الاحكام الاصولية العملية المسبب عن الظن بالوضع فلا دلالة لهذا الدليل على اعتباره مع ان القول في المسئلة اثباتا قول بالحجية مطلقا وقول بالعدم كذلك فاذن اما نقتصر بالحجية في موارد الفرع او نقول بالتعميم **فان قلت** بالاول فقد خرقت الاجماع المركب وان قلت بالثاني فخالفت الاصل بلا دليل الا ان نثبت بالاجماع المركب البوتي بعد اثبات حجية الظن في الموضوعات المستنبطة في موارد الفروع ولكن ذلك التشبث غير صحيح اذ لنا ان نتشبث منه العمل بالظن في الموضوعات المستنبطة في غير الاحكام الفرعية بالاصل وفي الثاني بالاجماع المركب لا مرجح لاحد الاجماعين على الاخر لكون كليهما مثبتين قلنا اولا لا يمكن القلب للزوم المخالفة القطعية وطرح الامر القطعي اذ دليلنا مثبت لحجية الظن تنجيزا والدال على عدم الحجية اعني الاصل يكون تعليقيا فاذا ثبت الحجر في احد الاجماعين بالامر القطعي وفي الاخر بالاصل التعليقي لزم ما ذكرنا وثبت مطلوبنا وثانيا قولك انهما مثبتان فلا مرجح في البين فاسد لان احدهما مثبت تنجيزي والاخر مثبت تعليقي فيرجح التنجيزي على التعليقي عند التعارض وان لم يستلزم احدهما طرح الامر القطعي دون الاخر وكلاهما مثبتين ثم وثالثا سلمنا عدم المرجح في البين من تلك الجهة لكن اجماعنا المركب راجح لميل المعظم الى الاعتبار ورابعا انا نقتصر بحجية الظن في الموضوعات المستنبطة في الفروع والاجماع المركب ثم اذ غاية ما في الباب اطلاق كلمات العلماء في بيان الاقوال ولا يلزم من هذا الاعتقاد الوجداني وهو اعم من عدم الوجود ولكن الحق ان الظن في الموضوعات المستنبطة حجة مطلقا وان كان دليلنا هذا اخص من المدعى بعد نفي الاجماع المركب لكن لنا دليل اخر وهو انه لا ريب في ان بناء العقلاء واهل العرف على العمل بالظن في حمل الالفاظ على معانيها القاعدة اعم من ان يكون الظهور قطعيا او ظنيا اي اعم من ان يظنوا بالوضع ام يقطعوا فبعد ثبوت بنائهم نقول ان بنائهم هذا اما حجة فهو المطلوب واما ليس بحجة فلا بد من احد الامرين بعد ليتعين حجيته اما القول بعد تكلم الشارع وامضائه مع اهل العرف والمكلفين وبكلمهم معهم مع بناء طريقتهم اما الاول فخلاف الحس لما يرى من مكالمة الشارع مع الناس واما الثاني فهو باطل لان الدال على البناء اما الاجماع او العقل او السنة او الكتاب والكل منتف بلا ارتياب ولا يحتاج بعد ذلك الى التمسك ببعض المؤيدات نحو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وبقوله ان الله عز وجل من ان يخاطب قوما بما لا يفهمون **فان قلت** الكتاب قد دل على الالتفات لان البناء بناءان بناء طريقتهم حتى يكشف عن فساد طريقتهم وبناء فساد طريقتهم حتى يكشف عن طريقته والبناء بالمعنى الاول وان لم يتحقق الا ان البناء بالمعنى الاخير موجود للايات الناهية عن العمل بما وراء العلم ومن جملته الظن في الموضوعات المستنبطة قلنا بعد تسليم انصراف الايات الى الموضوعات انها ليست ظواهرها مرادة والا لم يكن الظن في الموضوعات المستنبطة حجة وان حصل من قول اللغوي والاصول العدمية والامارات الظنية مع انها من الظنون المعتبرة عند الشرع فتدبر وقد يتمسك في المقام بالاولوية والجواب سام **المقام الرابع** في حجية الظن في الموضوعات الصرفة وعدمها والمراد بها هو المصاديق الجزئية الخارجة المتعلقات نوعا بكليات الاحكام اي متعلقات الاحكام الجزئية ولا بد من تحرير محل النزاع وهو موقوف على بيان صور المسئلة فاعلم ان الظن في الموضوعات الصرفة صور الاولى ان يكون الظن مطابقا للاصل كالظن بالنجاسة او الطهارة مع سبقهما والظن بعد دخول الوقت وبقاء الوقت بعد دخوله **والثانية** كون الظن في المقام الذي يكون الامر فيه دائرا بين المحذورين ولا اصل في البين كاشتباه الزوجية المنذور وطيها مع الحرة ابدا مع الظن بالمنذورة معينة **والثالثة** كون الظن مخالفا للاصل كالظن بجهة القبلة بعد اشتباهها والظن بالحرام في الشبهة المحصورة والظن بنجاسة طين الطريق وغسالة الحمام وتلك الصورة الاخيرة اما ان يكون فيها امتناع العلم على فرض عدم اعتبار الظن غير ممكن بالامتناع الاصلي كالظن باجتهاد شخص لمن وجب عليه التقليد بحيث لا يمكن له تحصيل العلم اصلا ولو بالامتناع العرضي وان لم يكن بالنسبة الى احاد المكلفين ممتنعا كالظن باجتهاد شخص لمن وجب عليه التقليد فان تحصيل العلم بالنسبة الى احاد المكلفين ممكن بالذات غالبا لكن تحصيله بالنسبة الى الجميع يورث لاختلال النظام فيمتنع بالعرض واما ان يكون فيها تحصيل العلم ممكنا **اما الصورة الاولى** فليست محل النزاع لان الظن في الموضوعات الصرفة اما معتبرة واما غير معتبرة وعلى التقديرين حكم الاصل لتطابق الاصل والظن **واما الصورة الثانية** فليست من محل النزاع ايضا لاعتبار الظن فيه قطعا اذ المكلف بعد دوران الامر بين المحذورين وعدم جواز الاصل في البين عند امكان تحصيل العلم مع حصول الظن اما مكلف بالعمل بالظن فهو المطلوب او بتحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق او باتيان الجميع فهو مستلزم للمخالفة القطعية وهي ارتكاب الحرام الواقعي او بترك الجميع فهو ايضا مستلزم للمخالفة القطعية لترك الواجب الواقعي او بالعمل بالموهوم فهو مستلزم لترجيح المرجوح

في بيان حجية الظن في الموضوعات الصرفة

بالتخيير

والفرق انا قد علمنا بتكليف المشافهين بالاحكام الواقعية الفرعية وباشتراكنا معهم في التكليف فوجب الاحتراز عن المخالفة القطعية بخلاف الموضوعات الصرفة اذ كما ان باب العلم منسد لنا في بعض
الموضوعات الصرفة فكذا كان منسدا للمشافهين و التكليف للمشافهين في مظنونات الموضوعات الصرفة الغير المحصورة ليس ثابتا حتى يثبت لنا بادلة الاشتراك ولو قيل ان الظن بالموضوع مستلزم للظن بالاحكام
الشرعية والظن في الاحكام حجة قلنا القدر المتيقن من البرهان المتقدم حجية الظن في الاحكام الكلية الالهية لا الاحكام الجزئية الشخصية التابعة للموضوعات الخاصة نعم الظنون الرجالية الموجبة للظن بصدور
الحديث عن الامام ثم حجة وان كانت من الظن في الموضوع الصرف وذلك لاستلزام هذا الظن الظن بالحكم الفرعي الواقعي ولانه لولا ذلك للزم عدم حجية خبر الاحاد لان معظم الاخبار احوال رجالها مظنونة

الصورة الثالثة بكلا قسميه ليس من محل النزاع بالتخيير بين العمل بالظن و الوهم فهو تسوية بين الراجح والمرجوح فتعين الاول والقسم الاول من
لاعتبار الظن فيه قطعا والا لزم اما عدم التكليف او التكليف بتحصيل العلم او الاخذ بالموهوم او التخيير بينه وبين العمل بالظن والكل واضح
البطلان فالكلام في محل النزاع انما هو في القسم الاخير من الصورة الاخيرة التي هي مخالفة للاصل فكما ان الاصل مقتض لطهارة الطريق وغسالة
الحمام الطهارة فكذا الظن مقتض للنجاسة وكذا الاصل في الشبهة المحصورة واشتباه القبلة مقتض للاشتغال فالظن مقتض للبرائة وكما ان الاصل
في الظن بعد الطهارة مع سبقها البرائة فكذا الظن مقتض للاشتغال الى غير ذلك من الموارد وبالجملة كلما يجري فيه مقدمات الدليل الرابع فليس
من محل الكلام وكلما لا يجري فيه ذلك فهو محل الكلام اذا عرفت ذلك فاعلم ان في المسألة قولا بالحجية وهو للفاضل القمي ونسبه الى جماعة و
مذهبه لزوم صوم رمضان مع الظن بالدخول وحرمته مع الظن بالخروج وقول بعدم الحجية وهو لمعظم الاصحاب والحق الاخير للاصل بل اصول
وهو حرمة العمل بما وراء العلم الا ما اخرجه الدليل واصل ثان فرعي وهو في كل مقام بحسبه مقام الاصل فيه الطهارة وفي مقام الاصل فيه النجاسة
او الاشتغال او البرائة **فان قلت** العمل بالاصول من باب الوصف والمفروض في محل النزاع انتفاء الوصف على الخلاف قلنا ان الاصول معتبرة تعبدا في
ما لم يرد دليل شرعي في مقابله واعتبار هذا الظن لا دليل عليه **فان قلت** لو تركنا العمل بمجموع الظنون في الموضوعات الصرفة لكنا قاطعا
بالمخالفة الواقعية لوجود واجب او حرام مثلا بين المظنونات بحيث يقتضي ترك الجميع تركه فلا بد من العمل بها حذرا من لزوم المخالفة المذكورة
قلنا الصغرى اعني لزوم المخالفة القطعية مسلم ولكن الكبرى اعني لزوم الاحتراز عنه مطلقا غير مسلم اذ المخالفة القطعية صورتان صورة يكون العلم
بالمخالفة معلوما بالتفصيل وصورة يكون معلوما مبهما بالاجمال لكن فيما بين الوقايع الكثيرة كما فيما نحن فيه والمخالفة القطعية في الصورتين الاوليين
حرام بلا شبهة لانعقاد الاجماع على ان ارتكاب الجميع مستلزم لارتكاب الحرام قطعا واما في الصورة الاخيرة التي هي محل النزاع فلا دليل على حرمة المخالفة
القطعية مع ذهاب الاكثر الى عدم اعتبار هذا الظن مع علمهم باستلزام المخالفة القطعية وتوهم عدم التفاتهم فاسد جدا **فان قلت** ان محل
النزاع بعينه مثل الاحكام الفرعية فان المخالفة القطعية في المقامين انما هي في البين فما الوجه في التفرقة بين الصورتين قلنا وجه التفرقة
بين المقامين ان في الاحكام الشرعية لما كان ثبوت التكليف بالاحكام الواقعية للمشافهين مقطوعا واشتراكنا معهم كذلك فيكون المخالفة
القطعية حراما فيها بخلاف ما نحن فيه فانه ليس كالاحكام الفرعية اذ كما يكون باب العلم في بعض الموضوعات الصرفة في امثال زماننا منسدا فكذلك
نقطع بالانسداد في بعض الموضوعات للمشافهين وثبوت التكليف للمشافهين في مظنونات الموضوعات الصرفة محل الشك واجراء قاعدة الاشتراك فرع ثبوت
التكليف للمشافهين وهو غير ثابت **فان قلت** ان قولك بان متعلقات الاحكام الكلية هي الاحكام الفرعية بوصف تعلقها بتلك المتعلقات ومتعلقات
الاحكام الجزئية هي الموضوعات الصرفة مجرد اصطلاح فان الكل من الاحكام الشرعية فيجري الدليل الرابع فيها ولا قول متيقن في البين حتى يمكن
التشقيقات السابقة بان يقال ان للكل بطلا الاثنان وهما حجية الظن في الفرعيات فقط او فيها وفي الموضوعات الصرفة معا وعلى التقديرين حجية الظن في الاحكام
الفرعية متيقن لوجود القائل بحجية الظن في الموضوعات الصرفة دون الاحكام كالسيد المرتضى فاذن يحتمل اعتبار الظن في الاحكام الفرعية وفي
الموضوعات او فيهما فلا بد من الاخذ بالاخير لقبح الترجيح بلا مرجح قلنا انا وان سلمنا وجود القائل بالحجية في الموضوعات الصرفة دون الاحكام لكن نمنع
صغراه اعني انفتاح باب العلم في الاحكام غالبا واما لو كان صغراه كصغرانا وهي الانسداد غالبا فنحن نقطع بانه اما يقول فالحجية في الاحكام
فقط او فيهما احتمال وانحصار التحيير في الموضوعات من نحو الاغلاط فانحصر الاحتمال في اثنين والقدر المتيقن موجود في البين **فان قلت**
ان قولك بعدم اعتبار الظن في الموضوعات الصرفة مبني على ان المراد من قوله الجسم الملاقي للنجس نجس مثلا النجس النفس الامري والملاقي النفس الامرية
لا المعتقد والدليل على هذا مع ان المتبادر الاخباري الملاقي للنجس باعتقاده ظنا او قطعا نجس كذلك قلنا اولا ان الالفاظ على التحقيق موضوعة
للامور النفس الامرية وثانيا سلمنا ان المتبادر منها الغير ما ذكر ولكن نبادر ما ذكرت ليس ثم فاذا حصل الشك في ان المراد من الرواية مثلا الاول او الاخير
فوقع الشك في بقاء حكم الاصل واستصحاب الاصل البقاء وثالثا ان عنوانهم في حجية الظن في الموضوعات الصرفة اعم من ان يكون الدال على الاحكام
التي تكون تلك الاحكام الجزئية والمصاديق الخارجية مندرجة تحتها اللفظ او اللب وما ذكر المورد انما يتم اذا كان الدليل لفظيا لا لبيا كالاجماع
الدال على الاحكام الكلية فتدبر ورابعا ان النزاع انما هو في الموضوعات الصرفة المظنونة وبعدما ذكره المورد من ان المراد من الرواية المعتقد بهو الظن
بالموضوع يصير مقطوعا وخرج عن محل الكلام وفيه ان للخصم ان يقول ان قولي بحجية الظن في الموضوعات الصرفة انما هو باعتقادك لا باعتقادي
بالظن ثابت **فلنبيهنا** الاول هنا قسم من الموضوعات الصرفة يكون الظن فيه معتبرا قطعا وهو الاخبار الاحاد اما كونها من الموضوعات الصرفة فلان
المراد منها هو المصاديق الجزئية لمتعلقات كلية احكام ولا شك ان الاخبار الاحاد كلها كذلك فان وجوب اتباع السنة حكم من الاحكام واتباع السنة متعلقه
وهو كلي معرفة معنى السنة وان كان من الموضوعات المستنبطة لكن كون هذا سنة فعلية وذاك سنة قولية وامثال ذلك كلها من المصاديق لمتعلق
كلي الحكم فيكون من الموضوعات الصرفة واما اعتبار الظن فيها فلانا لو تركنا العمل بالظن في الاخبار الاحاد للزم هدم الشريعة فان معظم الاحكام مستفاد من

فينسد الباب و لزم ما لزم من هدم الشريعة مع ان مثل هذه الظنون اقوى من ظن الشهرة ونحوها لكن في الاكتفاء بالظن الحاصل من تصحيح العلماء السند تضعيفه وجهان مقتضى الاصل عدمه الا انه يلزم من الفحص عسر فلا يجب التفحص فيجرم نتايج

في الواقعة الخاصة وصورة يكون معلوما مبهما بالاجمال لكن

موضوعا صرفا ...

الاخبار الاحاد الثاني ان الرجوع الى كتب الرجال في احوال الرجال كقولك فلان ثقة او عدل او حسن وامثال ذلك كلها من الموضوعات الصرفة فهل الظن فيها حجة ام لا بناء على عدم
وجود دليل على اعتبار قول ارباب الرجال من باب الشهادة ام من باب الخبر فيه اشكال والحق الحجية سواء كان حصل ذلك من تنصيصهم كقولهم فلان حسن او ثقة او عدل
او ثقة او من القراين كقولهم فلان شيخ الاجازة من غير ذكر وثاقته وعدالته او فلان وجه القميين او وكيل من وكلاء الرضا ع وغير ذلك لما تمسك به بعض
من الاجماع المركب بان كل من قال بحجية الاخبار الاحاد قال بحجية الظن في احوال الرجال بل يوجه اخر الاول الاستلزام اذ لا شك ولا شبهة ان الظن باحوال
الرجال مستلزم للظن بالصدور وهو مستلزم للظن بالحكم الفرعي وقد اثبتنا حجيته فيه مطلقا من اي سبب حصل ثم الثاني ان معظم الاحكام مستفاد من الاخبار الاحاد ومعظم
الاخبار الاحاد احوال رجالها مظنونة فلو لم نعمل بالظن فيها لزم هدم الشريعة واذا ثبت حجية الظن في الاحاد في الجملة ثبت في الكل بالاجماع لقبح الترجيح المرجوح او
الترجيح بلا مرجح الثالث ان الظن الحاصل من الظن بالصدور المسبب للظن باحوال الرجال لو لم يكن اقوى من الشهرة لم يكن اضعف فاذن يكون هو حجة بنفس
المقدمة الرابعة وهي الترجيح من غير مرجح ثم انه بعد ما اثبتنا حجية الظن في احوال الرجال فهل الظن المسبب من تصحيح الغير كاف ام لا والحق التفصيل
بان يقال لو لم يلزم من عدم الاعتماد على الظن الحاصل من تصحيح الغير عسر او تعطيل الاحكام لم يجز الاعتماد على تصحيح الغير وان استلزم العسر فيجوز الاعتماد
اما الجواز والوجوب في الصورتين الاخيرتين فواضح واما عدم الجواز في الصورة الاولى فلان الاصل حرمة العمل بالظن خرج منه الصورتين الاخيرتين وخروج
الباقي لا دليل عليه فما اخرجه الدليل انما هو صورة حصول الفحص المعتبر ان كان مقتضى الدليل الاطلاق ولكن المقدمة المتيقن ما ذكرنا نعم لو حصل القطع
بان الفحص لا يفيد الظن الحاصل من تصحيح الغير ظنا بالعدم او شكا لسقط لزوم الفحص لعدم الفائدة فيه ح الثالث معظم العلماء بناؤهم على حجية الصلوة
بمجرد الظن بالدخول للوقت في الغيم لا ريب ان الظن بدخول الوقت من الموضوعات الصرفة فهل حكمهم على اعتبار الظن هنا من باب التخصيص بمعنى انه داخل في
الموضوعات الصرفة ومقتضى الاصل عدم الاعتماد على هذا الظن واعتباره انما هو بالدليل الخارجي ام من باب التخصيص بمعنى انه ليس من الموضوعات التي يكون
من محل البحث بل الموضوع فيه مقطوع الحق الاخير اذ الموضوع الصرف انما هو المصداق الجزئي من متعلق كلي الحكم الشرعي المستقر ومجرد اقيموا الصلوة
لدلوك الشمس وان كان حكما شرعيا الا انه غير مستقر بل لا خطر بتعارضه مع الصحاح او نحوها الدالة على جواز الصلوة في الغيم بظن دخول الوقت فالمتعلق
للحكم الكلي في يوم الغيم انما هو الوقت المعتقد وفي يوم الصحو الوقت المطلق فالظن بالوقت يوم الغيم قطع بالموضوع نعم لو حصل الظن بالمعتقد
فهو الظن بالموضوع وليس كل الرابع مسئلتنا هذه هل هي من المسائل الاصولية ام الفرعية فيه اشكال من ان المسائل الاصولية عبارة عن
عوارض الادلة نظرا الى ان موضوع علم الاصول على ما ذكروه هو الادلة فالمسائل هي عوارضها وليس الظن في الموضوع الصرف من الادلة حتى يكون
الحجية والعدم من عوارضه فيصير المسئلة اصولية ومن ان المسائل الفرعية هي عوارض الفعل الظاهري للمكلف وليس الظن في الموضوعات الصرفة من
الافعال الظاهرية للمكلف والا لانتقض المسائل الفرعية طردا بكثير من المسائل الاصولية العملية والاعتقادية والحق انها من المسائل الاصولية
او موضوع علم الاصول ليس كل واحد من افراد الدليل ولا المجموع بل هو واحد وهو الدليل وحصرهم الادلة في الاربعة اغلبي واذا كان الموضوع
هو الدليل فالمسائل عبارة عن عوارضه بلا واسطة ام معها فقد ثبت كون المسئلة اصولية اذ قولهم هل الظن في الموضوعات الصرفة حجة ام لا معناه
هل الظن في الموضوعات دليل على ثبوت الاشتغال بالمظنون ام لا **المقام الخامس** في حجية الظن في المسائل المشتبهة بين كونها من المسائل الفرعية
ام الاصولية العملية ام الاعتقادية كجملة مسائل الاجتهاد والتقليد وفي المقام مقامات ثلثة **الاول** في تحقيق انها من المسائل الفرعية ام الاصولية
وعلى الثاني هل هي من الاصول العملية او الاعتقادية والتحقيق انها ليست من المسائل الفرعية لانها على ما عرفت عوارض الفعل الظاهري للمكلف
وليس تلك المسائل كلها كذلك فقولك هل يجوز تقليد الميت مع التمكن من الحي او يجوز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم او يجوز للمتجزي العمل بظنه وامثال
ذلك كلها وان كانت من عوارض فعل المكلف لكن لا الفعل الظاهري وليس موضوع الفقه فعل المكلف مط بل الظاهري من فعله والا لانتقض طردا
بكثير من المسائل الاصولية العملية والاعتقادية ثم وليست من المسائل الاصولية الاعتقادية ايض ولذا لم يعنون احد من المتكلمين في الكلام جزئيا
من جزئيات مسائل الاجتهاد والتقليد وان لم يكن المعيار في تميز المسئلة العنوان والعد الا ان احدا لو عنون في علم الكلام من تلك المسائل لكان معرضا
للسخرية والاستهزاء وهذا هو المعيار في تميز المسئلة من غيره بل هي انما يكون من المسائل الاصولية العملية لما عرفت من ان موضوع علم الاصول مطلق
الدليل فيكون مسائل الاجتهاد والتقليد من المسائل الاصولية العملية اذ كما يكون الادلة الخاصة دليلا للمجتهد كذلك يكون قول المجتهد دليلا
للمقلد وليس المراد بالدليل ما كان دليلا لمجموع العباد والا لانتقض بالادلة الاربعة فانها ادلة للمجتهد لا لغيره الثاني في ان الظن في تلك المسائل
حجة ام لا وتحريره موقوف على تنقيح محل النزاع فاعلم ان الموارد الحاصلة فيها الظن في تلك المسائل لا يخلو من صور ثلثة **الاولى** كون الظن مطابقا
للاصل كما لو اجتهد وظن عدم جواز تقليد غير الاعلم مع وجود فان ذلك مطابق لاصالة عدم الاشتغال وكما لو اجتهد في جواز تقليد الميت بدوا مع وجود
الحي الاعلم منه او مساويه وظن بعدم الجواز فان ذلك الظن مطابق لاصالة الاشتغال وكما لو اجتهد في جواز الرجوع والعدول وظن بالعدم فهذا مطابق للاصل
اعني الاستصحاب **الثانية** كون الظن حاصلا في مقام دوران الامر بين المحذورين ولم يكن اصل في البين كما لو اجتهد في مسئلة التجزي وحصل له

في حجية الظن في المسائل المشتبهة

وان استلزم [illegible]

وكما لو ظن بجواز تقليد الميت الاعلم مع وجود حي ادون فلا اشكال في الاخذ على طبق الظن لجريان البرهان العقلي فيه اذ التكليف ثابت وباب العلم منسد والاحتياط غير ممكن وترجيح الموهوم او التخيير بينه وبين المظنون غير منصور او كان الظن مخالفا للاصل كما لو ظن بجواز الرجوع عن التقليد او بجواز تقليد المفضول مع وجود الافضل فلا عبرة بالظن للاصلين اصالة الحرمة العقلية والاصل الذي في خصوص المقام ولا يلزم المخالفة القطعية في العمل بالاصل لقلة المشتبهات نتايج

في الاجتهاد والتقليد

الظن بجواز عمل المتجزي بالظن فالعمل في هذا الظن دائر بين المحذورين اذ كما ان الاصل حرمة العمل بالظن فكذا الاصل حرمة التقليد والتمسك بالاستصحاب فيما كان التجزي مسبوقا بالتقليد معارض بالاستصحاب فيما كان مسبوقا بالاجتهاد المطلق ثم تجزى وكما لو اجتهد في جواز تقليد الاعلم **الثالثة** كون الظن مخالفا للاصل كما لو اجتهد في مسألة الرجوع وظن بالرجوع فهذا الظن مخالف للاستصحاب وكما لو اجتهد في جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم وظن بالجواز فهذا مخالف للاشتغال اذا عرفت ذلك فاعلم ان الصورة الاولى ليست من محل النزاع اذ الواقع لا يخلو من اعتبار الظن او الاصل وكلاهما موجودان متفقان **والصورة الثانية** كذلك لاعتبار الظن فيها قطعا اذ التكليف ثابت وباب العلم منسد فبعد حصول الظن اما ان يعمل بظنه فهو المطلوب او لا بد له من تحصيل العلم او العمل بالموهوم الى غير ذلك من الاحتمالات الواضح بطلانها وبالجملة كلما يجري فيه الدليل الرابع فليس الكلام فيه **واما الصورة الثالثة** فهي محل النزاع والحق عدم اعتبار الظن فيها للاصلين اصل اصلي واصل فرعي القائل بالاعتبار اما يقول بانه لو لم يعتبر يحصل القطع بمخالفة الواقع في مخالفة تلك الظنون وانكار المسألة كلامية وغيرها فجوابه ان الموارد قليلة لا يحصل القطع بالمخالفة مضافا الى عدم وجود الدليل على حرمة المخالفة القطعية هنا واما القول بان المسألة اصولية والظن فيها معتبر فقد مر جوابه من ان الظن في المسائل الاصولية غير معتبر وان سلمنا كون تلك المسائل اصولية واما القول بان المسألة فرعية والظن معتبر فجوابه ان الصغرى ممنوعة وانا سلمنا الكبرى بل الكبرى ايضا ممنوعة لان اثبات التعميم بحسب الموارد في الفرعيات محتاج الى ضم مقدمة اخرى الى المقدمات الثلث اما الترجيح من غير مرجح واما الاجماع المركب وكلاهما مفقود في المقام اما الاخر فلذهاب الاكثر الى اعتبار الظن في المسائل الفرعية دون تلك المسائل التي هي فرعية باعتقاد الخصم واما الاول فلوجود القدر المتيقن في البين ثم **فان قلت** منع الصغرى لا معنى له اذ المعيار في المسألة الفرعية انما هو جواز التقليد وعدمه فما يجوز التقليد فيه فهو مسألة فرعية وتلك المسائل يجوز التقليد فيها قلنا مع ان جواز التقليد فيها اول الدعوى لذهاب الاكثر الى لزوم الاجتهاد فيها اذ غاية ما في الباب جواز التقليد في المسألة الفرعية وهذا انما يتم في حق المقلد واما انه يجوز للمجتهد العمل بالظن فيها فمن اين الثالث في انه هل يجوز للمقلد التقليد في تلك المسائل ام لا بد فيها من الاجتهاد والمعظم على الثاني ولا بد قبل الخوض من تاسيس الاصل فنقول لا شبهة في وجوب الاجتهاد عينا على كل المكلفين اي مجموعهم باجماع العلماء ولكن الشك في سقوط ذلك الوجوب بقيام من يقوم به الكفاية فمقتضى الاستصحاب البقاء فلو شك بعد ثبوت الوجوب في الجملة في عينيته او كفائيته فالاصل العينية وليس الشك في اشتراط الوجوب حتى يقال الاصل الاشتراط بل الشك في اشتراط بقائه والاصل العدم واذا ثبت وجوب الاجتهاد عينا بالاصل ثبت لزوم العمل على ما اجتهد بالاجماع المركب من القائلين بوجوب الاجتهاد عينا فكل من قال به قال بلزوم العمل بما اجتهد وكل من لم يقل به لم يقل به مضافا الى انه لو لم يجز العمل بما اجتهد لصار التكليف بالاجتهاد لغوا هذا ولكن لا اعتماد لهذا الاصل عندي لان هذا الاصل انما يتم في صورة نادرة كما اذا فرضنا زمانا لم يوجد فيه من يقوم به الكفاية فان الاصل في هذا المقام حين تعلق الوجوب بكل العباد عينا فقدان من يقوم به الكفاية وبعد وجدانه نشك في البقاء والارتفاع والاصل البقاء واما صورة لم يكن الزمان خاليا عمن يقوم به الكفاية يكون الشخص في بدو تكليفه من اين ثبت الوجوب لذلك المكلف حتى يشك في بقائه وارتفاعه بل الشك في حقه شك في التكليف ويمكن تاسيس الاصل بطريق اخر بان يقال لا شك في ان القائلين بجواز التقليد يقولون بعدم لزوم الاجتهاد لا بحرمته والقائلون بلزوم الاجتهاد يحرمون التقليد فالتكليف الثابت والقدر المتيقن موجود والقوة العاقلة حاكمة بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال والاعتماد على هذا الاصل ايضا غير وجيه لان ذلك مبني على كون المسألة اصولية نظرا الى نقل الاجماع على جواز التجزي في المسائل الاصولية واما لو كانت من المسائل الفرعية فلا لذهاب جماعة الى عدم جواز التجزي في المسائل الفرعية فمن اين القدر المتيقن في البين والتحقيق في تاسيس الاصل ان يقال لا ريب في ثبوت التكليف ولا في ان الاصل مقتضاه حرمة التقليد لانه قول على الله بما لا يعلم وكذا الاصل مقتضاه حرمة العمل بالظن فلا بد للمكلف بعد القطع بثبوت التكليف من الاجتهاد ليحصل له العلم اما بالحكم كالقطع بالحكم الواقعي كذا او بالامتثال كما اذا حصل له القطع بالعمل بقول الحي بما يكون مبرئا للذمة بخلاف الميت او يحصل العلم باحدهما بالواسطة كالاصلين ان قلنا بقطعيتها كما هو الحق ثم اذا اجتهد ولم يحصل له العلم بل حصل له الظن فلا بد له من العمل بظنه لدوران الامر بين الاحتمالات الخمسة العمل بالظن فهو المطلوب او التقليد فهو مستلزم لترجيح المرجوح ثم او العمل بهما فهو مستلزم لاجتماع المتنافيين او طرحهما فهو منافي للقطع بثبوت التكليف او التخيير بينهما فهو مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح مضافا الى ان العمل بالظن ارجح نظرا الى اجتماع الظنين النوعي المسبب عن ذهاب الاكثر الى لزوم الاجتهاد الملزوم للعمل بما اجتهد والظن الشخصي فثبت ان مقتضى الاشتغال لزوم الاجتهاد اذ القطع بالبراءة لا يحصل الا به **فان قلت** ان المسألة فرعية والظن فيها حجة قلنا انا وان سلمنا الصغرى الا ان الكبرى ممنوعة لكون تلك المسائل مباني للفروع الكثيرة سواء كانت مبنا للمقلد او المجتهد ولا اجماع مركب في البين لذهاب جمع الى اعتبار الظن في المسائل الفرعية دونها ولا يجري قاعدة الترجيح بلا مرجح لوجود القدر المتيقن في البين **فان قلت** الاية الشريفة اعني قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون دالة على لزوم الرجوع لغير العالم الى العالم

فيما لو كان الظن مخالفا للاصل

في بيان مقتضى الاصل حرمة التقليد

الأصل ح

اى عالم كان واى جاهل كان والمجهول اى شيء كان فالمجتهد عالم والمقلد جاهل والمسئلة مجهولة والاية حاكمة بلزوم الرجوع الى العالم قلنا ان المراد باهل الذكر الائمة ع كما هو المروى وسلمنا عدم ورود الاخبار في خصوص تفسير الاية الا انه ورد الاخبار عموما على ان لكل شيء اهلا وللقران اهلا ونحو ذلك والمراد بالذكر القران على ما فسر واهله ليس الا هم فان قلت لو لزم الاجتهاد في تلك المسائل على كل العباد للزم الاختلال اذ لا شبهة في ان الاجتهاد في هذا الزمان ونحوه ليس سهلا بل لا بد من صرف العمر سنين في تحصيل المقدمات كي يحصل قوة الاستنباط ولازم ذلك اختلال النظام قلنا الحق ما ذكرت ولكن مقتضى البرهان العقلي رفع الايجاب الكلي الذي اقتضاه الاصل واما السلب الكلي فمن اين اذ رفع الايجاب الكلي اعم من السلب الكلي ولا دلالة للعام على الخاص الا ان يدعي الخصم الاجماع المركب فان كل من قال بلزوم الاجتهاد قال مط وكل من نفى نفى كك وفيه ان عدم القول بالفصل ليس بلزوما لعدم الفصل في الواقع نعم لو حصل القطع بعدم الفصل فالحق مع المستدل ولكنه من اين والعجب من بعض كيف غفل عن حال اغلب الناس حيث انهم لا يفرقون من البر والاثم ولزم الاجتهاد على الكل عينا اما بنفسه او باراءة الطريق من الغير مع ان هؤلاء لا يتمكنون من دراك الطريق ولو بعد الاراءة فضلا عن الاستنباط وبالجملة بعضهم قال بلزوم الاجتهاد على الكل وجعل الاجتهاد بحسب تفاوت احوال الناس مراتب ثلث فقال منهم من له مرتبة الاستنباط فلا بد له من الفحص والاستنباط ومنهم من ليس له مرتبة الاستنباط بنفسه لكن بعد اراءة الطريق يقدر على الاستنباط فلا بد له الرجوع الى من يهديه الى الطريق ويلقيه اليه ومنهم من هو فاقد المرتبتين ولكنه يلزم عليه الرجوع والفحص عن الاقوال بنفسه او بمن ينقل له الاقوال ليرجح احد طرفي النقيض اما من ذهاب الاكثر او من ذهاب من يعتمد عليه او غير ذلك من المرجحات في نظره وانت خبير بان هذا التفصيل موجب للاختلال لما عرفت من ان اغلب الناس لا يفرقون الحق من الباطل ولو بلغتهم بحسب ظاهرهم الا بعد بذل الجهد وصرف العمر مدة طويلة بل الحق الحري بالاتباع ان يقال الناس على اربعة اصناف ثلثة منهم امامية ورابعها من لا يكون له شيء من المراتب السابقة فعلى الفرق الاول الاجتهاد كل بحسبه وعلى الاخير التقليد جمعا بين القاعدة الاصل واختلال النظام وتعيين التقليد في الفرقة الاخيرة دون الفرق السابقة انما هو بحيث يرجح المرجوح فتدبر في المقام كي ينكشف لك الحال **المقام الثاني** في حجية الظن في المسائل الاصولية الاعتقادية كعصمة الائمة ع والمعاد الجسماني ونحوهما والحق في المسئلة انه لو انسد باب العلم فيها لزم العمل بالظن اذ تلك المسائل ليست كالفرعيات المقصود منها العمل فان كان تحصيل الاعتقاد انها مقصودة من باب المقدمة بل تحصيل الاعتقاد فيها انها مقصود بالذات فاما ان يكون على هذا الفرض الاعتقاد الظني كافيا فهو المط واما ان لا يكون كافيا فيلزم التكليف بما لا يطاق وكذا لو فرضنا انفتاح العلم في كل مسئلة من تلك المسائل لكل واحد من المكلفين ولكن من تحصيل الجميع العلم يلزم اختلال النظام فيلزم العمل بالظن فيها لان الاعتقاد الظني اما كاف فهو المط واما لا فيلزم الاختلال المنافي للغرض الحكيم **واعلم ان النزاع** انما هو في تشخيص الصغرى من انه هل يكون باب العلم في تلك المسائل منسدا ام لا او يكون موجبا للاختلال ام لا والحق العدم لان القوة العاقلة في بعضها حاكمة بالحكم القطعي وفي بعضها الاجماع او الضرورة قائمة وبالجملة المقام مقام الخطر وكذلك الحكم ما ذكرنا من العمل بالظن فيها مطلقا **ضابطة** لو قلنا بحجية الظن في الاصول العملية وتعارض الظن الاصولي والفرعي كالخبر الصحيح المظنون عدمه مع الشهرة الموهنة للوصف شخصا فهل العمل باحدهما متعين او لا بد من طرحهما او من العمل بهما او هو مخير بالتخيير الابتدائي الحق تقديم الظن الشخصي وان قلنا بحجية الظن في المسائل الاصولية لان التكليف بالعمل بالظن في المسائل الاصولية انما هو من باب المقدمة لتحصيل الظن في المسائل الفرعية واذا حصل الظن بدون المقدمة فلا يبقى التكليف بالمقدمة وجه والا لزم خلاف المقصود اذ المقصود من تحصيل الوصف في المقدمة انما هو تحصيل الوصف في ذي المقدمة ثم انك بعد ما عرفت مما ذكر حجية الظن مط ومن جملة الاخبار الاحاد فاعلم ان العلماء اختلفوا في حجية الخبر الواحد من باب التعبد بمعنى انه اقيم من الشرع دليل على اعتباره بالخصوص ام لا على قولين فالمعظم من العامة والخاصة على الاول وجماعة على الثاني وهؤلاء ايضا اختلفوا فبعضهم على حرمة العمل به تعبدا ووصفا وهو للسيد المرتضى وابن ادريس وابن زهرة وابن قبة وبعضهم على الحرمة تعبدا فقط كما هو ظ العاملين بالخبر من باب الوصف فقط والاولون لا يقولون باعتباره بطريق الايجاب الجزئي فقول هؤلاء ذو احتمالات الاول ان يكون الخبر الواحد عندهم حجة وان لم يفد الوصف بالطبع كالخبر الصادر من العادل الذي هو كثير السهو والخطأ والثاني ان يكون الخبر الواحد عندهم معتبرا مع افادته الوصف بالطبع وان لم يفد الوصف بالشخص لعارض والثالث ان يكون الخبر الواحد معتبرا عندهم مع افادة الوصف شخصا وطبعا اما الاحتمال الاول فلم يجد من الامامية قائلا به مضافا الى ما ذكره بعض من ان التعبد بالخبر الواحد من باب التعبد الصرف وان لم يفد الوصف بالطبع غير موجود من الامامية بل هو مذهب طائفة من العامة وهم الحشوية ويرشد الى ذلك اشتراطهم ضبط الراوي فانه مؤذن بانه لو لم يكن ضابطا لم يكن مفيدا للوصف بالطبع فلو كان الخبر الواحد مط معتبرا عندهم لم يكن لهذا الاشتراط معنى واما الاحتمالان الاخيران فكلاهما محتمل بل محقق فان بنا بعض على العمل بخبر الواحد وان لم يفد الوصف بشخصه وهم الاكثرون فانهم عاملون به وان عارضه الشهرة واحتمال حصول الوصف من الخبر الواحد دون الشهرة في جميع موارد تعارضهما مما ياعنه العادة فانها قاضية بان خبر الواحد في موارد التعارض الكثيرة معرى عن الوصف ولو في واحد من تلك الموارد فالعامل بخبر الواحد في جميع موارد التعارض بنائه على العمل به وان لم يفد الوصف شخصا وبنا بعضهم على العمل بخبر الواحد ان افاد الوصف شخصا ونوعا كصاحب المدارك حيث يتوقف في بعض المقامات التي حصل التعارض بين الخبر الصحيح والشهرة

ومقتضى القاعدة الجمعية نتايج

ويقوله
ان العمل بعمل الاصحاب مشكل ومخالفتهم اشكل وهذا الابناني عملهم بالخبر الصحيح في موارد اخر التي يكون الخبر فيها مفيدا للوصف ثم ان الثمرة
بين القائلين بحجية الخبر الواحد من باب الوصف والقائلين بحجيته من باب التعبد يظهر في موارد منها عدم جواز عمل القائلين بحجية الخبر الواحد
من باب الوصف به مع تمكنهم من العلم لعدم تمامية الدليل الرابع الذى من جملة مقدماته الانسداد كما مر واما القائلون بحجيته من باب التعبد
فيمكنهم العمل به وان امكنهم تحصيل العلم ان كان مستندهم الاية وان اعتمدوا الاجماع فان اية النبا باعتقادهم تدل بمفهومها على ان الحاكي
ان كان عادلا فلا يجب التبين والحكم بعده وجوب التبين فرع امكانه وان كان مستندهم الاجماع فقط فالامر دائر بين ثبوت الاجماع على
حجيته حتى عند امكان العلم وعدم ثبوته كذلك ومنها ان العاملين به من باب الوصف ليس لهم العمل بمجرد الانسداد بل لا بد لهم من انضمام مقدمة
اخرى وهي انحصار الطريق في العمل بالظن ونفي ساير المحتملات بخلاف العاملين به من باب التعبد فانهم يعملون به وان امكن لهم المصير الى ساير
المحتملات ومنها ان العاملين به من باب التعبد يصح لهم الاحتجاج بالخبر الواحد في المسائل الاصولية وان ذهبوا الى عدم حجية الظن فيها بخلاف
العاملين به من باب الوصف فان جواز احتجاجهم به في المسائل الاصولية فرع تجويزهم العمل بالظن فيها ومنها ان العاملين بها من باب الوصف
ليس لهم العمل بخبر الواحد الا عند افادة الوصف بخلاف العاملين بخبر الواحد من باب الوصف والتعبد معا كالفاضل القمي صاحب لم فانه
لو تعارض الخبر مع الشهرة مع كون الوصف جانب الشهرة يعملون بالخبر الواحد بناء على كون دليلهم دالا على حجيته حتى عند عدم افادة الوصف الشخصي
حجة القائلين به من باب التعبد امور منها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة ان الاية الشريفة بمفهومها على حجية الخبر
الصادر من العادل وعدم وجوب التبين عنده او حرمة التبين عنده بناء على الاختلاف في ان المفهوم مقتضاه رفع حكم الجزاء عند انتفاء الشرط
او اثبات التحريم والاكثر ذهب الى الاول وبعضهم الى الثاني وبالجملة عدم وجوب التبين المفهوم من الاية عند خبر العادل ويحتمل ان يراد القبول فهو المطلوب او الرد
بالمعنى الاعم من الاجتهادي والفقاهتي والتاني هو التوقف في مقام الاجتهاد ويلزم على الاخير اعني الرد كون العادل اسوء حالا من الفاسق وبيان انه
لو كان خبر الفاسق بعد التبين حجة فخبر العادل بطريق اولى فيطلب المستدل اعني لزوم قبول خبر العادل ثابت من الاية بمفهوم الشرط ومفهوم الموافقة وهو
الاولوية ويرد على هذا الاستدلال وجوه من الايراد الاول ان الاية الشريفة لها مفاهيم ثلثة مفهوم الشرط وهو ان لم يجيئكم فاسق فلا يجب التبين
ومفهوم الوصف وهو ان جاءكم عادل بنبا فلا يجب التبين ومفهوم اللقب وهو ان جاءكم فاسق بغير نبا فلا يجب التبين والمستدل اما ان يتمسك بمفهوم
الشرط او بمفهوم الوصف فان تمسك بالاول فهو فاسد لان المأخوذ من بناء العرف ان الجزاء في مفهوم الشرط لو كان مشتملا على ضمير فلا بد من رجاعه الى
موضوع الحكم بمعنى انه لا بد من اتحاد الموضوع في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء كما ان المفهوم في قولك ان جاءك زيد فاكرمه انه لو لم يجيئك زيد فلا يجب
اكرامه عليك فالاية تدل على عدم وجوب التبين عن خبر الفاسق عند عدم مجيئه بالخبر وهو غير دال على المطلوب وان تمسك بالثاني فيرد ان التمسك
بمفهوم الوصف فرع ثبوت المفهوم له وهو غير ثابت من طريقة اهل العرف فلو قال المولى لعبده اكرم العالم ان جاءك لا يفهم منه انه لو جاءك غير العالم
لا يجب عليك الاكرام الا ان يدعى ثبوت المفهوم له او في خصوص المقام الثاني لو سلمنا دلالة الاية على لزوم قبول خبر العادل لكنه معارض مع
المنطوق فانه يدل على اعتبار خبر العادل عند عدم افادة العلم لان لزوم التبين عن خبر الفاسق معلل بمخافة ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على
ما فعلتم نادمين والمنصوص العلة حجة فنقول خبر العادل الذى هو محل البحث ما لا يفيد العلم وكلما لا يفيد العلم لا بد فيه من التبين ويحرم العمل
عليه قبله اما الصغرى فواضح اذ الخبر المفيد للعلم خارج عن محل البحث واما الكبرى فلان الاية الشريفة واما النتيجة فواضحة بعد وضوح المقدمتين
فالاية الشريفة دالة بمنطوقها على وجوب التبين عن خبر لا يفيد العلم ومنه خبر العادل وبمفهومها على عدم لزوم التبين عن خبر العادل والتعارض عموم
من وجه مادة الاجتماع في خبر العادل الغير المفيد للعلم ومادة الافتراق من جانب المنطوق خبر الفاسق فالمنطوق يدل على لزوم التبين عنده والمفهوم لا
يعارضه ومادة الافتراق من جانب المفهوم خبر العادل المفيد للعلم فالمفهوم يدل على لزوم الاخذ والمنطوق لا يعارضه واذا صار النسبة عموما من وجه فلا بد
من الرجوع في مادة الاجتماع الى المرجحات فان وجد مرجح والا فالمرجع الاصل ولا ريب ان المنطوق اقوى دلالة لانه فهو الراجح ولئن سلمنا فغايته في الباب
التساوي ويرجع الى الاصل وهو حرمة العمل بما وراء العلم وعدم الحجية فان قلت لو تساوى خبر العادل وخبر الفاسق في لزوم التبين فما الوجه في
تخصيص خبر الفاسق بالذكر قلنا الوجه ان خبر الفاسق لما يكون غير مفيد للعلم غالبا فلذا خصه بالذكر بخلاف خبر العادل فانه بلا واسطة قلما ينفك
عن افادة العلم فان قلت ما ذكرت من التعارض المنطوق والمفهوم مبني على كون الجهالة المتضمنة لها الاية بمعنى عدم العلم وليس كذا اذ المتبادر من الجهل
العرفي نسبة الجهل الى من هو عادته عادة السفهاء ومن ليس له التدبر والتفكر فمعنى الاية الشريفة انه ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لئلا تهلكوا
قوما بسفاهة وليس في العمل بخبر العادل اهلاك القوم عن سفاهة وان كان من عدم العلم فلا تعارض بين المنطوق والمفهوم قلنا المتبادر من الجهل
عدم العلم وما ذكرته غير مسموع فان قلت ان ما ذكرت مسلم لو كانت الجهالة بمعنى عدم العلم وليس كذلك بل بمعنى عدم الاعتقاد قطعا او ظنا فلا يكون
الاية بمنطوقها دالة على المستدل لانه لا يقول بحجية الخبر الواحد من باب التعبد المطلق قلنا الجهل مقابل للعلم والاعتقاد الظني داخل فيه فان قلت

حجة القائلين بحجية الواحد من باب التعبد

الكلام في آية النبا

ان الحسن بالعلم فيه لاحاجة الى التكليف بما لا يطاق بعد ثبوت اصل التكليف فتامل

معنى الجهل لغة وان كان ما ذكرت الا انه يستعمل في العرف والعادة فيمن لا اعتقاد له اصلا بحيث يثبت الحقيقة العرفية فيه فان المتبادر من قولك فلان جاهل بموت زيد انه شاك فيه ولا يخطر بالبال رجحان احد الطرفين فاذن الاستدلال صحيح قلنا مع ان ما ذكرت من مغايرة العرف واللغة والامر مقدم بنا على التحقيق **الثالث** سلمنا دلالة الاية على لزوم قبول خبر العدل وتماميتها ولكنها لو بنينا العمل بالاخبار الاحاد بمقتضى هذه الاية الكريمة لزم العمل بقول المرتضى من انه يحرم العمل بخبر الواحد اجماعا فان قوله خبر واحد اخبار عن المعصوم حقيقة والخبر الواحد حجة للاية فلا بد من طرح العمل بالاخبار الاحاد وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال وباطل **فان قلت** ان ما ذكرت مقتضى لعدم العمل بخبر المرتضى ايضا فيلزم من العمل بقول المرتضى عدم العمل به وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل قلنا الامر وان كان كما ذكرت الا ان بناء العرف على الورود فلو قال المولى لعبده اعمل بالاخبار البالغة اليك من قبلي فبلغ اليه من مولاه اخبار كثيرة في الوقايع المختلفة منها انه لا تعمل بالاخبار بعد ذلك فياخذ بهذا ويترك سائر الاخبار وان كان هذا ايضا واحدا منها **فان قلت** ان الورود الذي يفهمه اهل العرف في المثال العرفي المذكور انما هو لاجل فهمهم رجوع المولى والا فلا يفهمون الورود قلنا ننقل الكلام الى ما نحن فيه فنقول قول المولى بلزوم قبول خبر العدل الواحد بطريق الاخبار الجزئي المفهوم يحتمل ان يراد منها لزوم قبول خبر الواحد اي خبر كان واي عادل كان حتى المرتضى ويحتمل ان يراد منه قبول خبر العدل ما وراء العدل الذي هو المرتضى وامثاله ويحتمل ان يراد قبول خبره وامثاله دون اعتباره وعلى الاول فلا نزاع للورود معنا من ان العرف يفهمون الورود نظرا الى فهمهم الرجوع فدار الامر بين الاحتمالين الاخيرين وكلاهما محتمل ولا رجحان لاحدهما على الاخر فاذا انفتح باب الاحتمال المساوي فلا سبيل للاستدلال **فان قلت** ان خبر المرتضى بحرمة العمل بالاخبار الاحاد معارض مع قول الشيخ بالعمل بها ووجوبه بعد تعارض هذين الخبرين لا بد من طرحهما والعمل بما ورائهما من الاخبار قلنا ان الامر وان كان كذلك لكن بناء العرف على التوقف **فان قلت** لما تعارض هذان الخبران فلا بد من اخذ ما هو موافق لقول المولى او لدلالة الاخبار العلاجية عليه قلنا الامر وان كان كذلك لكن بناء العرف على التوقف ويمكن رد هذا الايراد بان البناء ليس منصرفا الى البناء الذي هو الاجماع المنقول **والرابع** ان مورد الاية الشريفة خاص لانه نزلت في حق وليد حين اخبر عن ارتداد قوم لا عن علم فالفاسق فاسق مخصوص والنبأ نبأ مخصوص مضافا الى ان الخطاب شفاهي **فان قلت** لو كان كذلك لم يذكر اسمه عبر بالفاسق قلنا السر فيه **فان قلت** فلم لم يقل الفاسق وقال فاسق قلنا ان في التنكير من التحقير ما لا يوجد في غيره مضافا الى ان البناء مطلق وبالجملة دلالة الاية الشريفة على المطلق غير معلومة فلو قال المولى لعبده ان جاءك عالم فاكرمه علم العبد ان المدعي على لفظ هذا الكلام مجيء عالم مخصوص لتوقف العبد في اكرام سائر العلماء وان جاؤا لانه القدر المتيقن وغيره مشكوك وكذا ما نحن فيه **الخامس** سلمنا دلالة الاية على العموم ولكن الاية بمفهومها مخالف للاجماع القاطع لانه يدل على قبول خبر العدل حتى في خبر الارتداد وهو مخالف للاجماع فلا بد اما من التخصيص بما وراء الارتداد الذي هو مورد الاية بمعنى انه ان جائك عادل فاقبل الا في الارتداد او تخصيصه بوجه اخر بان يقال ان جائكم عادل بخبر فاقبلوا الا في خبر الارتداد او يكفي العدلين في الارتداد فقبول خبره مشروط بانضمام اخر او تقييد بصورة افادة الخبر العلم بمعنى انه ان جائكم عادل فاقبلوا عند افادة العلم والاول منفي لا يستلزم تخصيص العموم بغير المورد وهو لغو وسفه مع مخالفة للاجماع لقبول بناء العادل في الارتداد في الجملة فدار الامر بين التخصيص والتقييد فلو لم نقل بمرجحية التقييد لاكثريته لم نقل بالعكس فكل منهما ذو احتمال فبطل الاستدلال **السادس** ان وجوب التبين المستفاد من منطوق الاية يحتمل ان يكون شرطيا ويحتمل ان يكون طلابيا وعلى الثاني يحتمل ان يكون نفسيا ويحتمل ان يكون غيريا وعلى الاخير اما ان تلك الغير مستفاد من الاية ام لا وعلى الاول اما ان يكون ذلك الغير القبول والتفضيح فتلك الاحتمالات خمسة وعلى الاول اي كون المستفاد من الاية الشريفة الوجوب الشرطي لكون نفس المفهوم مبتنا للحكم من غير احتياج الى ضم مفهوم الموافقة للمنطوق على هذا الفرض ان جائكم فاسق بنبأ واردتم القبول فيجب عليكم التبين فالمفهوم ان جائكم عادل بنبأ واردتم القبول فلا يجب التبين اي خذوه من غير تبين والظاهر ان هذا الاحتمال مخالف للاجماع وان كان الظن من الاية ذلك ولا بد من التبين في الخبر الضعيف في الاحكام الفرعية كما هو الظاهر من سيرة العلماء سلفا وخلفا نعم لا بعد في الاحتمال الثاني مع انا قاطعون بان التبين من خبر الفاسق ليس واجبا نفسيا وعلى الاحتمال الثالث اعني كون الواجب غيريا مستفادا من الاية الشريفة وكان ذلك الغير القبول لم يحتج ايضا الى مفهوم الموافقة في تماميته دلالة مفهوم المخالفة لان المنطوق على هذا انه ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا لاجل القبول والمفهوم عبارة عن انه ان جائكم عادل بنبأ فلا يجب التبين لاجل القبول بل يجوز القبول من غير تبين وعلى الاحتمال الرابع اعني كون الواجب غيريا من سياق الاية الشريفة مع كونه هو التفضيح يكون الاية بمفهومها دالا على المسئلة اذ المنطوق ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا لاجل تفضيحه واما جواز القبول فمسكوت عنه وعلى الاحتمال الخامس يعني الاستدلال على ضم المفهوم الموافق الى مفهوم المخالفة فيثبت بالاخير عدم لزوم التبين وبالاول لزوم القبول نظرا الى انه لو لم يقبل لزم كون العادل اسوأ حالا من الفاسق ولكنك خبير بان هذا المبني والمناط اذ الاولوية المعتبرة المعبر عنها بمفهوم الموافقة ممنوعة لاحتمال كون التبين واجبا لغيره مع كون الغير القبول فتم الاستدلال وكون التبين واجبا لغيره مع كون الغير الافتضاح بمعنى ان الخبر الواحد سواء كان المخبر عادلا ام فاسقا يكون مردودا قبل التبين ولكن التبين في خبر الفاسق لازم لاجل الافتضاح دون العادل

بالاحاد ان بنينا العمل

فانه لا يلزم تبين خبره لاجل افتضاحه ولا يلزم من ذلك كونه شوحا لاصنه فلا او لوية في المقا واذا علمت ان في الاية احتمالات والاحتمال الاول ليس بعضها ارجح من بعض سقط الاستدلال **السابع** سلمنا وجود الاولوية ولكنها اعتبارية وليست بمعتبرة مثم وتنبيت الاولوية لفظية انما في الاولوية اللفظية المستفادة من ظاهر اللفظ كقوله تعم ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك فيكشف بدينا ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فيكشف بقنطار عنه ولكن الاستدلال من جهة الايراد السابع والسادس غير مخدوش لما زعمه الخصم بلان وجه التبين اما شرعي وغيره او غيره وعلى الاول يكون مفهوم المخالفة صريحا كما هو في المط وعلى الثاني يكون الفاسق من بين الاحتمالات الغيرية مع كونه لغير القبول لا التفضيح **الثامن** ان الخطاب شفاهي مختص بالموجودين الحاضرين زمن الخطاب في مجلس الوحي ويحتمل كون مخصا النبي والائمة ع ويحتمل ان يكون معهم غيرهم وعلى الاحتمال الاول فهو الاية مخالف للفروع لانه يدل على جواز العمل بالاحاد للنبي في الاحكام الفرعية والضرورة قضت ببطلانه لانهم علم الا ان يقال ان الضرورة لما قضت ببطلان عملهم في الاحكام الشرعية بالاحاد فلا بد من دفع اليد عن عموم المفهوم وتخصيصه بالموضوعات الصرفية بمعنى انه ان جاءكم عادل بنبا في متعلقات جزئيات الاحكام كالاخبار عن نجاسة مكان العين ودخول الوقت وبخوهما فما لوا وعملهم بالاحاد في الموضوعات الصرفية غير معلوم فيكون عموم المفهوم بهاون المخصص باهتمام احتماله وان ثبت العمل بالاحاد في الموضوعات الصرفية التخصيص بل الشركا معهم ثبت جواز العمل بالاحاد للنبي في الاحكام الفرعية بالاجماع المركب ذكل من قال باعتبار الاحاد في الموضوعات الصرفية قال باعتبارها بالاحكام وفيه كلا ان بناء عملهم على الاحاد في الموضوعات الصرفية غير معلوم فان بناءهم على الرأي المرتعادة في الاحكام الفرعية مطلقا جزئية وكلية فتر وثانيا ان الاجماع المركب غير ثابت لعله يكون اعتبار الاحاد في الموضوعات الصرفية كاعتبار الظن فيهما من اعتباره في الفرعيات كاعتبار الظن فيهما دونها كما عليه المرتضى واتباعه **التاسع** ان المتبادر من الاية الشريفة نبأ العدل بلا واسطة والاحاد التي هي محل البحث لنا ليست من هذا النبا الا ان يقال ان كل واحد من المخبرين ينبئ عن الاخر بلا واسطة لانا نقول ان ذلك من الحقيقة وانما المراد نبأك كون المخبر به منقولا بلا واسطة غيره ومنع انصراف الاية الى ما ذكر في غاية الفساد سيما بملاحظة زمن الخطاب فان غالب الاخبار بلا واسطة الا ان يدعى الاجماع المركب بان كل من قال بحجية الاحاد بلا واسطة قال بها معا ايضا ولكن ذلك مم اذ لعل الذي من زمن الخطاب كان الخبر الواحد بلا واسطة معتبرا دون غيره كما ان خبر العدل من المجتهد من غير واسطة في امثال زماننا معتبر **فان قلت** المنطوق عام لانه لو كان ثبين خبر الفاسق بلا واسطة لازما ففي ذي الوسائط بطريق اولى والمفهوم ايضا يتبع المنطوق في العموم قلنا هذا الكلام مبني على توهم المفهوم من حاق اللفظ ولكن هو لا يفهم من مقدمة الخارجية وهي الاولوية **العاشرة** سلمنا دلالة الاية الشريفة على الحجية حتى في ذي الواسطة ولكنها منصرفة الى الاحاد الغير المتعارضة فلا يفيد الاستدلال بتلك الاية على حجية الاخبار المتداولة اليوم بايدينا فان اغلبها متعارضات ومنع الانصراف منه لا ان يدعى الاجماع المركب فتم **الحادي عشر** سلمنا تمامية الاية دلالة على حجية الاحاد وان كانت متعارضة او مع الوسائط لكن لا نسلم انصرافها الى الاحاد التي اجتمعت فيها الجهتان من الواسطة والتعارض كما هو كذلك في الاخبار المتداولة اليوم **الثاني عشر** المتبادر من الاية الشريفة لزوم قبول خبر العدل لو كان المخبر به من الامور الخارجية كما ان مورد الاية كذلك لا الاحكام الفرعية **والثالث عشر** التمسك بالاية الشريفة على المط انما يتم لو قلنا بموافقة المفهوم للمنطوق في الحكم وفي المسئلة اشكال لان مع ذهاب الاكثر الى مخالفته له في الحكم كما انه خالف له في الكيف كصاحب المعالم والسيد صدر الدين وبرشد اليه ما ذكره صاحب المعالم وجمع في تلك المسئلة الفقهية من انه هل يجوز شرب سؤر ما لا يؤكل لحمه والتوضؤ عنه ام لا حيث اختلف العلماء في تلك المسئلة فذهب المعظم الى عدم الجواز تمسكا بمفهوم قوله كلما لا يؤكل لحمه يتوضؤ منه من سؤره ويشرب منه فالمفهوم كلما لا يؤكل لحمه لا يتوضؤ من سؤره ولا يشرب منه وقضاء على الجواز اذا لم يكن عينه بخسة تمسكا بمفهوم تلك الرواية ايضا نظرا الى مخالفة المفهوم للمنطوق كما وكيفا فاذن المفهوم هو السلب الجزئي والقدر المتيقن عدم الجواز اذا كان عينه نجسا فيجوز الشرب والتوضؤ من سؤره وبالجملة الامثلة العرفية ايضا لتباعد القائلين بمخالفة المفهوم للمنطوق من الجهتين لا تحصى انه لو قال احد لاخر ان لن تخلت داري لا ابرء احد فيفهم منه انه لو لم يدخل ابرأ بعضا لا يخفى هذا المثال محفوف بالقرائن لعدم امكان ذوبه كل احد ايا لا انا نفرض الكلام فيما كان معرى عن القرينة كما لو كان بحكم بعدد رؤيته محصور ويؤيد ذلك استدلال بعضهم على عدم نجاسة الماء القليل بمجرد الملاقات بقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ نظرا الى انه يدل بمفهومه على انه لو لم يكن قدر كر ينجسه شئ في الجملة باعتقاد ان المفهوم معاض للمنطوق من الجهتين والقدر المتيقن من الانفعال في الماء القليل للثابت من مفهوم الرواية صورة التغير واما مجرد الملاقات فلا والغرض من ذكر كلام ذلك البعض انه يقول بالاختلاف في المفهوم من الجهتين وان كان استدلاله هذا غير تام نظرا الى مورد المنطوق ومدلوله عدم النجاسة في الكثير بمجرد الملاقات ولا نفعلة التغير لا يفرق الكثير والقليل واذا كان مدلوله هذا يكون المفهوم النجاسة في غير الكثير بمجرد الملاقات ولو في الجملة ولا يمكن الاستدلال لا مرهنا على عدم الانفعال بمجرد الملاقات فافهم **والرابع عشر** ان التمسك بالاية الشريفة لا معنى له حتى عند القائلين بحجية مفهوم الشرط او الوصف نظرا الى ورودها مورد الغالب اذ اغلب المخبرين الفساق سيما ان جعلنا المراد من

في الايرادات على الاستدلال بالآية

في الايراد الرابع على آية النفر

والا يكن نجسا

العادل النفس لاشئ وهم فلو ان حجية الشرط مشروط بعدم وروده مورد الغالب وكما في قوله تعالى واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فان الغالب النداء عند الصلوة وكذا في مفهوم الوصف كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن **الخامس عشر** انه لا شبهة في لزوم الفحص في الاخبار المتداولة بايدينا التي هي محل البحث وان كانت الخبر في اعلى مراتب الصحة مع ان الاية الشريفة نافية للتبين فهي مخالفة للاجماع فان اتفاقهم على الفحص عن المعارض ليس الا الفحص عن صدقه وكذبه الا ان يقال الامر دائر بين تخصيص الاية بغير الاحاد التي هي محل البحث حذرا عن مخالفة الاجماع وبين تقييدها بحال دون اخر بمعنى ان العمل بالاحاد الغير المفيدة للعلم جائز مطلقا الا انه في الفرعيات يكون الاعتبار بعد الفحص المعتبر والاخير اولى لانه اكثر **السادس عشر** ان المفهوم يدل على جواز العمل بخبر العادل مع ان مطلق المستدل اثبات وجوب العمل به ولا يمكن ان يقال كل من قال بالجواز قال بالوجوب اذ كل من قال بالجواز بالمعنى الاعم قال بالوجوب لا كل من قال بالجواز بالمعنى الاخص قال بالوجوب فانه لا قائل به مع ان المفهوم من الاية الجواز بالمعنى الاخص فكيف يحمل على الوجوب ويثبت المطلوب **فان قلت** لما اتفق فريقان على ان العمل بالظن ليس بجائز بالمعنى الاخص بل اما واجب او حرام فلا بد من التصرف في الاية الشريفة اما بحمل الجواز المستفاد من الاية على الجواز بالمعنى الاخص اعني الوجوب واما بحمله على الجواز بالمعنى الاعم فعلى الاول يثبت المطلوب بلا واسطة وعلى الثاني مع الواسطة قلنا لا يمكن الحمل على الجواز بالمعنى الاخص الذي هو الوجوب حتى يشمل الاحاد التي هي محل البحث اذ يلزم على هذا مجاز في الجواز وتخصيص في العموم سيما التخصيص الكثير او الاكثر لان غالب الاخبار انما هي في غير الفرعيات وليس العمل بها الا جائزا ويمكن ابقاء الجواز على ظاهره وحمل الاية الشريفة على الاحاد التي هي في غير الفرعيات التي لا يكون العمل بها الا جائزا ما يلزم حينئذ التخصيص فقط واذا دار الامر بين المجاز مع التخصيص والتخصيص وحده كان الاخير اولى بل يمكن ان يقال بعدم التخصيص اصلا لان المراد ليس اكثر من هذا واما الحمل على الجواز بالمعنى الاعم فنقول لو سلمنا عدم ظهور الاية في الجواز بالمعنى الاخص اعني غير الوجوب فلا نسلم الظهور بالمعنى الاعم فيحتمل الاية كون المراد منها الجواز بالمعنى الاخص الذي ذكرنا والجواز بالمعنى الاعم الذي ذكره الخصم فيصير مجملة لعدم رجحان احدهما على الاخر مضافا الى ان الظاهر انما هو الجواز بالمعنى الاخص الذي ذكرنا والا فلا اقل من الاجمال فلا دليل للحمل عليه فلا داعي للحمل على الجواز بالمعنى الاعم الذي هو مجاز وان سلمنا الظهور في الجواز بالمعنى الاعم لقلنا انه لا يثبت المدعى بقاء الجواز على حاله بل يحمله على الوجوب مع انه لا معنى لتعيين الجواز بالمعنى الاعم في ضمن الوجوب اذ يمكن حمله على الجواز بالمعنى الاخص الذي ذكرنا فيكون موردها غير الفرعيات وليس حملها مجازا على الاخر ان لم يكن الاخير راجحا اذ الاول مستلزم لتخصيص الاكثر كما مر ان يقال كل من قال بالجواز قال بالوجوب ولكن فيه ان كل من قال بالجواز بالمعنى الاخير لم يقل بالجواز بالمعنى الاخص او الكراهة ولعله يكون بطريق الاستحباب من باب التسامح ولكن الحق انه بعد تسليم ان المستفاد من الاية الشريفة الجواز بالمعنى الاعم لا معنى لهذا الايراد اذ الاية دلت على جواز العمل بالاحاد بالمعنى الاعم ولكنه في الفرعيات بطريق الوجوب وفي غيرها بطريق الجواز بالمعنى الاخص ومنع الاجماع المركب من باب التسامح فاسدا وهو مبني على ان المراد من القبول المستفاد من الاية الشريفة اعم من الاخبار والعمل وليس كذلك اذ المتبادر من القبول الاخذ على حسب ما قال ان واجبا فواجب وان ندبا فندب ولكن قد عرفت ان الظاهر من الاية الجواز بالمعنى الاخص وعلى فرض التنزل فهي مجملة **السابع عشر** ان تلك الاية معارضة مع الايات الناهية عن العمل بالظن والنسبة عموم من وجه ومادة الاجتماع خبر العدل المفيد للظن والافتراق من الايات الظن المستفاد من غير الخبر ومن الاية المسألة بخبر العدل المفيد للعلم وفي مادة الاجتماع يرجع الى الاصل لو لم يوجد مرجح وهو موجود في جانب الايات الناهية عن العمل بالظن لانها اكثر ولانها بالمنطوق وهو اقوى من المفهوم **فان قلت** اشتهار العمل بتلك الاية مرجح لها **قلنا الشهرة** تصير مرجحة حيث دار الامر بين المحذورين ودل على اعتبارها الادلة والا فهنا ليس دائرا بين المحذورين لامكان الرجوع الى الاصل ولم يقم دليل على اعتبار الشهرة باعتقاد الخصم لانه تعبد **فان قلت** الايات الناهية نهت عن العمل بالظن ما لم يقم دليل وهو ههنا موجود وهو الاية الشريفة **قلنا** وجود الدليل اول الدعوى اذ قد عرفت انهما متعارضان والنسبة عموم من وجه **فان قلت** ان كان النسبة عموما من وجه الا ان مدلول الاية اقل من نواهي العمل بالظن موردا اذ خبر العدل اخص موردا واقل من موارد مطلق الظن فهي بالنسبة اليها اخص فتقيد قلنا الاخصية لاجل قلة المورد اول الدعوى بل يجري فيه ايضا لحكم العاطين من جهة فتدبر **فان قلت** الامر دائر بين تخصيص نواهي العمل بالظن بغير الاحاد وبين تخصيص الاية بخبر العدل المفيد للعلم ولا ريب ان الاخير مستلزم لتخصيص الاكثر اذ المفيد للعلم في غاية الندرة بالنسبة الى غير المفيد له من بين الاخبار والاول متعين لانه غير مستلزم لذلك قلنا القلة ممنوعة نعم لو اريد من النبأ في الاية الشريفة خصوص الاحاد التي هي محل البحث في الاخبار في الامور الخارجية الحاصلة من العدول بلا واسطة كثيرا فهو صحيح لكن الاية مطلقة ولكن الانصاف انهم لعرف ورود النبأ على الايات الناهية **الثامن عشر** ان التمسك بالاية انما يصح اذا قلنا بكون الايات عند الخصم مقطوعة الاعتبار واما الاعتبار من باب الوصف في الاستدلال على هذا القول مستلزم للدور **التاسع عشر** ان التمسك بالاية انما يتم على من ذهب الى القائل بحجية المفهوم شرطا او وصفا واما على من ذهب الى سلبه وما يتبعه فلا **العشرون** ان تمسك بمفهوم الاية يصح على من يقول باعتبار المفهوم من باب الدلالة اللفظية لا العقلية اعني خلو القيد عن الفائدة لو لم يكن حجة اذ الفائدة ههنا موجود وهي التنبيه على فسق الوليد **الحادي والعشرون** ان الخطاب شفاهي وكل خطاب

في الاستدلال بالآيات العامة على حجية خبر

في الاستدلال على عدمها بالآيات الناهية

شفاعة محمد علي نايني

في حجية خبر الواحد

وان لم يلزم احد المحذورين فمقتضى الاصل عدم الحجية نتايج

شفاهي مجمل للغائبين وبعد الاجمال تسقط الاستدلال واما الشفاهية في الخطاب فواضح واما الاجمال فلاحتمال الاختلاف بالقرائن الحالية حين الخطاب للقطع بوجود الحالة بين المتكلم والمخاطب فيحتمل اذن كون تلك الحالة ساكتة ويحتمل كونها دالة على الاخير يحتمل كونها مؤكدة او مؤسسة وعلى الاخير يحتمل كونها صارفة او معينة او مفيدة اللهم الا ان يدعى الاجماع على عدم اعتبار القرينة الحالية ولكن القدر المسلم منه الفرعيات واما الاصول فلا الا ان يدعى بناء العقلاء على عدم الاعتبار ثم ومنها قوله تعم ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ومعنى الاية الشريفة على ما فسر بعضهم انه لم لا نفر من كل فرقة منهم طائفة حتى يتفقهوا في الدين فيبلغوا قومهم اذا رجعوا اليهم من الجهاد حتى يحذروا ولا يخالفوا المبلغ به وعلى ما فسر اخر واردة في مقام نهي المسلمين حيث انهم ينفرون كلا الى الجهاد فنزلت الاية انه لم لا نفر من كل فرقة منهم طائفة للجهاد حتى يتفقه الاخرون في الدين حتى يبلغوا قومهم اذا رجعوا اليهم من الجهاد حتى يحذروا فيطيعوا وعلى التقديرين دلت الاية الشريفة على ان التفقه من الواجبات الكفائية ردا على الحليين **فان قلت** دلت الاية على ان الواجب الكفائي متعلق بطائفة مبهمة من المكلفين وهو خلاف التحقيق نظرا الى ان الواجب الكفائي بكل العباد قلنا هذا مبني على ذكر الطائفة في الاية بيانا للمكلفين وليس بل المراد بيان من يقوم بالكفاية وذلك لا ينافي تعلق الوجوب على الجميع بالجملة على المعنى الاول دلت الاية على لزوم النظر ولزوم التفقه ولزوم الانذار ولزوم القبول وعلى الثاني دلت على المذكورات وعلى لزوم الجهاد كفاية ثم ان بيان دلالة الاية الشريفة على المطلب موقوف على بيان امور **الاول** ان المراد من التفقه في الاية هل هو معناه اللغوي اعني العلم بالمعنى الاعم او معناه الاصطلاحي اعني العلم بالمعنى الاخص مقتضى القواعد الاول لدوران الامر بين استعمال اللفظ في معناه الحقيقي او المجازي مجردا عن القرينة ولم يثبت كونه حقيقة في المعنى الاخص عند المتشرعة حتى يكون داخلا في عنوان الحقيقة الشرعية بل هو مجرد اصطلاح وكلام الله تعم لا يتبعه مضافا الى تبادر معنى اللغوي منه في العرف العام كقولك فلان لا يفقه شيئا سيما بملاحظة كثرة استعماله في المعنى اللغوي في الاخبار والايات فان المراد من التفقه المعنى اللغوي الذي هو العلم بالمعنى الاعم وبالاضافة الى الدين يصير تحصيل العلم المرتبط بامر الدين اي شيء كان **الثاني** ان الفرقة مرادفة للقبيلة ويصدق على الثلثة وما زاد ولكن المراد منها في المقام الجماعة الكثيرة بملاحظة اخراج الطائفة عنها ردا على من يقول ان الفرقة هي الثلثة والطائفة الواحد تعمما منه عدم اثبات الاية الشريفة المدعى وبالجملة الفرقة والطائفة والقبيلة كلها مترادف ولكن بالاضافة قد يكون احد المتضايفين مفيدا للاقلية والاخر للاكثرية كما يقال نزلت من هذه الطائفة خرجوا او جماعة من تلك القبيلة فقتلوا فلانا وكذا المراد في الاية الشريفة من الفرقة الجماعة الكثيرة ومن الطائفة الجماعة **الثالث** لا شك ان الانذار هو الابلاغ على وجه التخويف لا يق على هذا يتم الاستدلال بالاية على حجية خبر واحد يكون المخبر به فيه الوجوب والحرمة فيخرج الاستحباب والكراهة والاباحة لا يكون الاخبار بها ابلاغا على وجه التخويف لانا نقول اذا ثبت حجية الخبر الواحد في الاولين ثبت في البواقي بالاجماع المركب والاولوية **الرابع** مرجع الضمير في قوله لينذروا هل هو جميع الطوائف بمعنى انه ينذر الجميع الجميع او كل طائفة بمعنى انه ينذر كل طائفة قومهم وعلى التقديرين لا يضر بالمط حيث يصدق الانذار عرفا سواء بلغ الجميع الى الجميع او كل واحد من الطوائف الى قومه **الخامس** لا شك ان لكلمة لعل استعمالات فقد يستعمل لمجرد الاحتمال من غير ان يكون مدخوله غاية لما سبق كقولك لعل زيدا يجيء وقد يستعمل على وجه تدل على كون مدخوله غاية لما سبق على وجه الاحتمال كقول المريض شرب السقمونيا لعله دواء الداء وقد تستعمل على وجه يدل على كون مدخوله غاية لما سبق لا على وجه الاحتمال كما اذا وقعت في كلمات الله تعم كذلك اذ لا يتصور الاحتمال من الحكيم العالم على الاطلاق ثم ان الحذر المستفاد من الاية لا يتعلق به تكليف قطعا اذ هو امر قهري غير داخل تحت قدرة العبد مضافا الى ان الحذر لو كان لازما لزم استحقاق عقابين عند المخالفة وترك الاطاعة لعدم الحذر احدهما لعدم الحذر والاخر لعدم الاطاعة وهو خلاف الاجماع بل هو مجرد المحبوبية وبالجملة معنى الاية الشريفة لم لا تنفر من كل فرقة منهم جماعة لتحصيل العلم في الدين ليبلغوا كل طائفة الى قومهم او الجميع الى الجميع على وجه التخويف اذا رجعوا اليهم حتى يحذرون ولا يتركوا ما بلغ اليهم الابلاغ على الوجه المقصود بابلاغ كل واحد من الطوائف الى قومه فدلت الاية على حجية خبر الواحد والا لزم لغوية الانذار ويرد على المستدل بتلك الاية الشريفة وجوه **الاول** ان المتبادر من الانذار ذكر ما يوجب التخويف وذكر الاحكام الفرعية ليس كذلك وان كان الحكم وجوبيا او تحريميا فلو قال المولى لعبده يجب عليك كذا ثم سئل العبد هل انذرك مولاك ام لا فيقول لا ولو سلمنا كون الانذار اعم من ذكر ما يوجب التخويف ومن ذكر الاحكام الفرعية لندعي التشكيك بالنسبة الى الاحكام الفرعية بالتشكيك المضر المبين عدمه ولو سلمنا عدم التشكيك المبين لعدمه بدعي التشكيك المضر الاجمالي وعلى التقادير لا يتم الاستدلال بالاية لا معنى له **الثاني** ان الاية الشريفة بالنسبة الى الانذار مطلقة من حيث الانذار بطريق الاخبار او الافتاء وايضا هي مطلقة بالنسبة الى افادة كل منهما العلم وعدمها والقوم اعم من المقلد والمجتهد فالاية الشريفة مخالفة للاجماع لانعقاده على عدم حجية الاخبار في حق المقلد وعدم حجية

في الاستدلال بآية النفر على حجية خبر الواحد

في الايرادات الواردة على آية النفر

الافتا في حق المجتهد فالامر دائر بين الاحتمالات الخمسة ابقا الاية على عمومها من دون ارتكاب التخصيص بتقييدها بصورة افادة كل من الاخبار والافتا العلم وتخصيص الانذار بالاخبار والقوم بالمجتهد وتخصيص الانذار بالافتا والقوم بالمقلد وابقائها على العموم وخرج منه ما خرج وبقي الباقي والاول مخالف للاجماع والثاني غير مجد للمستدل والثالث وان وافق مطلب المستدل الا انه لا دليل على تعيينه فلنا تخصيص الانذار بالافتا والقوم بالمقلد ولا مرجح لاحدهما على الاخر والرابع رد على المستدل والخامس وان استلزم ثبوت كلام المستدل الا ان بنا العرف ليس على اعتبار هذا العموم الذي يكون المخرج منه على هذا الوجه من القلق والاضطراب ولا اقل من الشك في كون بنائهم على اعتبار او على عدم اعتباره فلذا الثالث ان مفاد الاية الشريفة شيء لا يقول به المستدل لانها على مقبوليته انذار المنذرين على المنذرين وان لم يطلعوا على ابتنا الانذار بل الاية ظاهرة في القبول في صورة عدم الاطلاع مع ان المستدل يقول بحرمة التعبد بالاحتمال وورود الشرع عليها مع ان الاية على ما عرفت على الخلاف فلا بد من تصرف فيها واما تقييدها بصورة افادة العلم للمنذرين من الابلاغ او بصورة اطلاعهم على الاية وليس اولوية لاحدهما على الاخر ان لم يكن الاول اولى فهي مجملة الرابع ان الاية الشريفة يحتمل معاني ثلث **الاول** كون النفر لازما لاجل التفقه لا غير فمعنى الاية ح لم لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة حتى يتفقهوا **الثاني** كونه لازما لاجل الجهاد فقط فالمعنى لم لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة لاجل الجهاد والتفقه معا حتى يحصل لهم العلم في الدين وينكشف لهم حقيقة شريعة سيد المرسلين من المعجزات في الغزوات التي اعظمها تفوق الناصرين مع كونهم قليلين على المخالفين مع كونهم كثيرين حتى يبلغوا ما ظهر لهم من البراهين على قومهم المقيمين حتى يحذروا فيسلموا اما الاول فهو وان ناسب الضماير الموجودة في الاية الا انه غير مناسب لصدر الاية حيث هو في مقام بيان كيفية الجهاد واحكامه اما الثاني فهو وان ناسب الصدر الا انه لا يناسب الضماير واما الاخير فهو يناسب الصدر والضماير غاية ما يلزم في الاخير انه يخالف لفظ الاية حيث ان ظاهرها حصر غاية النفر في التفقه ولكن هذا الظهور يرتفع بعد ملاحظة الصدر والذيل فانت مفاد الاية شيء لا ننكره نحن ولا يخالفونا اذ المراد التفقه في الاصول لا يبقى مفاد الاية على ما ذكرت حجية الظن في العقايد الاصولية وهو مخالف الاجماع لا انا نقول بما ذكرت من انه لو قلنا بكفاية الظن فيها ونحن لا نقول به بل نحن نقول بقبول الانذار حتى يحصل لهم الاسلام الظاهري وبعد حصول تلك المرتبة يحصل لهم الاسلام الواقعي قطعا لمشاهدتهم المعجزات **الخامس** ان الاية الشريفة يحتمل معاني ثلث **الاول** كون الانذار سببا للقبول بمعنى انه لم لا ينفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ويبذروا قومهم اذا رجعوا اليهم حتى يحذروا فيقبلوا وان كان كلام المنذر محتمل الصدق **الثاني** كونه سببا لتركهم المساهلة بمعنى حتى يحذروا فيتركون المساهلة في الدين **الثالث** كونه مسببا لهما معا بمعنى حتى يحذروا فيقبلوا وان لم يكونوا عالمين ويتركوا المساهلة في الدين والاول مثبت لمطلب المستدل والثالث ايض كذلك لدلالته في الثالث على المطلوب وغيره واما الثاني فلا دلالة فيه على مطلب الخصم ح اما ورد في مقام بيان سببية الانذار لترك المساهلة وان كانت بالنسبة الى افادة العلم وعدمها مطلقة الا ان شرط حمل المطلق على العموم التواطي وعدم ورود مورد حكم اخر وبعد ما ظهر احتمال الاية للمعاني الثلثة التي يكون اثنان منها مثبتا للمستدل وواحد منها مهمل لا من الاية المعنى الثاني او الاخير الحق المتبادر منها انما هو الابلاغ لاجل ترك المساهلة لا غير وغاية ما في الباب التساوي فيصير الاية مجملة **السادس** ان المطالب اثبات حجية خبر الواحد بمعنى وجوب العمل ولا دلالة لها عليها اذ هي انما دلت على لزوم الانذار حتى يحذروا فيقبلوا وذلك القبول اعم من الحجية او الاحتياط بل هو ظاهر في حسن فيتوهم لحسن الاحتياط منه **السابع** انا سلمنا صراحة الاية في المدعى لكنها معارضة بمنطوق التعليل الموجود في اية النبأ والنسبة عموم مطلق اذ اية النبأ دلت على عدم جواز العمل بخبر لا يفيد العلم عادة لا كل الجرم فاسقا ومفاد اية النفر حجية خبر الواحد عادلا كان او فاسقا افاد العلم ام لا فلا بد من العمل بالعام فيما ورد الخاص وهو فيما كان الخبر مفيدا للعلم لا بقى اية النفر مقتضاها حجية الواحد في حق المقلد ولكن الاجماع وقع على عدم حجيته في حقهم فالنسبة بين الايتين بملاحظة هذا الاجماع عموم من وجه ثم ان الاجماع خبر واحد لا يفيد العلم في حق المجتهدين فالنبأ تنفيه بظاهر التعليل والنفر يثبته والافتراق من جانب النفر الواحد المفيد للعلم ومن جانب النبأ الواحد الغير المفيد للعلم في حق المقلد فالنفر ساكت فيه للاجماع والنبأ ينفي حجيته لا نقول لهذا الكلام مبان لو فهم العموم من وجه من مدلولي الايتين وههنا فهم احد العمومين من الاجماع الخارجي فنقول ههنا ان النسبة بين الايتين عموم من وجه اما بسبب ان النبأ يشتمل الموضوعات والاحكام او بسبب ان التعليل اعم من ان يكون علة الاملاء النبأ ام غيره ام بسبب الاجماع الخارجي ولكن نقول ان بعد كون النسبة عموما من وجه لا بد مع عدم المرجح في مادة الاجتماع الرجوع الى الاصل بعد الحكم بتساقطهما ونحن لو لم نقل بترجيح النبأ لكونه نافيا والنفر مثبتا والنافي مقدم على المثبت سيما اذا كان موافقا للاصل لم نقل بترجيح النفر فيرجع الى الاصل وهو عدم حجية الخبر الواحد **الثامن** انا وان قلنا ان التفقه عبارة عن العلم بالمعنى الاعم والانذار بالنسبة الى الاخبار والافتا ولكن الاية الشريفة منصرفة الى الافتا لكون الاغلب في المنذرين المفتين غالب المبلغين يبلغون بطريق الافتا وطريق الاخبار نادر ولا نعني بالافتا افتا من له ملكة الاستنباط بل المراد بالافتا الانذار بطريق العلم **التاسع** ان الاية الشريفة بملاحظة جلالة شان المنذر تنظر الى ان لكل شيء اهلا وللتفقه ايضا اهلا وهم لا جلاء مع كون الانذار منهم عن علم وكون الانذار بلا واسطة

فالمعنى لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة لاجل الجهاد والتفقه معا

خبر الواحد الكلام في حجيته

سيما بملاحظة الاشتهار الواقع بين المنذرين بعد الانذار من المنذرين عما هو المتعارف بين الناس منصرفة الى صورة كون الانذار مفيدا
للعلم وبالنسبة الى غير المفيد تكون مشككة بالتشكيك المبين للعدد وانه لنا قلنا بالتشكيك لمنع الاجماع وذلك كاف في مجهولية الاطلاق
العاشر ان الاية الشريفة معارضة مع الايات الناهية عن العمل بالظن والنسبة عموم من وجه **الحادي عشر** انها منصرفة الى الانذار بلا واسطة
فلا يفيد فيما نحن فيه بصدده **الثاني عشر** انا سلمنا لكنها منصرفة الى الاخبار الغير المتعارضة فلا يفيد فيما نحن فيه **الثالث عشر**
انا سلمنا لكنها منصرفة الى غير الاخبار الجامعة للجهتين التعارض والواسطة فلا يفيد **والرابع عشر** ان الخطاب شفاهي فهي مجملة
الخامس عشر انه يلزم من اعتبار الخبر الواحد عدم اعتبار الادعاء السيد الاجماع على الخلاف **السادس عشر** ان الاية تتم ان قلنا
بقطعية اعتبارها لاطلاقه فانه على القول بالاعتبار من باب الوصف لا يستدل لاستلزام الدور وتفصيل تلك الابحاث من العاشر الى
هنا قد مر في الاية السابقة **والسابع عشر** ان الاية بظاهرها مخالفة للاجماع لدلالتها على اعتبار خبر الفاسق ايضا فلا بد من تقييدها
بصورة افادة العلم او تخصيصها بخبر العدل ولا اولوية للتقييد اولى ولا اقل من التساوي فهي مجملة فتدبر ومنها قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من
البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وجه الاستدلال انه لا شبهة في ان الاحكام الفرعية هدى
من الله تعالى فكتمانها حرام اما الصغرى فبالعيان واما الكبرى فللاية الشريفة ومعنى الكتمان عدم الاظهار واذا حرم عدم الاظهار فالاظهار لازم وبعد
لزوم الاظهار فالقول ما الاثم فهو المطلوب واما الاقبال لزم لغوية الاظهار وجوبه وفيه وجوه من الاعتراض **الاول** ان الاية الشريفة كانت
بلفظها عاما الا انها وردت في اليهود والنصارى حيث نكروا البينات والشواهد الدالة على حقية نبينا المذكور في الكتب السماوية ولهذا عطف
تفسير للبينات فلا دلالة لها على المطلوب لا يقال العبرة بعموم اللفظ لانا نقول ذلك مسلم حيث يبقى اللفظ على افادته العموم بملاحظة المورد واما اذا لم
يكن بل افاد العموم بعد المورد ولا يكون ذلك تخصيص العموم بالمورد بل هو تحصيل العموم بالمورد فلا معنى لهذا الكلام الا ان يدعى انهما
التعليل من الاية الشريفة بمعنى ان سبب الاستحقاق للعنة كتمان الهدى والبينة اي بينة كانت فكلما صدق عليه البينة والهدى حرم كتمانه
للاية والنفقة هكذا وفيه منع الله وفيه انا ان سلمنا ذلك فانما نسلم في كتمان ما انزل من البينات الدالة على حقية الائمة الاثنا عشر واما
حرمة كتمان الفرعيات فلا لعدم صدق البينة عليها والانصاف فهم التعليل من الاية والفرعيات وان لم يصدق عليه البينات الا ان الهدى صادق
عليها وكون العطف للتفسير خلاف الظاهر لا ان الاية ظاهرة الدلالة من تلك الجهة **الثاني** ان لكلمة ما استعمالات كثيرة كالزائدة والنافية والمصدرية
والزمانية والموصوفة والموصولة ولا سبيل الى الاول في الاية الشريفة لان الزيادة مخالفة للاصل ولا الى الثاني كما لا يخفى ولا الى الثالث وان
كان المعنى تاما نظرا الى ان المعنى الذين يكتمون انزالنا البينات والهدى الا انه غير مربوط بالمقام ولا يدل على المدعى ايضا ولا الى الرابع كما لا يخفى فدار
الامر بين الاخيرين اما الموصوفة فعليها يتم الاستدلال لكون الموصوفة في التعبير بمعنى شيء والنكرة في سياق النفي الذي هو الكتمان الذي
هو بمعنى عدم الاظهار يفيد العموم فالمعنى الذين لا يظهرون شيئا الخ واما الموصول فلا يتم الاستدلال عليها اذ العموم انما يستفاد من السلب فاللازم
عموم السلب ان استفيد من اللفظ فاللازم بعد ورود السلب عليه سلب العموم باتفاق المعانيين فالمعنى الذين يكتمون جميع ما انزلناه الخ
فكلما يمكن التفصي عن ارتكاب حرمة الكتمان بطريق السلب الكلي كذا يمكن بطريق السلب الجزئي وانما الاشكال في ان ما ههنا موصوفة
او موصولة والحق الاخير فان غالب استعمال ما انما هو في الموصولة وبالجملة هي حقيقة في الموصولة قطعا واما في غيرها فاما مجاز فلا بد من
حملها عند التجرد عن القرينة على الموصولة واما حقيقة ايضا فلا بد من حملها ايضا على الموصولة لانها اشيع استعمالا من غيرها فغلبة استعمالها
فيها قرينة معينة لها عند التجرد ولا اقل من التوقف عن الحمل على القول بالاشتراك لو لم يحمل على الموصولة وعلى التقادير الاستدلال ساقط لا
يقال النفي المفهوم صريحا دال على سلب العموم دون النفي المفهوم ضمنا كما هنا بل هو دال على عموم السلب لانا نقول الفرق بينهما تحكم الا ترى
ان قولك الذين يكتمون كل المعجزات لا يدل الا على عموم السلب مع ان النفي ضمني ولكن الانصاف ان العموم انما يستفاد من لفظة كل فاللازم بعد دخول
النفي سلب العموم كقولك لا تكرم كل العلماء وان كان غيرها فاللازم عموم السلب كقولك لا تقتلوا المشركين وما نحن فيه من قبيل الاخير فانما نعول
ان رادوا من اطلاق كلماتهم ما ذكر فهو صواب والا ففي الكل صواب وفي البعض خطأ الا ان لم يدل العرف فالاية من تلك الجهة تامة الدلالة **الثالث**
منع كون الكتمان عبارة عن عدم الاظهار بل هو الانكار او عدم الاظهار عند الاستنطاق فالاية دالة على وجوب الاظهار عند الاستنطاق وعلى حرمة
الكتمان فلا دلالة لها على المطلوب **الرابع** سلمنا جميع ذلك لكن نمنع الملازمة بين وجوب الاظهار والقبول وقولك لا فائدة للاظهار قلنا ترتب
الفائدة عند حصول العلم كاف فلا يتم الاستدلال الا عند افادة الخبر العلم وهو خارج عن محل النزاع ثم ان بعض الايرادات السابقة وارد
هنا فتفطن **ومنها امر قطعي** مركب من مواد لم يكن كل واحد منها مفيدا للقطع فالمجموع يفيد القطع الاول اتفاق الامامية قديما
وحديثا على العمل بالاخبار للقطع بان الاخبار المودعة في الكتب الاربعة لم يكن لمصنفيها معاوقة بل بينها اخبار غير مقطوعة ولو قليلا والسند

في الاستدلال بالآية الرابعة عليها

في الاستدلال على حجية الآحاد بأمر قطعي

اذ القوة العاقلة حاكمة في جملتها احكاما قطعية بايدي كل العقلاء نسخ

في ذكر الادلة على حجية اخبار الاحاد

ومتابعيه من الجماعة القليلة ما كانوا منكرين لذلك وانما صدر ما صدر عنهم لشبهة اختلجت ببالهم منها انهم متبحرين في علم الكلام بحيث كان السيد عنه في زمنه وحيدا لم يكن فقاهته في جنبه شيئا فاختلج بباله لتبحره في الكلام ان الاخبار ليست حجة في الاحكام الفرعية كما في الكلام ومن جملة الشبهات انه لم يطلع على مبنى بناء الناس في تركهم العمل بالاخبار ولم يلتفت ان بناءهم عليه لاجل طرح الاخبار المخالفين فانهم لو طرحوها وعملوا بغيرها لا لقوا بايديهم الى التهلكة والحاصل ان مخالفة السيد ومتابعيه القليلين لو كانت فغير مضرة بالاجماع وهذا الاجماع لو لم يكن كاشفا قطعيا فلا اقل من احداثه الظن القوي **الثاني** اتفاق العلماء على اعتناء احوال الرجال وضبطهم تدوينهم وجرحهم وتعديلهم لتميز الثقات من غيرهم فلو لم يكن الاخبار حجة لما تحصوا عن احوال الرجال **الثالث** اتفاق اصحاب الائمة بدوا ونهاية على تدوين الاخبار المسموعة من المعصومين حتى قيل انهم كانوا اربعة الاف او ستة الاف مصنف فلو لم يكن الاخبار حجة لما صنف كل من الاصحاب اصلا اذ يعد عدم جواز اتباع الغير يكون غاية التصنيف التي هي اتباع الغير مفقودا وما فيه يكون لغوا **الرابع** اتفاق اصحاب الائمة على نقل الاحكام الفرعية للغير مع عمل الغير به والعلم العادي حاصل بعد كون نقلهم بطريق الافتاء في كل الاوقات بل بطريق الاخبار والعلم العادي حاصل ايضا بان كل اخبارهم لم يكن موجبا للقطع **الخامس** اتفاق اصحاب النبي على ذلك **السادس** بناء اصحابهم على العمل بالاحاد مع اطلاع المعصوم **السابع** بناء العوام الذين هم في البلاد الائمة على العمل بالاحاد مع اطلاعهم على بنائهم ومكالفتهم **الثامن** بناء عوام بلد النبي على ذلك **والتاسع** نصب المعصومين المتمكنين الولاة الى البلاد مع القطع بان حكم الولاة لم يكن منحصرا في الافتاء ولم يكن مفيدا للعلم دائما **والعاشر** بعثهم الرسل الى البلاد وكذا النبي **والحادي عشر** احتجاج بعض الصحابة على الاخر من الخبر الواحد لم ينكر الخصم الخبر الواحد من حيث انه خبر واحد وليس بحجة فذلك عندهم من المسلمات **والثاني عشر** الاخبار العلاجية الواردة عند تعارض الخبرين بالاخذ باعدلهما واشهرهما ولا يخفى انا لا نتمسك بتلك الاخبار في مقام الاستدلال لاجل حجية انه دور بل لاجل تحصيل الظن **والثالث عشر** الاخبار الدالة على الترغيب والتحريص بحفظ الاخبار وتدوينها ونشرها **والرابع عشر** الاخبار الدالة على حجية الاخبار الاحاد **والخامس عشر** بناء الناس في الاعصار والامصار حتى الان **والسادس عشر** الاجماعات المنقولة على حجية خبر الواحد **والسابع عشر** ان القياس مع قلته في الغاية قد بلغت نواهي العمل به حد التواتر وصار حرمته من ضروريات المذهب فلو كانت اخبار الاحاد مثل القياس في الحرمة مع عموم البلوى بها وشدة الاحتياج اليها لورد خبر منهم بذلك وعموم النهي عن العمل بالظن غير مجد والحاصل انه لا اشكال في حصول القطع مما ذكر على حجية الاخبار في الجملة في زمن الائمة واما الاشكال في حجية الاخبار المدونة في ايدينا لاجل كثرة الوسائط والقطع الاجمالي بوجود المعارض غالبا ولكنه لا يبعد دعوى القطع بحجيتها في الجملة كخبر العدل المعلوم عدالته بلا واسطة او بواسطة العدلين الذين يكون عدالتهما معلومة وكان مفيدا للوصف **تبصرة** ادعى بعض الافاضل الاجماع على حجية الاخبار المودعة في الكتب الاربعة لاتفاق الاماسية فيها وحدثنا على العمل بها وان الحيثية مختلفة ولاختلاف الحيثية لا يضر بالاجماع **وفيه نظر** لان قوله باتفاق الامامية على العمل بها مسلم ولكن كون ذلك اجماعا على الحجية ممنوع اذ الاختلاف في الحيثية انما يجب التعليل فالحق معه ولا يضر اختلاف الحيثية ح وليس كذلك بل الحيثية تقييدية وهي موجبة لاختلاف الموضوع واتحاد الموضوع شرط في الاجماع اما كون الحيثية تقييدية فلان الشيخ ومتابعيه ان عملوا بها مطلقا لا ان السيد ومتابعيه عملوا بها لافادتها القطع عندهم حدا بحيث لو لم يكن محفوفة بالقرائن القطعية لما عملوا بها والمتاخرون انما عملوا بها لاجل الوصف بحيث لو فرض عدم افادة الوصف لم يعملوا بها فهذا ليس اجماعا على العمل بها نظير ذلك ما لو وجد في الاناء شيء ولا نعلم كونه خلا او خمرا فقال احد انه حلال لانه خل وقال الاخر حلال لانه خمر وانما نلجاء في استعماله والاخر انه خمر وهو حلال لمضطر فقال الكل بالحلية فهل تجد من نفسك ان تحكم بان حليته هذا اجماعي كاشف عن الواقع **تذنيب** ادعى السيد المرتضى اجماع الامامية على حرمة العمل باخبار الاحاد وقال ان حرمة العمل بها اشتهر بين الامامية كاشتهار حرمة العمل بالقياس حتى صار ذلك من الضروريات ومن شعارهم حتى انه يعرف الامامية بهذا الوصف وادعى الشيخ اجماع الامامية على حجية الاخبار الاحاد فالاجماعان المدعيان بحسب الظاهر متنافيان فاذن لا بد من حمل كلام المرتضى على كلام الشيخ حتى يرتفع التعارض او العكس او من جعل النزاع بينهما موضوعيا وصغرويا او من الحكم بخطاء السيد او الشيخ فتلك احتمالات خمسة لا سبيل الى الاول وهو ان يحمل كلام السيد على كلام الشيخ بمعنى ان السيد ادعى الاجماع على حرمة العمل بالاحاد التي رواها المخالفون فلا تعارض اذ الشيخ قائل ايضا بان بناء الامامية على حرمة العمل باخبار المخالفين على ما نقل عنه ووجه نفي السبيل الى هذا الاحتمال هو الاستبعاد ويؤيد ذلك الاستبعاد ما اسنده السيد على نفسه فقال **فان قلت** لو لم يعمل بالاحاد فكيف يصنع في ابواب الفقه قلت معظم الفروعات ثابت بالضرورة والمتواترات والاحاد المحفوفة بالقرائن القطعية والاجماعات وفي النادر يحكم بالتخيير ولا يعمل بالاحاد حينئذ انه لو ادعى الاجماع على حرمة العمل باخبار المخالفين فله ان يقول في المواضع النادرة بالرجوع الى اخبار الامامية ولم يقل ولا سبيل الى الثاني ايضا بحمل كلام الشيخ على كلام السيد بان الشيخ لما كان معاصرا للسيد وتلميذا له وقريب العهد من المعصوم وكانت الاخبار المدونة كلها محفوفة بالقرائن القطعية فادعى الاجماع على حجية الاحاد المدونة كلها فلا تعارض ووجه النفي ايضا الاستبعاد ويكفي

تبصرة

تذنيب

نفطرتهم مع قيام الضرورة في جملة منها نتايج

في حجية خبر الواحد

ذلك رجوع من جهة هذا الوجه وهو حسن تام حيث عند ربي حاشيته بفقد كتاب العدة عنده ولكن العجب منه انه لم يكن كتاب الاستبصار ايضا
عنده حيث لم يلتفت الى كلام الشيخ في اول الاستبصار حيث نوع الاخبار انواعا وادعى الاجماع على العمل بالنوع الذي يكون احادا ومعراة عن القرائن
ولا سبيل الى الثالث ايضا بان يقال كل منهما متفقا على حرمة العمل بالاحاد عند الانفتاح وعلى وجوبه عند الانسداد فالشيخ مدع للانسداد
والسيد للانفتاح فلهذا ادعيا الاجماع ووجه النفي ايضا الاستبعاد لبعد انفتاح العلم لاحد المعاصرين بحيث لا يعمل بالاحاد اصلا والانسداد للاخر
بحيث يوجب العمل بالاحاد وابعد منه عد منهم احد المعاصرين الاخر فان قلت في عصرنا هذا ايضا بنا بعض على قطعية صدور الاخبار كالاخباريين
وبعض اخر على العدم كالمجتهدين فلا استبعاد قلنا نحن لا ندعي القطع بل الاستبعاد ومورد النقض لا يدفعه فان الامر بين الاخريين ولكل وجه اما
السيد فلاجل مهارته في علم الكلام بحيث لم يكن فقاهته في جنبه شيئا مع كون عدم حجية الاخبار عند اهل الكلام مذكورا في اذهانهم حتى انها
زعم منه ان هذا موضعه وقد غفل عن موضعه ايضا لما اشتهر بين الامامية نظرا الى مخالطتهم مع العامة عدم العمل بالاحاد حتى يردوا الاحاد
المخالفين عم السيد ان بنائهم على ذلك مطلقا فادعى الاجماع واما الشيخ فلما راى ان بناء الامامية على عدم العمل بالاحاد زعم ان بنائهم على ذلك
انما هو في احاد المخالفين لا مطلقا واما احاد الامامية فاتفقوا على حجيتها كما يشهد بذلك ما نقل عن بعض المعاصرين وبالجملة الحكم بخطاء هذين الجليلين
في غاية الاشكال ولكن الظاهر ان النزاع وان الخطا للسيد وكيف كان فمهمل الاحاد عند من يحرمها يكون منهيا عنها بخصوصها كالقياس
او لاجل دخولها في العمومات الناهية عن العمل بما وراء العلم ويظهر الثمرة عند الانسداد فعلى الاول لا يجوز العمل بها كالقياس وعلى الثاني يجوز ولكن
يظهر من السيد الاول حيث جعلها كالقياس من الضروريات ويظهر منه في موضع اخر الثاني حيث انه استند الى الانسداد وقال ان قلت لو لم نعمل بالاحاد فما نصنع
في ابواب الفقه قلت ان معظم الفقه من الضروريات الى اخر ما نقلنا عنه فان كلامه هذا مشعر بانه لو انسد باب العلم لعملنا بالاحاد ولكنه ليس كذلك فليس
فبين مقتضى كلاميه تناقض ولكن ادعى تمام القول **ضابطة** ذكر العلماء للعمل بالخبر الواحد شرائط خمسة مرجعها الى الراوي وهي الكمال

في شرائط العمل بخبر الواحد

بجميع صفتي العقل والبلوغ والاسلام والايمان والعدالة والضبط ولا بد في تحقيق الكلام من تمهيد المقدمتين **الاولى** هل يجوز للمتعبدين
التمسك لذلك الشرائط ام لا التحقيق الاول بل التمسك عليهم اذ المقام السابق لذي قام الدليل فيه على حجية الاحاد انما كان بطريق
الايجاب الجزئي سلبا للسلب الكلي ومجرد ذلك غير كاف فعليهم تشخيص ما هو الحجة منها عن غيره وبعد ما عرفت صحة التمسك لهم فلو قال المتعبد للشرع
في العمل بالخبر الكامل مثلا فقوله هذا دال على عدم اعتبار المعرى عنه اما لاجل الدليل الوارد على الدليل الدال على حجيتها واما لعدم وجود الدليل
على حجيتها **الثانية** هل يجوز للوصفيين من حيث انهم وصفيون بمعنى عدم تلبسهم بلباس المتعبدين كما هو المتعارف بين العلماء التمسك
لبيان تلك الشرائط ام لا والحق ان عليهم ايضا التمسك لذكر تلك الشرائط نفيا واثباتا وفايدته تشخيص الصغرى اذ الظنون عندهم على انواع ثالثها
ما لم يبلغ من الشرع دليل على اعتباره ولا على عدم اعتباره وهذا هو محل النزاع بينهم في بحث حجية الظن كما مر والدليل الدال على الحجية في محل
نزاعهم مركب من المقدمات التي رابعها الترجيح بلا مرجح فحيث لا يجري تلك المقدمة لم يكن حجة فلا بد للوصفيين من تشخيص الصغرى بمعنى ان هذا
معتبر للوصف ولم يرد من الشرع دليل على اعتباره وان المقدمة الرابعة جارية فيه والا فلا فايدة للدليل الرابع وبعد ما عرفت لزوم التمسك
للوصفيين فلو قال الوصفي يشترط في العمل بالخبر الواحد الكمال في الراوي مثلا فقوله هذا يحتمل ان يكون الشرط فيه لاجل الدليل على عدم
جواز العمل بالواحد الخالي عنه فهو خارج عما اثبته الدليل اذ الدليل دل على الحجية ما لم يرد نهي ويحتمل كون الشرط لاجل عدم دلالة الدليل على
حجيته لعدم جريان بعض المقدمات فيه على الرابعة ويحتمل كونه لاجل ان العاري عن ذلك الشرط لا يفيد الوصف ويحتمل كونه اي الشرط شرطا في الاغلب بمعنى
ان الاغلب عدم حصول الوصف بدون ذلك الشرط وان امكن حصوله بدونه احيانا وكان ايضا حجة ويحتمل كون الشرط لبيان مراتب الظن بمعنى ان الظن
الحاصل من الجامع لهذا الشرط اقوى من الخالي عنه ويحتمل كون الشرط لبيان مراتب الظن في الاغلب بمعنى ان الاغلب ان الخبر الذي رواه الجامع للشرط
يكون اقوى ظنا من الخالي عنه وان كان قد يكون الخالي مفيدا للظن المساوي او الاقوى فتلك احتمالات ستة والمرضي الثلثة الاول دون الاخيرة اما
الاخيرة فلكون الظاهر من الاشتراط خلافها واما الرابع فلان ظاهر الاشتراط انه لو لم يوجد الشرط لم يوجد الاعتبار وان حصل الوصف واذا عرفت صحة
الاشتراط من الوصفيين فما ذكره بعضهم من ان اشتراط كل من الشرايط للاعتبار انما يصح من المتعبدين لا الوصفيين فاما ان يريد منه اشتراط
كل من الشرايط ولو واحدا لا يعقل عن الوصفيين كما هو ظاهر كلامه فهو محل نظر اذ لهم الاشتراط وجعله شرطا للاعتبار لاجل احد الاحتمالين
الاولين من الستة كما ان المختار اشتراط عدم الجنون لاجل عدم الدليل على الحجية واما ان يريد ان اشتراط جميعها لا معنى له من الوصفيين فهو ايضا غير
سديد لاحتمال ان يوجد وصفي ثبت له الدليل على عدم اعتبار الخالي عن الشرايط بحيث صار المعرى منها عنده كالظن النومي والرملي واما ان يريد
انه على مذهبه من الحجية لاجل الوصف على الاطلاق لا يصح هذا الاشتراط فلا كلام لنا معه وان كان هذا خلاف الظاهر منه واذا عرفت تلك المقدمة
فلنشرع الان الى اعتبار هذا الشرط وعدمه فاعلم ان الحق اشتراط عدم الجنون والمراد من الجنون ما يسمى في العرف مجنونا وذلك لوجوه **الاول**

عدم حصول الوصف من خبر المجنون لانه لا شعور له والمراد لا عن شعور لا يفيد الوصف جدا **الثاني** سلمنا حصول الوصف ولكن لا نعمل به لنصوص الدليل من الشرع على عدم اعتباره بل بناء العقلاء والشرع اما الاول فلان العامل بخبر المجنون يعد سفيها عند العقلاء واطبق العلماء على تسفيهه وليس الا لحكم القوة واما الثاني فلان الاجماع المحقق الكاشف بالقطع عن عدم الاعتبار **الثالث** سلمنا حصول وصف عدم ورود الدليل على عدم الحجية ولكن لم يثبت دليل على الحجية بعد جريان قاعدة الترجيح بلا مرجح فانا لم نر مخالفا في عدم اعتبار خبر المجنون وبناء العقلاء كالعلماء على عدم الاعتبار فهو مرجوح في الغاية هذا بناء على مذهبنا من كونها وصفيين واما على مذهب المتعبد فهل العقل شرط الاعتبار ام لا الحق نعم لوجوه اما اولا فللاصل والدليل الوارد لم يشمله هذا اذ الدليل الوارد اما الاجماع فهو لا عموم فيه واما الآيات فما اية الكتمان فهما يثبتان التكليف والمجنون غير مكلف واما البناء فهو ايضا لا ينصرف الا الى بناء العقلاء واما ثانيا فلنفي مفهوم اية النبأ لاعتبار هذا الخبر اذ مفهومها دل على اعتبار خبر العدل وعدول من العلماء الخبر وابعد اعتبار خبر المجنون اجماعا الا ان يدعى عدم انصراف البناء الى البناء الذي هو الاجماع المنقول واما ثالثا فلانه ثبت بعد ما عدم جواز العمل بخبر الفاسق مع انه ذا شعور يعاقب على الكذب فبناء المجنون كذلك بالاولوية القطعية واما رابعا فللاجماع كما مر واما خامسا فلتسفيه كل العقلاء العامل بخبر المجنون هذا كله اذا كان الراوي مجنونا واما اذا كان مصروعا يخرج عن الشعور بعض الاحيان للمرض فهل يعتبر خبره الذي رواه في حالة الشعور ام لا الحق نعم لعدم المانع وحصول الوصف وجريان الدليل ولو كنا متعبدين فهل عدم الصرع شرط ام لا والحق عدم الاشتراط ان كان المتمسك الآيات وهي مع الاجماع واما اذا كان المتمسك الاجماع فقط ففيه اشكال والحق الاشتراط لعدم انصراف الاجماع الى هنا واما اذا كان الراوي سفيها اخف العقل وله مراتب فهل يجوز العمل بخبره ام لا الحق انه ان لم يبلغ السفه بمرتبة صار بناء العقلاء على عدم اعتباره وافاد الوصف فهو حجة لعدم المانع وجريان الدليل واما لو كنا متعبدين ففيه التفصيل واما اذا كان الراوي من البلهاء وهم الذين ليسوا بفطنين فهل يجوز العمل بخبرهم ام لا الحق الاول لعدم المانع وجريان الدليل وللمتعبد التفصيل واما المجنون الادواري اذا اخبر حال افاقته فهو حجة ام لا الحق نعم لعدم المانع وجريان الدليل وعلى التعبد التفصيل واما البلوغ فهل هو شرط حتى لا يقبل خبر الصبي الغير المميز ام لا الحق الاشتراط للوجوه المذكورة في المجنون وكذلك لو كنا متعبدين للوجوه السابقة ايضا واما المميز فالحق جواز العمل بخبره ان افاد الوصف المعتبر عند العقلاء لعدم المانع وجريان الدليل واما لو لم يفد الوصف اصلا او افاد الوصف الذي ليس بناء العقلاء على اعتباره فليس بحجة لعدم جريان الدليل مضافا الى ما ذكره بعض الفضلاء من ان المعروف من مذهب الاصحاب عدم العمل بخبر الصبي وان كان مميزا واما على التعبد فلا يجوز مطلقا لاختصاص اية النفر والكتمان على المكلفين وانصراف الاجماع كاية النبأ اليهم واما القول بانه لما كان الاقتداء بالصبي جائزا للاعتماد عليه فكذا جاز العمل بخبره فهو فاسد جدا اما اولا فلمنع حكم الاصل واما ثانيا فلانا وان سلمنا جواز الاقتداء ولكن كون ذلك للاعتماد عليه علة مستنبطة والعمل بالقياس المستنبط علته غير جائز واما ثالثا فلانا نمنع كون العلة ذلك اذ لعل للصبي مدخلية في خصوص المقام بان يكون للخصوصية مدخلية دون سائر المقامات واما القول بانه لو لم يقبل خبر الفاسق مع علمه بانه لو كذب يعاقب فخبر الصبي العالم بعدم العقاب والتكليف بطريق اولى فهو فاسد اما اولا فلمنع الاولوية وان كان غير مكلف ومعاقب على الكذب لا ان الصدق كانه جبلي للصبيان وقد اشتهر من ان الصادق من الكلام يسمع من الصبيان واما ثانيا فلان الاولوية اعتبارية لا اعتبار بها هذا اذا اخبر الصبي حال الصبي واما اذا تحمل حالة الصبى واخبر حالة البلوغ فالحق جواز العمل بخبره لعدم المانع وجريان الدليل وعلى التعبد التفصيل بان يقال ان كان المتمسك اية النبأ او الكتمان او هما مع اية النفر والاجماع فيجوز والا فلا فتدبر واما الاسلام ففي اشتراطه حتى لا يسمع خبر اليهود والنصارى ونحوهما من فرق المسلمين المحكوم بكفرهم كالمفوضة والناصبي وغيرهم كالمجوس ان افاد الوصف او ليس بشرط حتى يسمع عند افادته وصف تطمئن به النفس الحق الاشتراط على المتعبد لعدم الدليل الوارد على صحة العمل بما وراء العلم فان الاجماع منصرف الى المسلم واية النفر الظاهر منها في قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة المسلمون واما البناء فغير دال ايضا كما لا يخفى نعم لو كانت اية الكتمان دليلا مستقلا لم يكن ذكرها من باب التأييد لكان للتمسك بها وجه اما على الوصف فالحق عدم الجواز ايضا لا لعدم حصول الوصف وعدم جريان الدليل الرابع بل للدليل على عدم الحجية وهو منطوق اية النبأ اذ لفظ الفاسق الموجود في الاية اما موضوع لمن خرج عن طاعة الله مطلقا مسلما او غير مسلم ويكون بالنسبة الى فرديه متواطيا او منصرف الى فساق المسلمين او موضوع لمن خرج عن طاعة الله من المسلمين فان كان الاول او الثاني فالاية فالمطلوب ثابت بمنطوق الاية الشريفة الدال على حرمة العمل بنبأ الكافر قبل التبين لانه خارج عن طاعة الله فاسق لا يقال ان هذا انما لو كان المراد من التبين العلمي والى ذلك اشار لانا نقول ان الظاهر من التبين هو العلمي لا مطلق ما يطمئن به النفس علما او ظنا والمراد ايضا ليس هو المطلق لعدم الظني للزوم لغوية التعليل في الاية الشريفة اذ التبين الظني غير مامون من اصابة القوم الا ان يقال المتبادر من الجهل عدم الاعتقاد وفيه ما مر وان كان الظاهر العلمي الاخيرين اعني انصراف اللفظ الى المسلم او وضعه له فقط فنقول ان الاية دلت على حرمة العمل بخبر الفاسق من المسلمين سواء حصل من خبره الطمأنينة للمسلم ام لا واذا ثبت حرمة العمل بخبر الفاسق بكلا صنفيه ثبت الحرمة في اخبار الكفار بالاولوية القطعية كاخبار المخالفين فيظهر من هذا اشتراط الايمان

ايضا وما ذكره الشيخ من جواز العمل باخبار المخالفين لو لم يوجد مخالف لها بين الامامية تمسكا من الاخبار باجماع الطائفة وبرواية دالة على
المطلب عن عمر عن محمد لعدم ثبوت الاجماع وكون الرواية مع كونها واحدة والمسئلة علمية غير معلومة السند بل ما ذكره هنا مخالف لما نقل عنه من ان لنا
بناء الامامية على حرمة العمل بالاخبار التي رواها المخالفون الا ان يحمل هذا على الاخبار التي رواها المخالفون مع وجود ما يخالفها من الاخبار
بين الامامية او لم يكن في الكتب المعتمدة ولنرو لكن الحق لا انصاف ان الاخبار التي رواها غير الامامية وان كان غير مسلمة بصحيحة اذا حصل منها ظن
يطمئن به النفس ولا دلالة لاية النبأ على عدم الحجية لانصرافها الى صورة الانفتاح مع جريان الدليل بعد حصول الظن ايضا لو لم نعمل باخبار غير الامامية
وان قلنا بتمامية اية النبأ للزم ما لزم في الاقتصار بالمعلوم اذ الاية تدل على عدم حجية الموثق والحسن وغيرهما من انواع الاخبار غير الصحاح
فح لو اقتصرنا على ذلك لزم ما قلنا من المحذور **فان قلت** يثبت من ذلك لزوم التعدي في الجملة والضرورة تتقدر بقدرها فاعملوا بسائر
الظنون دون المستفاد من اخبار المخالفين لانا نقول بعد ما اثبتنا لزوم التعدي في الجملة فلاجل قبح الترجيح بلا مرجح نعمم الظنون وما الفرق
بين فتوى المفتي والاستقراء والشهرة وخبر غير المسلم المفيد لوصف يطمئن به النفس **فان قلت** عمل الاصحاب بالشهرة وامثالها دون خبر
المخالف مرجح **قلنا** هذا ليس مرجحا فان بناء العقلاء على العمل بالظن المستفاد عن خبر المخالف اذا اطمئن به النفس وبالجملة لا اشكال في جواز
العمل بما رواه غير الامامي وان كان غير مسلم اذا افاد وصفا يطمئن به النفس **تذنيب** كلما هو دليل الوجوب والحرمة فهو دليل غيرهما من الاحكام
الخمسة بالاجماع القاطع وانما الاشكال في ان ما لا يكون دليلا على الوجوب والحرمة كالخبر الغير المفيد للوصف وخبر الصبي المميز المفيد للوصف
ونحوهما بل يصح كونها دليلا على الاستحباب والكراهة ام لا الاكثر على الاول وبعض على الثاني حيث هم قائلون بان كل ما هو دليل احد الاحكام
الخمسة فهو دليل الجميع والحاصل انما هو دليل على الوجوب والحرمة الاصليين فهو دليل ما سواهما من الاحكام باجماع الطائفة والاشكال في ان ما
ليس بحجة منهما كالخبر الواحد الجامع لجميع الشرائط المفيد للوصف على مذهب السيد ومتابعيه والخبر الجامع للشرائط الغير المفيد للوصف على مذهب الوصفيين
وغير الجامع للشرائط على مذهب المتعبد وغير ذلك مما لم يثبت حجيته فهل حجة في غيرهما من المستحبات والمكروهات والظاهر ان مراعاة قاعدة التسامح مما لا
خلاف فيه وانكاره نقل من صاحب المدارك المناقشة في تلك القاعدة في كتاب الطهارة الا انه رجع عنه وكانه لذلك صرح صاحب الحدائق بعدم الخلاف وكذا نقل عن
العلامة المناقشة في تلك القاعدة في موضع من المنتهى الا انه نقل عنه الرجوع على فرض مخالفتها ايضا غير مضر ولا بد قبل الخوض من تاسيس الاصل
في المسئلة حتى يكون الاتكال عليه والمرجع عند فقدان الدليل فيه لا ريب ان الاصل عدم جواز التسامح في ادلة السنن والمكروهات بوجوه للاجماع
على ان العمل بما وراء العلم من غير دليل حرام وللايات الناهية عن العمل بالظن وبما وراء العلم وللاخبار الواردة الدالة على حرمة العمل بما وراء العلم وقد
قرب بلوغها حد التواتر حتى ادعى بعضهم تواترها ولحكم القوة العاقلة القطعية بقبح الطلب من غير بيان لحكمها قطعا بقبح العقاب على ترك المكلف
به من دون ثبوت التكليف وكلما حكم به العقل حكم به الشرع ولاستصحاب عدم المطلوبية ويمكن اجراؤه بالنسبة الى قبل ورود الشرع وقبل التكليف وقبل
الظفر بالدليل الموجب للاحتمال **فان قلت** لا يجري الاستصحاب اذ بعد ورود الشرع ثبوت الحكم في الواقعة الخاصة مقطوع **قلنا** الحكم حكمان
حكم عام وحكم خاص والقدر المتيقن بعد ثبوت الشرع ثبوت الحكم العام واما الخاص فالشك بالنسبة اليه شك في الحدوث والحمد ان محل النزاع
هنا الذي يكون متفقا عليه بين كل الخبر الواحد الجامع لجميع الشرائط او بعضها وكان عاريا عن افادة الوصف فانه هو المتنازع فيه باتفاق
المانعين من العمل بالاحاد والعاملين بها من باب الوصف ومن باب التعبد فتدبر فهل محل النزاع بعد ان الاصل عدم جواز التسامح دليل وارد على
ذلك ام لا الحق ان تحقيق الكلام يقتضي بسط المقال فنتكلم اولا فيما كان الحكم الاستحباب مع كون الدال عليه الخبر وعدم تطرق الاحتمال المرجوح حينئذ
فان هذا هو القدر المتيقن من المسامحين في ادلة السنن فكل من جوز التسامح جوز هنا وكل من جوزه في غير تلك الصورة جوز هنا ايضا
من غير عكس والحق جواز التسامح فيه لوجوه **الاول** انه لا ريب في ان المستحبات الدال عليها الادلة الغير المعتمدة كثيرة في الغاية بحيث حصل لنا
القطع باشتمالها على المستحب الواقعي وتوهم القطع باشتمالها على الحرام الواقعي ايضا فاسد اذ المفروض فيما انسد عنه باب احتمال المرجوحية وبالجملة
بعد ما ثبت حصول العلم الاجمالي بدخول مستحب واقعي فيما بين المستحبات حصل لنا القطع بكون ذلك المستحب مطلوبا من المشافهين الحاضرين
وكلما هو مطلوب من المشافهين مطلوب منا الغائبين لقاعدة الاشتراك المقطوعة من الادلة الظنية التي هي الاجماعات المحكية فوق حد
الاكثر والاخبار الكثيرة وبناء العقلاء واذا ثبت مما ذكرنا ثبوت التكليف لنا بذلك المستحب الواقعي فمقتضى قاعدة الاشتغال الاتيان بجميع ما يحتمل
الاستحباب تحصيلا للبراءة القطعية لا على وجه الايجاب حتى يزيد الفرع عن الاصل بل على وجه الندب والاستحباب **وفيه نظر** من وجهين
الاول ان حصول العلم على وجود المستحب الواقعي مسلم الا ان اعتبار العلم الاجمالي ليس الا لاجل اعتبار العقلاء فلا مرد بعد اعتبارهم وبناء
العقلاء على اعتبار هذا العلم الاجمالي غير معلوم بل معلوم العدم وذلك لان بناءهم على اعتبار لو كان المشتبه محصورا قليلا او كثيرا في كثير واما
لو لم يكن الامر كذلك كما لو كانت وقع فيه الاشتباه يسيرا والمشتبهات كثيرة وان كانت محصورة كما فيما نحن فيه فلا **الثاني** سلمنا اعتبار هذا العلم

تذنيب

في جواز التسامح في ادلة السنن

في التسامح
في ادلة السنن

الاجماع وان مقتضى الاخبار بجميع ما يحتمل استحبابه ولكنه غير مثبت للمط لان المقصود انما هو الحكم باستحباب كل واحد من المحتملات عند الشارع بمعنى ان
في فعله الاجر والثواب مع ان الدليل انما يدل على ترتب الاجر على ذلك الواقع المعلوم اجمالا الا ان يدعى ترتب الثواب على اتيان المقدمات ايضا
الثاني حكم القوة العاقلة القطعية على حسن الاقدام بما لا يحتمل الا الرجحان بل حاكمة قطعا على ان الاقدام على الرجحان المحتمل اعلى رتبة من
الاقدام على الرجحان المتيقن وانه اقرب الى حصول القرب والزلفى وعليه اطباق العقلاء فانهم لا يجعلون العبد المقدم على محتمل الرجحان ايضا والاخر
المقتصر على الاقدام على متيقن الرجحان متساويين في الرتبة فالقوة العاقلة حاكمة قطعا باستحقاق الاجر على الاقدام ولئن سلمنا عدم حكمها على
استحقاق الثواب بل يدل الاعلى الحسن والمحبوبية فيمكن الاثبات الاجر بالشرع لحكمه باستحقاق الاجر على الاتيان بما هو حسن في قوله تعالى ان الله لا
يضيع اجر من احسن عملا **وفيه نظر** اذ المقصود اثبات الاستحباب الشرعي والدليل انما يدل على الندب العقلي وبعبارة اخرى المطلوب اثبات المطلوبية عند
الشارع والدليل يثبت المحبوبية عند العقل وهو اعم من المطلوبية **فان قلت** فما تقول في قولك كلما حكم به العقل حكم به الشرع قلنا انه انما يثبت بذلك
القاعدة المحبوبية شرعا ايضا فالعقل اذا حكم بالمحبوبية فهو عند الشارع ايضا محبوب فحصل التطابق بذلك بين العقل والشرع ولكن المحبوبية الشرعية
اعم من المطلوبية نعم لو ثبت عدم خلو الواقعة عن الحكم لثبت المدعى ولكن العقل لم يدل على عدم الخلو الا ان يقال وان لم يدل على عدم الخلو الا
ان الاخبار المتظافرة دلت على عدم الخلو فيثبت المط بانضمام العقل الى الشرع وتم المقصود باثبات الاستحباب الشرعي وهي المحبوبية الواقعية وترتب
الاجر وذلك حاصل بالدليل وان لم يحصل المطلوبية الا ان نعتبر الاصحاب اثبات الاستحباب الا الاثار فقط **فان قلت** الاثر فيما نحن فيه
محل النزاع الا ان مسلم الا ان الصغرى اعني وجود موضع يحتمل فيه الرجحان دون المرجوحية اذ ما من كل ما احتمل الرجحان احتمل المرجوحية الواقعية وتنفي
ذلك الاحتمال باصالة البراءة لا ينفع في نفي الاحتمال الواقعي مع وجود القول بالحرمة من العلماء مضافا الى ادلة تحريم العمل بغير العلم وان سلمنا
عدم تطرق احتمال المرجوحية في الواقع فلا اقل من وجوده في الظاهر فلذلك يكفي في منع الصغرى **قلنا** اما ما ذكرت اولا من احتمال المرجوحية في الواقع
فهو فاسد لانه خلاف المفروض وما ذكرته من باب التاييد فشنيع اما اولا فللمنع وجود القائل واستقرار علي هذا الراي فان المنقول عن العلامة
في بعض المدارك الرجوع واما ثانيا فلمنع اعتبار قوله اذ قد ثبت هو الاصل وقد انعقد بالبرهان القاطع وما ذكرت على سبيل التنزل ايضا فاسد
اذ مع تطرق هذا الاحتمال كيف يمكن حكم القوة العاقلة بالحسن **الثالث** الاخبار المتظافرة التي بعضها صحيح وبعضها غيرها الدالة على ان من بلغه
ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه واورد على المتمسكين بذلك وجوه من الاعتراض الاول انها وان كانت
بالنسبة الى العمل الذي بلغه منه الثواب مطلقا الا ان الشرط افادة العموم في المطلق عدم ورود المطلق مورد بيان حكم اخر وان لم يكن المقام مقام الاجمال
وكون الافراد متواطئا والشرط الاول هنا مفقود اذ المقام مقام بيان وصول الثواب الى العامل بقصد ما بلغه وان لم يكن الواقع كما بلغه واما
بالنسبة الى العمل وانكان مطلقا الا انه ليس المقام مقام بيانه والقدر المتيقن انما هو العمل الذي مطلوبيته ثابتة من الشريعة واما محل الفرض فهو
محل الكلام فلا يتم التقريب على انه يمكن ان يقال لو وردت الاخبار في مقام بيان حكم اخر من جهة اخرى وهو انه لم يستفد من الاخبار الا اشتراط
قصد التقرب والاخلاص كما هو شأن المخلصين بمعنى ان الاتيان بالعبادة على جهة بقصد ما بها الثواب ايضا مجزو ولا يشترط في الصحة الاخلاص
بتلك المثابة وليست الروايات الا في مقام بيانه لذلك الثاني سلمنا عدم ورود الاطلاق الموجود في الروايات مورد حكم اخر بل هو وارد في مقام البيان
الا انه بالنسبة الى الدال على القدر المبلغ من الثواب يكون مطلقا ويشترط في افادة المطلق العموم تواطئ الافراد ولا ريب ان المتبادر من البلوغ في
قوله من بلغه شيء انما هو البلوغ على الوجه المتعارف واما بالنسبة الى ما نحن فيه فهو مبتني العدو ولئن سلمنا فهو مشكل بالتشكيك الاجمالي
الثالث ان المطلوب اثبات الاستحباب بالتسامح والاخبار انما دلت على ترتب الاجر والمحبوبية وهي اعم من المطلوبية **الرابع** ان المقصود اثبات جواز
التسامح مطلقا والروايات تجوز التسامح في حمل يكون فيه مفاد الثواب لدليل اخص من المدعى **الخامس** ان الاخبار معارضة مع منطوق اية
النبأ والنسبة عموم من وجه مادة الاجتماع الخبر الضعيف الغير المعتمد بالوصف الذي هو من محل البحث وح لا بد من الرجوع الى المرجحات الداخلة
او الخارجة ومع فقدها الى الاصل ولا ريب في المرجح مع اية النبأ لانها قطعية السند ولئن سلمنا التساوي فالاصل حرمة العمل بما وراء العلم
السادس ان المسئلة اصولية علمية والاخبار ظنية فلا يصح التمسك بها **السابع** ان الاخبار مختلفة فبعضها مطابق لما ذكرت من حيث
المطلق وبعضها ليس كذلك كقوله عليه السلام من بلغه شيء من الثواب الخبر على شيء من الخير وذلك يصدق فيما كان خبره ثابتة والاخبار السابقة
مطلقة وهذا الخبر مقيد فلا بد من حمل تلك الاخبار المطلقة على هذه الاخبار حملا للمطلق على المقيد فلا دلالة لها ان للاخبار على المط اذ الكلام
فيما لم يكن خبرته ثابتة كما لا يخفى وفي جميع تلك الابحاث نظر اما في الاول فلان اشتراط الشرطين ليس تعبدا بل الاخذ من طريقة العرف والمفهوم
من الكلام في العرف والعادة العموم الا ترى لو قال السيد لعبده لو بلغك من قبلي اجر على عمل وعملت به فهذا استوجب لك الاجر واعطيتكه كما بلغ
وان لم يكن كما بلغك فبلغه ذلك وعمل به فيكون عند العرف مستحقا للاجر المبلغ البتة بلا ريب وان لم يكن المطلوبية للمولى عند العبد ثابتة

اصل في التسامح في ادلة السنن والكراهة كما جعلناه دليلا على اثبات الوجوب والحرمة في الاحكام الشرعية الفرعية فهو دليل على اثبات الاحكام الخمسة اجماعا

تنبيه

وليس للمولى الاعتناء بشيء عند كافة العقلاء وان لم يؤثر الا بلاغ وصفا وبهذا الوجه يندفع الايراد الثاني اما ذكرالورود ومورد نبا
حكم لحق بوجه اخر ففيه ما بعد ملاحظة ذيل الحديث يا ما غني قوله وان لم يكن كما بلغ اظهر من الشمس واما في الثالث فلان المفهوم من الكلام
الظاهر العرف واللغة المحبوبية والمطلوبية مضافا الى ان الغرض اثبات اثار الاستحباب من المحبوبية وترتب الاجر وذلك كاف واما في الرابع اما اولا
فبان المقصود رفع السلب الكلي الذي اقتضاه الاصل ويكفي في رفعه الايجاب الجزئي واما ثانيا فلان المستفاد من بعض الاخبار انما هو بلوغ شيء من الخير
فيشمل الخبر الدال على الاستحباب من دون ذكر الثواب فيه **واما ثالثا** فلانه بعد ثبوت الحجية في الخبر المشتمل على بيان مقدار الاجر يتم الامر في غيره من الاخبار
بالاجماع المركب **واما رابعا** فلانه بعد اثبات الحجية في الخبر المشتمل على مقدار الاجر يمكن التعدي الى غيره بتنقيح المناط الحكم القوة العاقلة قطعا
على ان المناط في حصول الاجر انما هو العمل لا ذكر قدر الاجر فيما دل على مطلوبية العمل **واما في الخامس** فبان الحكم المستفاد من منطوق الاية
معلل باصابة القوم من غير علم وذلك انما يجري لو اعتبرنا الدليل الغير المعتبر في الواجبات او المحرمات واما في المستحبات التي لا يتطرق فيها احتمال المرجوحية
كما هو محل الفرض فلا يجري التعليل فلا يعارض المنطوق الاخبار مضافا الى انه لا يدل الا على حرمة العمل بخبر الفاسق ونحن لا نعلم به بل اخبار التسامح
بعضها صحاح وذلك لان خبر الفاسق انما هو موجب لاثبات الصغرى واما الحكم المستفاد من كلية الكبرى فلا مدخل لخبر الفاسق فيه بل المستند
فيه الاخبار فقد يتامل في الاخبار نظرا الى استلزامه العمل بالقياس ايضا **واما في السادس** فلا بان كون المسئلة اصولية ممنوع اذ التعبير بانه
هل يجوز التسامح ام لا تسامح والمعنى حقيقة انه هل يستحب ما دل عليه الدليل الغير المعتبر ام لا وهذا حكم فرعي وثانيا ان كون المسئلة اصولية
مسلم وكون الاخبار الاحاد ايضا مسلم الا انها لاحتفافها بالقرينة العقلية القطعية حصل لنا القطع بصدور واحد منها من الحجية ولئن سلمنا
عدم كونها وحدها معتمدة للقطع على جواز التسامح فلا ريب في من كثرة الاخبار ومن احتفافها بالقرائن ومن الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة
يحصل القطع بالجواز بل لا يظهر خلاف في المسئلة بل ظهر عدمه **واما في السابع** فلان حمل المطلق على المقيد انما هو فيما كانا متنافيين
وهنا لا تنافي بينهما فلا داعي للحمل الا على مذهب من يقول بحجية مفهوم القيد والمحقق خلافه فتدبر على انا لو قلنا بذلك لم يكن للحمل ايضا معنى اذ الحمل انما هو اذا تساوى الدليلان في الاطلاق والتقييد وليس المقام كذلك بل العمل في المطلقات ارجح لكثرتها ولاعتضادها بالاجماعات المنقولة وبالشهرة
العظيمة وعدم ظهور الخلاف بل ظهور عدم الخلاف ثم انه قد يتمسك في المقام بالاخبار الدالة على الاحتياط كقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله
الحائط لدينك وقوله اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت الى غير ذلك وفي التمسك بتلك الاخبار نظر اما اولا فلمنع الصغرى اعني كون التنازع فيه
احتياطا لانه عبارة عن الاخذ بالاوثق وهو انما يتصور فيما دار الامر فيه بين الوجوب وغير الحرام او الحرام وغير الوجوب فيما يثبت فيه التكليف
في الواقعة الخاصة وشك في الكيفية واما ما ليس كذلك كما نحن فيه فصدق صغرى الاحتياط ممنوع الا ان يدعى ان الاحتياط هو الاخذ بما هو المحتمل للمطلوبية
بالمعنى الاعم فتدبر **واما ثانيا** فبانا سلمنا كون المتنازع فيه محل الاحتياط ولكن كلية الكبرى ممنوعة وذلك لان اخبار الاحتياط منصرفة الى غير
محل الفرض من الموارد المذكورة واما بالنسبة الى ما نحن فيه فما مبين العدم او مشكوك بالتشكيك الاجمالي فلم يثبت من الاخبار الاحتياط كون كل احتياط
حسنا **واما ثالثا** فبانا سلمنا صغرى الاحتياط وانصراف الاخبار الى مثل ما نحن فيه ايضا ولكن نقول الاخبار بظواهرها مخالفة للاجماع لان مقتضاها
لزوم الاحتياط والاجماع نفى لزومه بطريق الايجاب الكلي كما لو لم يكن ثبوت التكليف في الواقعة الخاصة مقطوعا كما في محل الفرض فلا بد في اخراجها
من ظواهرها اما من ارتكاب تقييدها بغير محل البحث مع ابقاء الظواهر بحالها اعني ارادة اللزوم واما من التجوز وحمل الاوامر الاحتياطية على الاستحباب
حتى يكون الاخبار صريحة على المدعى بخلاف صورة التقييد فانه لا دلالة للاخبار على المدعى ولا رجحان للتقييد على التجوز ولا اقل من التساوي فيصير
الاجمال ويسقط الاستدلال الا ان يدعى تقديم المجاز لفهم العرف ذلك في خصوص المقام فظهر مما ذكرنا تمسك بعضهم بانعقاد الاجماع على
حسن الاحتياط وبالقوة العاقلة الحاكمة على حسن الاحتياط هذا كله اذا كان الكلام في الاستحباب واما غير الاستحباب اعني الكراهة مع كون الدال الخبر
الغير المعتبر ففيه اشكال والحق جواز التسامح فيها ايضا بحكم القوة العاقلة القطعية وقطعية تنقيح المناط الحاصل من الاخبار لان المناط انما هو
قصد القاصد الاطاعة وهو حاصل في الصورتين وان كانت ظواهر اخبار التسامح الاختصاص بالسنن لظاهر قوله من بلغه ثواب على عمل حيث ان الظاهر العمل
محبوبية الاتيان ومطلوبيته والظاهر ان مقصد من صدر من العلماء من تعبيرهم العنوان بقولهم هل يجوز التسامح في ادلة السنن انما هو من باب المسامحة بهم
فانا نقول بجواز التسامح في ادلة المكروهات ايضا بل لا يبعد دعوى الاجماع المركب بان كل من قال بالتسامح في الصورة الاولى قال به في الثانية وكذا
العكس من غير فصل **تتميم** كل ما ذكر الى الان من جواز التسامح اذا كان الدليل الخبر الغير المعتبر انما كان فيما كان الخبر نصا في المط او ظاهرا واما
لو لم يكن كذلك بان يكون الدال مقتضيا للتحريم او الوجوب فهل يجوز التسامح ام لا الحق الجواز لوجوه الاول حكم القوة العاقلة القطعية
الثاني الاجماع القاطع من الطائفة المحققة على حسن الاحتياط الثالث الاولوية القطعية الرابع الاخبار الدالة على جواز التسامح فانها باطلاقها
شاملة لما اذا كان مقتضى الدليل الغير المعتبر الوجوب واذا ثبت التسامح في هذا القسم بالاخبار ثم في المكروهات بتنقيح المناط والقسم الذي يكون الدال

قوله بعض من اخبار التسامح نعم اخبار الاحتياط

تتميم

عليه مقتضيا للوجوب ولا يخ اما ان يكون الامر فيه دائرا بين الوجوب والاستحباب والاباحة او بينهما او بين الاستحباب او بين الاستحباب والوجوب
وعلى التقادير الحكم بالاستحباب جائز ثم ان ما ذكر من جواز التسامح في ادلة السنن كله فيما كان الاستحباب والكراهة مشكوكين اما لو كان
المظنون عدم الاستحباب او عدم الكراهة ودل الدليل الغير المعتبر الموجب لاحتمال لو هو على الاستحباب او الكراهة فهل يجوز التسامح والحكم بالاستحباب
او الكراهة ايضا ام لا الحق ان يقال ان الظن الحاصل على العدم اما معتبر من قبل الشرع ام لا وعلى الثاني في جواز التسامح لا تامل فيه لان وجود هذا الظن
كعدمه فالادلة على جواز التسامح جارية فيه وعلى الاول ايضا لا تامل في عدم جواز التسامح اذ الظن المعتبر لنا في نفي الاستحباب او الكراهة في الواقع مقام
القطع بعدمهما في الظاهر فالحكم بهما تشريع فلا شك في جواز التسامح في الاول وعدمه في الثاني انما الاشكال في تشخيص الصغرى وذلك موقوف على تشخيص
الظن المعتبر بمعنى انه بعد ما اثبتنا ان الاصل عقلا ونقلا مقتضيا حرمة العمل بما وراء العلم حتى الظن فهل هناك دليل دل على اعتبار مطلق الظن في
نفي الاستحباب والكراهة ام الدليل دل على اعتباره في الوجوب والحرمة اثباتا ونفيا وفي الاستحباب والكراهة اثباتا فقط والظاهر الاخير لان الدليل على
اعتبار الظن كان مركبا من المقدمات الثلث التي مثبت لحجية الظن اجمالا وفي التعميم بحسب الموارد يحتاج الى المقدمة الرابعة التي هي ضم الاجماع المركب او القوة
العاقلة القطعية الحاكمة بقبح الترجيح بلا مرجح اما الاجماع فغير متحقق لوجود عدم القول بالفصل اعم من القول بعدم الفصل فلعل القائل
بجواز التسامح يتسامح حتى في الاستحباب والكراهة اذا دل الخبر الصحيح الجامع للشرائط على العدم المورث للوصف واما القوة العاقلة فهي حاكمة بما ذكر
عند عدم وجود القدر المتيقن لثابت حجيته فيه انما هو الوجوب والتحريم نفيا واثباتا وفي الاستحباب والكراهة اثباتا واما فيهما نفيا فمحل الشك
فلا بد من الاقتصار على المتيقن واجراء ادلة التسامح ولكن الانصاف انه بعد ملاحظة سيرة العلماء خلفا وسلفا من عدم تفرقتهم بين النفي والاثبات
يحصل القطع بعدم الفرق والظن الموجب من اخبار التسامح الملازم لعدم حصول الوصف منها لم نفد الوصف لم تعتبر واما القوة العاقلة فحكمها على
حسن الاتيان في المقام والوجه انما نحكم بذلك لاجل احتمال المطلوبية وبعد انتفاء ذلك الاحتمال نظرا الى القطع بانتفائه في الظاهر فان الحكم
بالجملة لا يجوز التسامح ح ثم ان كل ما ذكرنا كان التسامح في ادلة السنن والكراهة فيما كان الدال عليه الخبر فهل هو جار في كل خبر ولو خبر المجنون
والصبي غير المميز ام مختص ببعض الاخبار وعلى التقدير هل الجواز مختص بما اذا كان الدليل الحاكم بجواز التعدي الى غيره وعلى الاخير هل يجوز التعدي
مط ولو نشأ الاحتمال عن مجرد الامكان الذاتي او صار مسببا عن سبب غير معتبر شرعا كالقياس والرأي والاستحسان والمصالح المرسلة والرمل
والجفر والاسطرلاب والاستخارة ونحوها ام لا بد من الاقتصار على الاحتمال المسبب عن سبب شرعي **اما المقام الاول** فالحق فيه ان يقال لا بد
وان يكون المخبر عاقلا بالغا غير سفيه وان كان غير امامي او غير مسلم واما اذا كان مجنونا او صبيا او سفيها الى غير ذلك فلا يجوز التسامح لان الاصل
اقتضى حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه ما قلنا وبقي الباقي تحت الاصل ولا مخرج في البين والاخبار وان كانت مطلقا بالنسبة الى المبلغ الا ان
الشرط المحمل على العقول غير البالغ منصرف لانصراف المبلغ الى ما ذكرنا ان لم يكن صدق المبلغ على ما ذكر محل تامل وانصراف الاجماعات المنقولة و
الشهرة الى محل الكلام محل كلام لو لم ندع الخلاف واما القوة العاقلة فغير حاكمة على حسن الاتيان والا لزم ان يكون حاكمة بالمنافاة لاتفاق
العقلاء العقلاء على تسفيه من تعهد على خبر الصبي الغير المميز والمجنون والسفيه فلو بلغه صبي غير مميز من قبل مولاه ان من حفر بئرا في الموضع الفلاني
فله علي درهم فشرع العبد بالحفر بمجرد ذلك لذمه العقلاء وليس ذلك الا ناشيا من حكم القوة العاقلة فلو حكمت على حسن الاقدام فيه لكون
حاكمة بالمتناقضين **والمقام الثاني** فالحق فيه ان يقال بجواز التعدي الى غير الخبر كالاجماع المنقول والشهرة الغير المفيد للوصف بحكم القوة
العاقلة **واما المقام الثالث** فالحق فيه ان يقال بعدم الجواز على سبيل الاطلاق بل الجواز مقصور على ما كان الاحتمال فيه ناشيا عن سبب
غير معتبر كمجرد الامكان الذاتي ونحوهما مما مر من القياس ونحوه فلا لعدم دلالة الاخبار وعدم حكم القوة العاقلة على الاقدام لو لم يحكم
بالقبح بعد ملاحظة القطع بعدم اعتبار تلك الاسباب عند الشرع نعم لو حصل من النوم والاولوية الاعتبارية ظن قوي فلا يبعد الجواز واما في
غيرها فغير جائز وان افاد الظن القوي لعدم بناء الاصحاب عليه واما احتمال الاستحباب والكراهة المسبب عن تلك وقت نظمه لكتاب او القرطاس الملتقط
في الطريق فالحق جواز التسامح فيه لو كان باب احتمال العبث من كاتبه مسدودا والا فلا وذلك انما هو لحكم القوة العاقلة القطعية **تبصرة**
لو افتى فقيه على استحباب شيء او كراهته ولم يعلم له مستند ولا مخالف بحيث صار فتواه موجبا لاحتمال مطلوبيته المفتى به او لرجحانه في النظر
بناء على من بنى على حجية الظن المسبب فتوى المفتي فهل يجوز التسامح ام لا الحق نعم وان نقل عن صاحب لم الخلاف والدليل هو الوجوه الثلثة
من حكم القوة العاقلة والاجماعات المحكية والشهرة القطعية المستفادة من طريقة عباداتهم والاخبار الدالة على جواز التسامح ومنع انصرافها
الى فتوى المفتي مكابرة على ان المعتبر في الصحاح من تلك الاخبار انما هو السماع حيث عبر فيها بقوله من سمع شيئا من الثواب ولا ريب في
صدق السماع على ذلك ثم انه لو افتى المفتي على استحباب شيء مثلا بحيث اورث فتواه احتمال المطلوبية في الواقع ولكن مستنده ليس بل لو لا يورث
الاحتمال ايضا لو اطلعنا عليه فهل يجوز التسامح ام لا الحق العدم اذ هذا الاحتمال على هذا الفرض نظير الاحتمال الناشي عن مجرد الامكان الذاتي

وهو

واستحباب عدم المطلوبية لعله لكن الحق جواز التسامح فى السنن فيما لا يحتمل المرجوحية وكان هذا الدال على الاستحباب الخبر

فيما ايراد على الفاضل القمي

وهو غير معتبر لما مر ثم انه لعلم بما ذكر ورد ايراد على الفاضل القمي حيث نقل القول بان الاستحباب ابتداء مقدمة الواجب من الغزالي ونفى عند البأس المسامحة في السنن لوجود القول الفقيه وانت خبير بان الحكم بترتب الثواب على المقدمة اما لاجل مجرد احتمال ترتب الثواب فقد عرفت ان مجرد الاحتمال الذاتي غير كاف واما فتوى الفقيه نفسه احتمال المطلوبية وترتب الثواب المسبب عن فتوى الفقيه ليس الا لاجل احتمال دلالة دليله على مضمون الموجب لاحتمال المطلوبية وذلك انما يصح حيث لم يعلم مستنده او علم ولم يظهر فساده واما بعد الاطلاع بالمستند وفساده فلا دليل على جواز التسامح كما لا يخفى واعلم انه لو تعارض الخبران الصحيحان الجامعان لشرائط الاعتبار الغير المقيد بالوصف بحيث يكون احدهما مفيدا للظن الضعيف الذي لم يبلغ مرتبة يقينية بر العقلاء او يكون الدال على النفي مفيد الظن بصدق مضمونه بناء على مذهب من لا يقول بحجية الظن اصلا او يكون الدال على النفي خبرا ضعيفا مورثا للظن بناء على مذهب من لا يقول بحجية الاخبار الضعاف وان افادة الوصف فهل يجوز التسامح فيها والحكم بالاستحباب او الكراهة ام لا الحق نعم للادلة الدالة على جواز التسامح ثم ان كل ما ذكر الى الآن انما كان في ما دل دليل غير معتبر على الاستحباب شيء مع عدم قيام احتمال المرجوحية واما مع قيام احتمال الحرمة ففي جواز التسامح اشكال والتحقيق ان يقال ان احتمال التحريم اما ناش من مجرد الانكار الناشي او مسبب سبب وعلى الاول لا ريب في جواز التسامح لجريان الدليل واطلاق عبارة العلماء حيث حكموا بعدم جواز التسامح في محتمل التحريم لا ينصرف الى تلك الصور وعلى الثاني اما ان يكون احتمال الحرمة ناشيا او مسببا عن الادلة الاجتهادية او من حكم الاصل كان يكون المقام من الموارد التي يكون الاصل فيها الحرمة او من الاسباب المعتبرة لغير العلم كالنوم والرمل ففي الاولين لا يجوز التسامح للقطع بانتفاء احتمال الاستحباب ظاهرا وان احتمل في الواقع لعدم الدليل مع ان الاصل يقتضي عدم الجواز ولحكم القوة العاقلة على حسن التحرز فلو كانت حاكمة مع ذلك بالاستحباب الحكمت بالمتناقضين واما الاخبار فغير منصرفة الى محل الفرض وعلى فرض الانصراف فغير معتبرة هنا لانعقاد الاجماع من الطائفة المحقة على عدم جواز التسامح في الصورتين واما في الاخير فكذلك للاجماع ايضا وقس على ما ذكرنا ما لو دل الدليل الغير المعتبر على كراهة شيء مع قيام احتمال الوجوب لغير عاص ولو دل الدليل الغير المعتبر على استحباب شيء مع احتمال الكراهة او العكس من غير فرق بين المقامات والادلة قد يكون الاول لكل من العبادة والمعاملة معنيان اما العبادة فمعناها الاول ما يشترط فيه النية من تلك الجهة والمعاملة يقابل ذلك واما معناه الثاني فهو ما يكون مجعولا للشارع ومن مخترعاته ومعدا للعبادة والمعاملة يقابله وهما بالمعنيين لا الآن محل الكلام فنقول لا ريب في جواز التسامح في المعاملة بالمعنى الاخير مع اجتماع الشرائط السابقة في جواز التسامح واما العبادة بالمعنى الاخير فالحق ان فيها ان يقال ان العبادة اما ان يكون مطلوبيتها ثابتة اولا وعلى الاول اما ان يكون كيفيتها ايضا ثابتة ام لا ولا ريب في جواز التسامح في الاول من الاول اعني عبادة ثبت مطلوبيتها وكيفيتها من الشرع نوعا فلو كنا مثلا مرخصين في الاتيان بتلك العبادة بالكيفية المخصوصة في الامكنة او الازمنة بغير مخصوصة لدليل غير معتبر على افضلية تلك العبادة في المسجد مثلا فلا ريب في جواز التسامح وكذا لو دل الدليل الغير المعتبر على افضلية بعض افراد الكلي المرخص فيه كالصوم بالنسبة الى يوم الخميس مثلا وذلك لجريان دليل التسامح من حكم القوة العاقلة القطعية والاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والاخبار الواردة وكذا الكلام فيما ثبت كراهة شيء ثم دل الدليل على شدة الكراهة في زمان مخصوص او مكان مخصوص واما في القسمين الاخيرين اعني ما لم يثبت فيه شيء من المطلوبية والكيفية او الكيفية خاصة كما لو دل الدليل الغير المعتبر على استحباب صلوة خمس ركعات بتسليم وكما لو ثبت مطلوبية صلوة النافلة في الجملة ولكن لم يثبت كيفية الاتيان بها هل جائز في كل زمان ام لا فقد دل دليل غير معتبر على جواز الاتيان بها وقت الفريضة ايضا فلا ريب في عدم جواز التسامح لما مر من عدم جواز التسامح في محتمل التحريم وان لم يكن ناشيا من الادلة الاجتهادية بل كان ناشيا من حكم الاصل والاصل في المقام مقتضاه التحريم والعجب من بعض الافاضل كيف جوز التسامح في العبادات مطلقا ثم الثاني لا شبهة في جواز التسامح للمجتهد بعد الفحص التحقيقي فانه القدر المتيقن من المجوزين للتسامح وكذا من الادلة واما قبل الفحص كما لو عثر على الدليل غير المعتبر الدال على الاستحباب مع عدم احتمال المرجوحية كما لو دار الامر بين الاباحة والاستحباب والدال على الكراهة مع عدم احتمال المطلوبية كما لو دار الامر بين الاباحة والكراهة فهل يجوز التسامح ام لا الحق نعم لجريان الادلة ولظاهر اطباق المسامحين في السنن والمكروهات على جواز التسامح في الصورة المفروضة قبل الفحص ولا دليل على لزوم الفحص ايضا من الادلة الاربعة وغيرها الثالث لو تعارض الدليلان الغير المعتبرين بحيث يمكن الجمع بينهما اذ يقتضي كل منهما نفي استحباب الآخر وحصل القطع بان المستحب الواقعي احدهما فلا اشكال في جواز اتيان كل منهما من باب المعاقدة وانما الاشكال في جواز الحكم باستحباب كل منهما شرعا بالاستقلال من باب التسامح وعدمه والحق الجواز لجريان ادلة التسامح ومثل ذلك ما لو لم يمكن الجمع بين الفعلين اللذين تعارض فيهما الدليلان كما لو اقتضى احدهما استحباب نافلة المغرب على تعقيبه والآخر العكس فهل يجوز التسامح في كل منهما باستحبابهما معا على التخيير ام لا الحق نعم لجريان ادلة التسامح وهل التخيير بدوي ام استمراري الحق الاخير لحصول العهد وان ما بين الامرين عقيب كل صلوة ويقتضي الدليل التخيير الرابع لو كان مذهبنا في

في جواز التسامح فيما لو تعارض الخبران في محتمل الحرمة

في معنى العبادة والمعاملة

في جواز التسامح فيما لو دار الامر بين الوجوب والحرام

ويدل على ذلك بعد ظهور الاجماع حكم القوة العاقلة بحسن الاقدام على ما لا يحتمل الا الرجحان المعتضد والمؤيد بنصوص الباب
وخصوص الاحتياط نتايج

نعم لحكم القوة العاقلة القطعية وللاخبار الدالة على جواز التسامح ان كانت منحصرة الى هنا والا فنفتح لمنا **الخامس** بعد ما قلنا بجواز التسامح
جزء من البيّنة في ادلة السنن والكراهة فهل اللازم جعل احتمال المطلوبية بان ينوي اصلية هذه في هذا الموضع مثلا لاحتمال كونها مطلوبة للشارع قربة
الى الله ام لا مدخل لاحتمال المطلوبية في النية وجزء من ويحصل القرب ان لم يقصد به وفيه ايضا بمعنى ان الاحتمال علة محدثة للحكم فقط فيه اشكال
من الثواب لان في بعض الاخبار من بلغه شيء من الثواب على عمل فصنعه كان له ذلك الثواب وفي بعضها من بلغه شيء على عمل فصنعه بلغ اليه ذلك الثواب او وطر
الاول والاخير لا اخير فيه والحق ان يحكم بالتخيير لدلالة الاخبار على كل منهما وعدم وجود التعارض الا على مذهب من يقول بان
الاختلاف في الاحكام الوضعية موجب لوقوع التعارض ويمكن ان يقال ان الظاهر من سيرة العلماء عدم اللزوم حيث يفتون باستحباب العمل مثلا
من دون ذكر كيفية الاتيان فلو كان اللازم ذلك لنبهوا عليه المقلدين والمستفتين الا ان يقال ان الفتوى كما تمكن من باب التخيير ايضا
السادس لا شبهة في جواز التسامح للمجتهد فانه القدر المتيقن من جواز التسامح واما المقلد ففيه اشكال من اقتضاء الاصل العدم ومن اطلاق
الادلة والتحقيق ان يقال ان غير المجتهد اما بنائه على اتيان المستحبات والانزجار عن مكروهاتها ام لا بل يقتصر على الواجبات والمحرمات وخروج
الاخير عن البحث ظ ولا ضرر فيه لعدم وجود الدليل على وجوب الاجتهاد او التقليد في غير الواجبات والمحرمات والا لزم زيادة الفرع على التقليد
الاجتهاد على الاصل اذ وجوبهما مقدمي وهو فرع وجوب نهاية المفروض العدم وعلى الاول اما يكون بناؤه على التقليد في غيرهما او يكون ثابتا
على التسامح وخروج الاول عن البحث ولا ضرر فيه وعلى الثاني اما ان يكون مجتهدا في مسئلة التسامح في ادلة السنن والكراهة او لا يكون مجتهدا
وعلى الاول لا ريب في جواز التسامح للادلة الدالة عليه وعلى الثاني اما ان يكون بناؤه على التقليد في مسئلة التسامح او ان بناؤه على التسامح
بلا بصيرة وعلم لا على وجه التقليد ولا على وجه الاجتهاد وعلى الاول ايضا لا ريب في جواز التسامح له بناء على مذهب القائلين بان المسئلة فقهية
وان التقليد في كل مسئلة فقهية جائز واما على مذهب من ينكر كون المسئلة فقهية بل يقول انها من المسائل المشتبهة كونها اصولية
ام فقهية او انها من المسائل الاصولية خصوصا او مذهب من ينكر جواز التقليد في كل مسئلة فقهية ففيه اشكال وعلى الاخير لا ريب في عدم
جواز التسامح لا على الاصل المتقدم لدليل المخرج اما العقل او الاخبار والمفروض انتفاء الشعور على كليهما واطلاق الاخبار جواز التسامح
ولو مع عدم الشعور على الدليل منصرف الى الغالب وذلك غير خفي وحكم القوة العاقلة منتف اذ ظهر لك ذلك كله **فاعلم** انا قد كونا سابقا اشتراط
الايمان بل الاسلام والبلوغ في الراوي بناء على مذهب المتعبد وعدم اشتراطهما بناء على مذهب الوصفيين الا انه قد اشترطنا التميز في الراوي ايضا
وانه لا بد لكل من الطائفتين التصدي بذكر هذه الشرائط وانه يصح من الوصفيين الاشتراط ايضا اما لعدم الدليل والدليل على العدم وذلك
لان الادلة التعبدية وكذا الدليل الرابع بمقدماته الثلثة لم يثبت منها الا حجية الخبر وحجية الظن في الجملة واما حجية كل خبر وكل ظن
فلا نعم لو لم يحصل لنا القطع بتحريم العمل بالظن او الظن المتاخم بالعلم على تحريم العمل بالظن يكون ذلك الظن الذي لم يحصل لنا القطع
او الظن المتاخم بالعلم على تحريمه مندرجا تحت المقدمة الرابعة المسماة بقاعدة الترجيح بلا مرجح فاذن لا بد لهم التصدي بالشرائط وجودا
وعدما للتشخيص الصغرى ولذا عنون العلماء في كتبهم الاصولية لحجية كل من الشهرة والاجماع المنقول ونحوهما اصلا على حدة فبناء على
هل العدالة في الراوي شرط ام لا واحقاق الحق موقوف على بيان امور الاول انه لو كان الراوي معلوم الفسق لكان معلوم التحرز عن الكذب
فهل يسمع خبره على مذهب التعبد ام لا الحق الاخير اذ الدليل على التعبدية اما الاجماع او الايات اما الاجماع فهو ان لا عموم فيه فلا يفيد
الا حجية غير معلوم الفسق في الجملة كما سبق واما الايات فلا ريب ان النفر والكتمان وان كانتا مطلقتين الا ان منطوق اية النبأ نص في تحريم العمل
بخبر الفاسق قبل التبين التعارض تعارض الاخص مع الاعم المطلق فيقيد الاخص في مورد التعارض ويعمل بالاعم في غيره فذ نصا حرمة العمل بخبر
الفاسق من منطوق الخاص كالقياس فضلا الى انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على عدم الحجية بل عدم الدليل على الحجية كاف للاصل **فان قلت**
ما ذكرت من وجود التعارض بين النبأ واية النفر والكتمان انما يتم ان كان المراد من التبين العلمي وهو محل المنع بل المراد الاعم من التبين العلمي والظني
وفيما نحن فيه التبين الظني حاصل اذ المفروض احتراز المخبر الفاسق عن الكذب فيحصل الظن بالصدق **قلنا اولا** ان التبين من البيان والبيان
هو العلم فاطلاقه على القدر المشترك بين العلم والظن مجاز لا يصار اليه على ان المتبادر من التبين العلمي منه **وثانيا** سلمنا انه حقيقة في القدر
المشترك فانه بالنسبة الى فرديه متواط وغير مشكك لان المراد منه في المقام العلمي اذ هو المستفاد من المنطوق بملاحظة التعليل لانه لو كان المراد
من التبين الاعم لكان اللازم جواز الاكتفاء بالتبين الظني ولا ريب في عدمه من اقتضاء الفسق **وثالثا** سلمنا ان حقيقة التبين هو المعنى
الاعم وانه المراد ايضا الا انا نقول ان المتبادر من التبين انما هو التبين التفصيلي فيما اخبر به الفاسق والتبين الاجمالي بانه متحرز من الكذب غير مجد
فان قلت بعد ما قلنا بحجية الاخبار من باب التعبد فلا نفرق بين المسائل الاصولية والفرعية وبعد ما ثبت ذلك فيكون خبر الفاسق المتحرز
عن الكذب حجة لما اخبر الشيخ من الاجماع على جواز العمل بما اخبر الفاسق المتحرز عن الكذب فيقع التعارض فيرجع الى المرجحات **قلنا** ان انظار الادلة

مع م

خو

في النتائج

في جواز العمل بخبر الفاسق وعدمه فيما اذا كانت حجية الاخبار من باب الوصف

في عدم حجية خبر مجهول الحال لو قلنا بالتعبد

ومنه يظهر الكلام في الكراهة وفيما اذا كان الدليل فيه فتوى الفقيه مجردة وجهان نتائج

بحجية الخبر الواحد الى هنا محل كلام ان مرادك من قولك يقع التعارض هو التعارض بين المنطوق وما الخبر الشيخ او بين المنطوق والمفهوم وحيث ان الاول
دال على عدم جواز العمل بخبر الفاسق وان اخبر عدل على الجواز والمفهوم دال على جواز العمل بخبر الفاسق وان اخبر عدل على الجواز والمفهوم دال على جواز
العمل بقول العادل وان كان اخبر بجواز العمل بقول الفاسق او بين اجماع الشيخ والاجماعات المحكية في المقام على عدم الجواز فان كان الاول فالمنطوق مقدم
لاعتضاده بالاجماعات المنقولة والشهرة المحكية والاصل فان كان الثاني فالمنطوق ايضا مقدم اذ التعارض من باب العامين من وجه مادة الاجتماع خبر العدل
الدال على نفي الاجماع على جواز العمل بخبر الفاسق المتحرز عن الكذب ولا ريب انه لا بد من الرجوع الى المرجح وانه في جانب المنطوق لقوة دلالته
واعتضاده بالاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والاصل وان كان الثالث فالعمل بالاجماعات المحكية على عدم الجواز مقدم لكثرة عددها واعتضادها
بالاية والشهرة العظيمة والاصل ثم واما على مذهب الوصفيين فهل يجوز العمل بخبر الفاسق اذا كان ذا اوصاف ام لا والحق الجواز لعدم الدليل على المنع
لانحصار الاجماعات المنقولة والشهرة المحكية ومنطوق الاية الى صورة الانفتاح بملاحظة الامر بالتبين بناء على ما قلنا من انه موضوع للتبين
العلمي واما لو قلنا بوضعه للاعم من الظني فالاية ناصة في جواز العمل بخبره بل لزوم العمل به اذ المفروض حصول التبين المفصل في خبره ظنا على
لو قلنا بانصراف تلك الادلة الى صورة الانسداد ايضا لقلنا بالتزام تقييدها بصورة الانفتاح والا لزم الاقتصار بالاخبار الصحيحة ويلزم منه
ما يلزم في الاقتصار بالمعلوم من الخروج عن الدين اذ مجهول الحال وغير المؤمن وغير المسلم ونظايرها ما عدا الاخبار الصحيحة كلها مشاركة مع معلوم
الفسق في موهومية الاعتبار واذا ثبت لزوم التعدي في الجملة ثبت مطلقا لقبح الترجيح بلا مرجح **المقام الثاني** في انه لو قلنا بالتعبد
بحجية الاخبار بطريق الاخبار الجزئي فهل يجوز العمل بخبر مجهول الحال معتبرا ام لا والحق الاخير للاصل ومنطوق اية النبأ اذ الفاسق اسم للفاسق النفس
الامري فلا بد من التبين عن خبر مجهول الحال من باب المقدمة كما انه يلزم في خبر معلوم الفسق بالاصالة بناء على ما مر من هنا من استحقاق العقاب على
ترك المقدمة لافضائه الى ترك ذيها حكما **فان قلت** المتبادر من الاسامي المتعلقة بالاحكام انما هو المسمى المعلوم فالتبين في معلوم الفسق لا غير والمجهول
مندرج تحت المفهوم **قلنا** تبادر المسمى المعلوم من الاسامي اما وضعي واما اطلاقي فان قلت بالاول ففيه اخطاء والا لزم كون مجهول الحال واسطة
بين العادل والفاسق ويلزم من تلك صحة سلب الفاسق والعادل من المجهول وهو باطل لما نراه من عدم صحة سلبهما معا عنه **وان قلت** بالثاني فكذلك كيف
ولو كان الامر كما ذكرت من انصرافها الى المعلوم لما لزم صيرورة الواجبات المطلقة مشروطة بالعلم ولعله لم يقل به احد مضافا الى انه لو كان الامر كما ذكرت
لزم استحقاق العقاب في العبد الذي قال له مولاه اكرم من هؤلاء الرجال من كان فقيها صرفا مع ترك العبد الفحص عن الفقيه الصرف وتركه اكرام من لم يعلم
بانه فقيه صرف مع ان التالي باطل فكذا المقدم وايضا لو كان الامر كما ذكرت لكان للعبد حينئذ وتوهم مورد اللزوم الاعتذار بان وجوب الاكرام كان
مشروطا بالعلم وما امرني السيد بتحصيله والتالي باطل فكذا المقدم والحاصل ان كون الاسامي اسامي للمسميات النفس الامرية مما لا اشكال فيه ولا شبهة تعتريه
وهي المتبادر منها ايضا في امثال المقام **فان قلت** ذمتنا كما يكون مشغولة بحرمة العمل بخبر الفاسق النفس الامري المقتضي لترك العمل بخبر
مجهول الحال من باب المقدمة كذلك مشغولة بوجوب العمل بخبر العدل النفس الامري الذي مقتضاه العمل بخبر مجهول الحال من باب المقدمة فاللازم الحكم بالتخيير
متعين عند فقدان المرجح ولكنه موجود في جانب المنطوق لقوة دلالته ثم **فان قلت** ان كون المنطوق ارجح لقوة دلالته انما يسلم فيما لو
وقع الاشتباه في المراد واما لو وقع الاشتباه في المصداق كما هنا فانها مرتبتان في الحجية حسبما قلنا ووقوع التعارض بين المنطوق والمفهوم مسلم ولكن الرجوع
الى المنطوق متعين لا لرجحيته بل للوجه الذي اسلكك على نفسه حتى يقول ما نقول بل لاعتضاده بالشهرة العظيمة والاصل المعتمد ثم **فان قلت**
ان الاصل وان كان مقتضاه تحريم العمل بالاخبار الا انه قد انقلب لاية النفر والكتمان خرج معلوم الفسق بمنطوق اية النبأ واما خروج المجهول
فمجهول فيندفع بالاصل عند الشك في الخروج فمقتضى القاعدة جواز العمل بخبر المجهول على القول بالتعبد **قلنا** الشك هنا كان شكا في الاستثناء
نشك في المستثنى ودفع المشكوك بالاصل انما يجري في الاول دون الاخير وما نحن فيه من الاخير **فان قلت** مقتضى المنطوق وان كان لزوم
التحرز عن خبر المجهول من باب المقدمة حيث تعلق الحكم بالفاسق الذي هو اسم للمسمى النفس الامري الا انه معارض بالاجماع المدعى من الشيخ على جواز
العمل بخبر المجهول الحال المتحرز عن الكذب لان جواز العمل بخبر الفاسق المعلوم فسقه والمتحرز عن الكذب يقتضي جواز العمل بخبر المجهول فسقه المعلوم تحرزه عن الكذب
بالاولوية القطعية ولا ريب ان النسبة بين المتعارضين اخص مطلقا لاعمية الاية مطلقا فيعمل بالاخص في مورده وبالاعم في غير مورد الاخص فيعتبر
العمل بخبر المجهول المتحرز عن الكذب على التعبد لان الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة غير منصرفات الى المقام قلنا انما ان نقتصر على العمل بخبر مجهول
الحال المتحرز عن الكذب فقط ولا نعمل بخبر المجهول العين المتحرز عن الكذب والفاسق المتحرز عن الكذب اي لا نقتصر بل نتعدى الى المجهول الحال
بان نقول كل من عمل بخبر المجهول في تحرزه عن الكذب عمل به مطلقا او نتعدى الى الفاسق المتحرز عن الكذب نظرا الى ان من عمل بقول المتحرز عن الكذب
عمل به مطلقا فاسقا او مجهولا **فان قلت** بالاول فقد خالفت الاجماع المركب لان من العلماء فرقة بنائهم على عدم جواز العمل بخبر الفاسق مطلقا وفرقة
على جواز العمل بخبر المجهول مطلقا وفرقة على العمل بخبر المتحرز عن الكذب مطلقا فالقول بجواز العمل بخبر المجهول المتحرز عن الكذب فقط خرق للاجماع المركب

والاقوى جواز التسامح عندي ح بل في مجرد الاحتمال العقلائي وان خلا عن الفتوى فتأمل

وان قلت بالثاني ففيه ان الكلية في جانب العكس مسلم فان كل من قال بحجية خبر المجهول عند عدم التحرز عن الكذب قال بها فيه مطلقا وفي غيره لوجود قول الشيخ حيث يقول بحجية خبر المجهول في صورة التحرز عن الكذب فقط وان قلت بالاخير فالاجماع مسلم ولكنه معارض بالاجماع المركب الاخر وهو انه بعد ما ثبت من الاية عدم جواز العمل بخبر الفاسق مطلقا ولو عند تحرزه عن الكذب فقد ثبت عدم جواز العمل بخبر من هو متحرز عن الكذب مطلقا ولو كان مجهول الحال بالاجماع المركب هذا ارجح من ذاك لاعتضاده بالاصل والشهرة والاجماعات المنقولة ومنطوق اية النبأ هذا اذا قلنا بحجية الاجماع المنقول من باب التعبد والا فالمنع ظ وبالجملة لا ريب في ان مقتضى الدليل عدم جواز العمل بخبر المجهول ان جعلنا الفاسق اسما للمسمى النفس الامري واما لو جعلناه اسما للفاسق المعلوم ففي جواز العمل بخبر المجهول لا خفاء اصلا واما لو شككنا في حال العرف ولم يعلم ان المتبادر من الفاسق هل هو المعلوم او النفس الامري ففيه اشكال مقتضى القواعد جواز العمل بخبر المجهول ح لانها لنفي الكتمان والاجمال الطاري في اية النبأ على ذلك الفرض انما هو في الاستثناء لا في المستثنى منه والقدر المتيقن خروج معلوم الفسق واما خروج المجهول فمجهول والاصل يقتضي عدم الخروج ثم هذا مبني على مذهب المتعبد واما على مذهبنا من اعتبار الوصفية فلا ريب في جواز العمل بخبر المجهول عندنا في دلالة الوصف للوجهين السابقين ولانه بعد ما قلنا بحجية الظن المسبب عن خبر الفاسق المعلوم في المسبب عن خبر المجهول بطريق اولى قطعا فان قلت ان القول بجواز العمل بخبر الفاسق المعلوم مخالف للاجماع قلنا اولا الاتفاق على تحريم العمل بخبر الفاسق الغير المتحرز عن الكذب مسلم ولكن كلامهم انما هو في خبر الفاسق من حيث هو فاسق مع قطع النظر عن القرائن الخارجية والداخلية ولا ريب ان العمل بخبر الفاسق من حيث هو فاسق حرام قطعا والعامل اثم جزما وثانيا سلمنا اتفاقهم على ذلك ولو مع انضمام القرائن ولكن اطلاق كلماتهم بحيث يشمل صورة الانسداد ممنوع وثالثا سلمنا الاتفاق على ذلك ولو في صورة الانسداد ولكن الاتفاق حجة من باب الكشف وهو في غير حالة الانفتاح غير كاشف سلمنا الكشف ولكن غايته الظن واين الدليل على اعتباره في المسألة ورابعا سلمنا جميع ما ذكر الا ان قولك بان ما نقول به مخالف للاجماع غلط لانا موافقون مع شيخ الطائفة لانا انما نعمل بالظن وهو من خبر الفاسق الغير المتحرز غير حاصل ومن المتحرز غير منفك فتدبر المقام الثالث لو قلنا بحجية الاحاد من باب التعبد فهل الخبر الذي رواه حدث العهد بالتكليف وهو الذي يكون في اول بلوغه بحيث لم يصدر منه الذنب الموجب للفسق ولم يحصل له الملكة حجة ام لا والحق موقوف على بيان مقامات الاول هل يمكن ان يوجد واسطة بين العادل والفاسق والتحقيق انه لو قلنا بان العدالة هي ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلا يتحقق الواسطة واما لو قلنا بانها ملكة يمنعه من ارتكاب الكبائر والاصرار في الصغائر وانها منافيات المروة فلا ريب في تحقق الواسطة بينهما في الواقع ولا انحصار لتلك الواسطة بحدث العهد بل يمكن في نعبد وان نذركما لو لم يصدر من الشخص مع بعد عهده بما يوجب الفسق ولم يحصل له الملكة ايض وذلك كالمجنون عن المخلوق الثاني هل يمكن العلم بتلك الواسطة ام لا والحق نعم كما لو اطلعنا على شخص في اول بلوغه بحيث لم يغب عن نظرنا لحظة يمكن فيها ارتكاب معصية يوجب الفسق فخبر ذلك الفرض بعد عهده عن شيء من الموضوعات الصرفة التي هي متعلقات الاحكام الجزئية وما قاله صاحب من نفي حصول العلم بتلك الواسطة لان المعاصي لا ينحصر في الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنية ممتنع عادة بدون الملكة ليس بسديد لانه اما اراد من المعاصي الباطنية فساد العقيدة مع عدم العلم بالفساد او اراد فساد العقيدة مع العلم به او اراد ارادة ترك واجب وفعل محرم وعلى التقادير كلامه ليس بجيد اما على الاول فبالنقض بالعادل الذي هو ذات ملكة لان فساد العقيدة مع عدم العلم بالفساد لو كان من المعاصي الباطنة الموجب لعدم حصول العلم بالواسطة لكان اللازم عدم حصول العلم بالعادل ايض وادعا امكان العلم بالباطن فيه دونه مما لا يصغي اليه مضافا الى انا نفرض معلما يعلمه العقائد الحقة قبل البلوغ فيحصل العلم لذلك المعلم بالواسطة لعلمه بحقية العقائد واما على الثاني فنقول يحصل القطع بعدم كون اغلب المسلمين عالمين بفساد عقيدتهم اذا كانت فاسدة في الواقع واما على الثالث فلمنع كون العزم على ترك الواجب وفعل المحرم محرما اولا ولمنع كونه من الكباير ثانيا ولعدم امكان العلم بالعادل ثالثا الثالث في انه هل هو حجة على القول بالتعبد ام لا الحق نعم وان اقتضى الاصل التحريم والاجماع اما ان لا عموم فيه الا ان لا ادلة اللفظية الدالة على حجية الاحاد دالة على ذلك فان قلت يمنع شمول مفهوم الاية النبأ لخبر الواسطة بين العادل والفاسق اذ المنطوق دال على عدم حجية نبأ الفاسق والمفهوم من المفهوم حجية نبأ العادل والواسطة مسكوت عنها منطوقا ومفهوما قلنا المفهوم من المفهوم انما هو نبأ غير الفاسق بمقتضى فهم العرف وغير الفاسق اعم من الواسطة ولو سلمنا ان المفهوم نبأ العادل لا غير الفاسق وكون غير الفاسق بالنسبة الى الواسطة مشكوكا بالتشكيك الاجمالي او مبين العدم لقلنا بحجية نبأ الواسطة ايض اذ اية النبأ لا يقتضي عدم الحجية بل غايته السكوت من الواسطة ولا ريب ان اية النفر والكتمان تدلان على حجية نبأ ومنع امكان تحقق الواسطة او العلم بها من الجواب منها فان قلت ما ذكرت من جواز العمل بخبر الواسطة مناف للاجماعات المنقولة على اشتراط العدالة ولظواهر عباراتهم حيث يشترطون العدالة ولا يفصلون بين الواسطة وغيرها قلنا الاجماعات المنقولة وظواهر عباراتهم لا يتحملها منصرفة الى الغالب الذي هو احد الامرين لا الواسطة بينهما بل كان لا يوجد في الاخبار او كان

كما لو كان النص المجمل او المطلق المشكل مورثا للاحتمال المطلوب به نتيجة

فان قلت الآتيان وان دلتا على حجية الآحاد الواسطة ولكن المفهوم من التعليل في آية النبأ عدم الحجية لان اخذ قول الواسطين غير مأمون عن اصابة الفتنة ولا ريب ان هذا ارجح لاعتضاده بالاصل **قلنا** ان التعليل اما عام واما خاص **ان قلت** في آية النبأ عدم الحجية لان اخذ قول الواسطة غير مأمون عن اصابة الفتنة ولا ريب بالاول فمقتضاه عدم جواز العمل بقول العدل المعلوم عدالته وان قلت بالثاني فالتعليل غير مربوط بالمقام لان الكلام في الواسطة وهي غير الفاسق هذا بناء على مذهب المتعبد واما على مذهب الوصفيين فلا ريب في حجية الظن الحاصل من خبر الواسطة للادلة الدالة على حجية الظن في المسائل الفرعية **ومن جملة الشرائط** الضبط واشتراطه في الجملة مقطوع به بل لا نعلم فيه خلافا وانما الاشكال في معنى الضبط فيحتمل ان يراد منه التذكر والحفظ وعدم النسيان او القدر المشترك بين الامرين او هما معا فالاحتمالات اربع ومقتضى الاصل الاخير لانه القدر المتيقن الا ان اشتراط الضبط بهذا المعنى مخالف للاجماع وكذا الاحتمال الاول ولكنه لو تحقق فلا ريب في عدم حجيته باجماع العلماء اذا كان ناسيا او غير حافظ فالامر دائر بين كون المراد منه الحفظ فقط او القدر المشترك ولكن التحقيق الاخير للقطع او الظن بان العلماء الذين شرطوا الضبط في الراوي لم يكن هذا الشرط منهم لاجل دليل دلهم على ذلك بالخصوص بل هذا الاشتراط منهم لاجل عدم دلالة ادلة التعبد على ازيد من ذلك ولا ريب في الادلة ليس اشتراط الضبط اصلا لانها منصرفة الى الاخبار المفيدة لاحد الوصفين اما القطع والظن ولا ريب ان نصاب المخبر بالحد لا يزال موجب بحصول احد الوصفين ولا ريب في عدم اختصاص حصول احد الوصفين على احد الامرين معينا وبالجملة لا شك في اشتراط احد الامرين في الراوي نعم هذا الشرط اغلبي بمعنى انه يجب ان يكون الراوي بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ غالبا ولا حصول السهو نادرا فلا يضر بالضبط وهذا الشرط انما هو شرط في الاغلب لانه قد يحصل الوصف من غيره بان يكون مجامعا لاحد الوصفين لكنه خلاف الغالب

فان قلت ما ذكرته من اشتراط الضبط في الغالب بمعنى انه قد يحصل الوثوق من خبر غير الجامع مخالف للاجماع القاطع اما البسيط بناء على عدم المخالف في اشتراط الضبط واما المركب بناء على وجود المخالف فان من قال باشتراط الضبط قال بعدم حجية خبر الضابط غير معتبر وان افاد الوصف **قلنا** اطلاق عباراتهم منصرف الى الغالب مضافا الى المعارضة من عدم وجود دليل على اشتراط الضبط بخصوصه الا ان الظاهر من الادلة التعبدية حجية الاخبار المفيدة لاحد الوصفين ملازما لاتصاف المخبر باحد الامرين في الاغلب فشرطوا ما اشترطوا **فان قلت** لو كان الضبط شرطا في الراوي لزم على علماء الرجال ضبط الراوي والتالي باطل فالمقدم مثله **قلنا** نصدهم لذكر الوثاقة مغن عن ذلك لانها اخص من الضبط مضافا الى تصديهم لذكر الضبط ايضا في بعض من المقامات هذا بناء على مذهب المتعبد واما على مذهب الوصفيين فالتحقيق نفي الاشتراط اما لاجل ان خبر غير الضابط لا يفيد الوصف او لاجل ان الوصف الحاصل منه لا يعتني به العقلاء واما لو فرض حصول الوصف المعتنى به عند العقلاء فلنا بحجيته فالشرط ايضا شرط في الاغلب ثم ان في المقام اشكالا وهو ان القول بانصراف آية النبأ الى الخبر المفيد لاحد الوصفين انما يتم لو كان المراد من التبين العلمي واما لو اريد الاعم منه ومن الظني فلا اذ المنطوق حينئذ لزوم التبين العلمي او الظني من خبر الفاسق والمفهوم عدم لزوم التبين بالمعنى الاعم في العدل فلا انصراف الى خبر العدل المفيد لاحد الوصفين الا ان يقال ان غاية ما في الباب نفي التبين عن خبر غير الفاسق الغير المفيد لاحد الوصفين وذلك اعم من الرد والقبول فتأمل ولكنا بعد ما قلنا بان المراد من التبين هو العلمي فلا اشكال ثم ان ههنا تتميما وهو انه بعد ما قلنا بحجية الاخبار الجامعة للشرائط تعبدا فهل هي حجة عند مجامعتها الوصف او مطلقا وعلى الاخير فهل هي حجة ولو عند عدم افادتها الوصف طبعا او اقتضاء او عند كون عدم افادة الوصف للمعارض القدر المتيقن من دلالة التعبد حجيتها عند افادة الوصف واما عند عدم افادتها الوصف طبعا فغير معتبر قطعا لقصور ادلة التعبد اليه واما لو كان عدم افادتها الوصف لمعارض وكان المعارض غير معتبر وفاقا فحجيتها وفاقية واما اذا لم يكن المعارض معتبرا عند بعضهم ومعتبرا عند آخر كالشهرة فلا ريب في حجيتها عند من لا يعتبر المعارض باجماع العلماء وان ناقش في حجيتها صاحب المعالم في بعض المقامات ومخالفته لو ثبتت فغير مضرة بالاجماع ويتبنى العرف على ذلك الامر انه لو قال السيد لعبده اعمل بخبر زيد ونهاه عن خبر عمرو لكان بنا العبد على اخذ خبر زيد وطرح خبر عمرو وان افاد الوصف الشخصي **ضابطة** في العدالة وفيها مقامات **ما سبقه الاول** في بيان معنى العدالة لغة وشرعا اما لغة فاعلم ان للعدالة اطلاقات خمسة قد يطلق على المساواة كقولك كيلنا على الكيل كم وهذه الكفة من الميزان عدل لتلك اي مساوية لها وقد يطلق على خلاف الظلم ومن هذا قولهم فلان عدل اي غير ظالم ولعل اطلاق العدل على السلاطين والحكام من هذا الباب ولا يخفى عليك انهم وان نصوا على ان العدالة عبارة عن خلاف الظلم وهو كما يطلق على الظلم على الغير كذا يطلق على الظلم على النفس ايضا الا ان انصرافه على الظلم على النفس محل المنع ثم لو لم يظلم الفاسق الغير يقال هو عدل اي غير ظالم وان ظلم نفسه وقد يطلق على الاحسان ومنه قوله تعالى ان الله يأمركم بالعدل والاحسان فيكون الاحسان عطف تفسير فتأمل وقد يطلق على التوسط يقال فلان عدل اي متوسط في اموره يا بين طرفي الافراط والتفريط وقد يطلق على المثل يقال فلان عديم العدل اي عديم المثال فهذه اطلاقات خمسة والمعروف في كتب اللغة هو الثلثة الاول **اذا عرفت ذلك فاعلم** ان الاطلاق الاول حقيقة لغة باتفاق اللغويين فمقتضى القاعدة مجازيته في غيره من الاطلاقات لا لاجل عدم الاشتراك لكن عدم صحة السلب عن ليس بظالم نفسه

والعدل

ومن جملة الشرائط الضبط

ولما كان ان افادة احد الوصفين ...

وبيان معنى العدالة

ثم في جواز التسامح للعامي وجهان كما في اشتراط الفحص وعدمه

في اطلاقات العدالة

الحقيقة في الثاني ايضا فيكون مشتركا لفظيا بينهما لكن عند فقد القرينة المعينة لاحد المعنيين لا يبعد ان يحمله على الاول لاشتهاره فيه لو وجد في كلام الشارع او احد امنائه لفظ العدالة وما يشتق منه قلنا بعد ثبوت الحقيقة الشرعية لهذا اللفظ كما هو الحق فلا بد من حمله على المساواة اذ بعد ثبوت كونه حقيقة فيما ذكر في العرف العام ثبت في اللغة ايضا هذا المعنى لاصالة عدم النقل ومقتضى ذلك حمل اللفظ على المساواة التي هي المعنى الحقيقي اللغوي **فان قلت** ان اصالة تاخر الحادث يقتضي عدم وضعها لما ذكر في زمن الشارع فلا يحمل الالفاظ الصادرة منه على هذا المعنى قلنا نعم الا ان المظنون تقدم هذا المعنى اللغوي على زمن الشارع فلا يعتبر الاصل واما شرعا فيطلق على ظهور الايمان مع عدم ظهور الفسق كما هو مختار الشيخ ويطلق على حسن الظاهر وظهور الصلاح كما هو مختار بعض متاخري المتاخرين ويطلق على الملكة الملازمة للتقوى المانعة من ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر والاقدام على خلاف المروة ويطلق على الثالث ايضا من غير تقييد بمنع الاقدام على خلاف المروة ويطلق على ترك الكبائر والاصرار على الصغائر من غير ذكر الملكة والمنع عن خلاف المروة كما اختاره العلامة المجلسي فعليه يكون حديث العهد عادلا ثم ان من المقطوع نقل العدالة عن المعنى اللغوي الى معنى شرعي لانا لا نفهم من قولنا فلان عادل الا اتصافه بصفة مسماة بالعدل لكن هل الناقل هو طائفة خاصة اعني الفقهاء حتى لا يكون اللفظ مندرجا في النزاع الواقع في الحقيقة الشرعية ام الناقل هو مطلق المتشرعة ليجري هنا اساس الحقيقة الشرعية الحق الاول لان الفقيه المتبقي مضافا الى ان اهل العرف لو سئلوا عن معنى العدالة لم يعرفوه ولم يجيبوا عنه كما في لفظ الفقه ايضا ولو كان النقل عند المتشرعة لعرفه العرف معنا ايضا وليس كذلك وتوهم ان الاستقراء وغلبة ثبوت الحقيقة المتشرعة في الالفاظ يكشف عن ثبوت الحقيقة المتشرعة في هذا اللفظ مدفوع بمنع الاستقراء وكيف كان فلو قلنا بثبوت الحقيقة المتشرعة فلفظ العدالة لم يثبت ايضا في كلام الشارع بناء على المختار من ان المناط في الحكم بثبوت الحقيقة الشرعية ليس مجرد ثبوت حقيقة المتشرعة بل يدور الامر مدار تحقق الغلبة المعتد بها في استعمال اللفظ في المعنى الشرعي عند الشارع وهو غير معلوم في هذا اللفظ **فان قلت** اغلب ما ثبت فيه الحقيقة المتشرعة ثبت فيه الحقيقة الشرعية ايضا فالمشكوك يلحق بالغالب قلنا ان ادعيت تلك الغلبة في الالفاظ التي ثبت غلبة استعمال الشارع اياها في المعنى الشرعي فالاستقراء مسلم لكن كون لفظ العدالة من هذا الباب ممنوع وان ادعيت تلك الغلبة في مطلق الالفاظ التي ثبت فيها الحقيقة المتشرعة وان لم يتحقق غلبة الاستعمال عند الشارع فممنوع ثم ان بعض من الاطلاقات المذكورة في الشرع حقيقة عند المتشرعة بعضها ام كلها الحق ان شيئا من الاولين ليس بحقيقة لان المتبادر من لفظ العادل المتصف بالوصف النفساني الامري الذي ليس للاعتقاد مدخلية فيه وجودا وعدما كما في لفظ بل الرجل ايضا مضافا الى انه يصح سلب العدالة عمن ظاهره الاسلام الايمان بلا ظهور فسق بعد ما ظهر الفسق فيقال بعد ظهور الفسق عن هذا الشخص انه لم يكن عادلا والاطلاق الثالث ايضا ليس حقيقيا لعدم صحة السلب لما عمن تصفه بهذا المعنى الثالث وانكان مقدما على خلاف المروة فالتقييد بهذا القيد الاخير ليس داخلا في الموضوع له فدار الامر بين الاخيرين لكن الرابع متعين ان لم يدعى عدم العرف وذلك للشهرة المحكية بل المحققة وللاجماع الذي نقلها الفاضل المقداد وشارح الارشاد ففي الاول ان العدالة عبارة عن الملكة باجماع العلماء وفي الثاني على ما حكاه صاحب الرياض ان المعروف بين العامة والخاصة ان العدالة بمعنى الملكة ولا ريب في حجية الظن الحاصل مما ذكر في المسئلة لانها من الموضوع المستنبط والظاهر تطابق العرف مع ما ذكر فلا يطلقون العادل على من لا ملكة له كحديث الاسلام وان ترك الكبائر ولم يصر على الصغائر لظهور كون المعنى الرابع حقيقة عند المتشرعة منقولا اليه اللفظ عن اللغة وهل في كلام الشارع وامنائه ايضا كذلك ام لا مقتضى اصالة تاخر الحادث عدمه فلا بد من حمل اللفظ في كلام الشارع وامنائه على المعنى الحقيقي اذا تجرد عن القرينة نعم لو قام قرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي حملناه على معنى المتشرعة لانه اقرب المجازات الى المعنى اللغوي اذ يبعد كون غيره اقرب معنى صيرورة هذا هذا منقولا اليه هذا والانصاف ان المعروف في معنى العدالة في كلام الائمة هو غير المعنى اللغوي وكذا عند اصحابهم كما يظهر من تتبع الاخبار فان قول الراوي سائلا عنه بما يعرف عدالة الرجل مثلا ظاهر في ان العدالة معنا عندهم غير المعنى اللغوي فاذن نحكم بانه هو معنى المتشرعة لاصالة عدم تعدد النقل فلا اشكال في كلام الائمة والظاهر في كلام الله ورسوله ايضا هو الحمل على المعنى الشرعي لان الظاهر من قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم انما هو الوصف النفساني الامري الملكي مضافا الى ان طريقة الرؤساء استمرت على شيء ينكشف عن كون الوثوق عليه ايضا مثل ما قلنا سابقا من ان كلام الله سبحانه وامنائه لا يحمل على المعنى الشرعي

في بيان العدالة المعتبرة والله اعلم

المقام الثاني في ان العدالة المعتبرة في الشريعة ما ذا فنقول ان الشخص اما ان يكون معلوم العدالة واما ان يكون معلوم الفسق واما ان يكون مجهول الحال وعلى الاخير اما ان يكون ظاهر الاسلام او مجهول الاسلام ايضا وعلى الاخير اما ان يظن عدالته او لا يظن بعدالته بان شك فيها او ظن بعدمها وعلى فرض الظن بالعدالة اما ان يكون الظن مسببا من الاسباب الغير المعتبرة او من الاسباب المعتبرة فهذه صور ستة اما في الاولى فلا ريب في اعتبارها في الشرع لاجماع العلماء سواء كان العلم بالعدالة وجدانيا حاصلا من المعاشرة او شرعيا مسببا عن شهادة العدلين مثلا والسر في ذلك انه لو لم يكن العلم بالعدالة هو العدالة المعتبرة في الشريعة لضاع حقوق الايتام واختل نظام الانام واما في الثانية فلا ريب في عدم اعتبارها للاصل وفهم الاتفاق واما في الثالثة فاشكال لان دعوى الاجماع على عدم

في العدالة

١

اعتبارها مع ذهاب جمع الى اعتبارها كالشيخ من غير ها غير ممكن مضافا الى ان الظاهر من كثير من الاخبار ان ظاهر الاسلام عادل ولكن لا يخفى ان
مقتضى الاصل والقواعد عدم العبرة بها لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم والعمل واثر هذا الشخص عمل لا بما نعلم فالاصل حرمته ولاصالة عدم تحقق
المشروط لان جواز الاقتداء والحكم والاستفتاء مثلا مشروط بالعدالة وهي قبل الشهادة هذا الشخص المجهول الحال وظاهر الاسلام لم يكن محققة
وبعد شهادته شككنا في تحقق المشروط لان الشك في تحقق الشرط يلازم الشك في تحقق المشروط والاصل يقتضي عدم التحقق ولاصالة عدم ترتب
الاحكام والاثار الشرعية من الوضعية والتكليفية فانها قبل شهادة هذا الشخص المجهول الحال وظاهر الاسلام لم يكن محققة ومترتبة وبعد شهادتها
شككنا فيها والاصل بقاء ما كان على ما كان ولاصالة الفسق لان الاصل عدم اتيان هذا الشخص الواجبات فيكون معلوم الفسق بالاصل فلا يعتبر قوله
وكون الاصل عدم اتيانه بالافعال المحرمة ايضا لا يضرنا لانا نعمل بالاصلين ونقول انه لم يات بالمحرمات ولا بالواجبات فيكون فاسقا ايضا ولاصالة
الفسق ايضا لاغلبية معلوم العدالة فيلحق المشكوك بالاغلب فان قلت ان تلك الاصول المخمسة كلها فاسدة اما الاخير فلان غاية ما يلزم منه
الظن بالفسق وهو ظن بالموضوع الصرف لا يعتبر واما الرابع فلان للمسئلة صورا ثلثة الاولى عدم العلم باتيانه الواجبات والعلم بانه لا يجتنب
عن المحرمات والثانية عدم العلم باتيانه الواجبات والعلم بانه جاء عن المحرمات الثالثة عدم العلم بانه جاره عن المحرمات والعلم باتيانه
الواجبات واصالة الفسق المسبب عن اصالة عدم الاتيان بالواجبات انما يتم في الصورتين الاوليين دون الاخيرة فان فيها يحكم باصالة العدالة اذ لا مانع منها
لاحتمال ارتكاب المحرمات والاصل عدم فهو آت بها الواجبات بالفرض وتارك للمحرمات بالاصل فيكون عادلا واما في الثالث فلانا نفرض الكلام
فيما كان هذا الشخص لا معلوم العدالة فزال عنه حسن الظاهر وظهور الصلاح وبقي الاسلام مع عدم ظهور الفسق فان الاصل ح ترتب احكام السابقة على
زوال حسن الظاهر فنستصحب قبول قوله بالاصل واما في الثاني فلان الشك في المقام ليس في تحقق الشرط وعدمه بعد القطع بالشرطية حتى يقال ان الشك
في تحقق الشرط يقتضي الشك في تحقق المشروط بل الشك انما هو في الشرطية بعد القطع بتحقق الشيء فان ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق متحقق
كونه شرطا يقيني ولكنك تدعي اعتبار شيء زائد على القدر المتفق عليه بيننا وبينك في العدالة وهو الملكة ولا ريب ان الاصل عدم الاشتراط وكفاية
هذا القدر الذي هو شرط بالاتفاق من الفريق فيما نحن فيه مثلها لو شك في اشتراط الايمان في الراوي بعد القطع باشتراط الاسلام وتحققه فكما لا يصح
ان يقال هنا بان الشك الواقع في اشتراط الايمان شك في تحقق الشرط بعد القطع بالشرطية وكذا فيما نحن فيه فلا وقع لهذا الكلام واما في الاول
فلانه معارض بما فرضنا من الاصل فيمن سبق له الملكة ثم زالت قلنا اما قولك بان الظن انما هو في الموضوع الصرف وهو فيه غير حجة مم في هذا المقام
واما بان الشك انما هو في الشرطية لا في تحقق الشرط فهو مسلم وكذا قولك بان اصالة الفسق معارضة باصالة العدالة مسلم ايضا لكن اصالة الفسق ارجح
لان الظن الشخصي معتبر لانه ورد اغلبيته اكثر ولان الشهرة محققة لا معتبر ايضا واما قولك بتعارض اصل عدم ترتب الاحكام واصل حرمة العمل بما وراء العلم
مع ما فرضنا من استصحاب سماع قول المسبوق الملكة فهو مسلم لكن هذا الاستصحاب دليل وارد لا يناف كون الاصل الاولي هو ما ذكرنا من اصالة
عدم الاعتبار فظهر ان الاصل الاولي من حيث اللفظ هو عدم الاعتبار واما في اللفظيات كان يكون هنا اطلاق او عموم في مقام من المقامات ينفي مقتضى الاصل
كان يرد دليل على جواز الاقتداء بكل احد فهو معمول به لكنه دليل وارد ايضا والحاصل ان الاصل الاولي هو ما ذكر بل ههنا ادلة لحجيته على
الاصل الاولي منها الشهرة العظيمة البالغة حد الاجماع بل في الرياض عن المحقق الاجماع من الامة على عدم كون العدالة المعتبرة هي ظهور الاسلام
وعدم ظهور الفسق ومنها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا على ان المراد من الفاسق الفاسق الواقعي ومن النبأ الاعم من الشهادة
وغيرها وفيه اولا ان وضع الفاسق وانكار الفاسق الواقعي لكون الظاهر منه هو الفاسق المعلوم اعني المعتقد بالمعنى الاعم فيكون مجهول الحال
مندرجا في المفهوم وثانيا ان المتبادر من النبأ غير الشهادة وان سلمنا كونه في اللغة موضوعا للاعم منها ومن غيرها الا ان يدعى الاجماع المركب
بين فردي النبأ بان يقال اذا ثبت من الاية لزوم التبين عن نبأ المجهول الحال في غير الشهادة لزم فيها ايضا لان كل من عمل بخبره عامط وكل
من نفاه نفاه مط وفيه ان الكلية من الطرفين مم فان الشيخ عمل بخبر المجهول الحال في الشهادة لا في غيرها ولا يتحاشى من قول الشيخ بحجية نبأ مجهول
الحال في الشهادة لا في غيرها الشهادة اذا تحرز عن الكذب وذلك لان هذا الكلام منه انما هو لاجل التحرز عن الكذب لذا قال بحجية نبأ المتحرز
عن الكذب وان علم فسقه لا لاجل كونه مجهول الحال ولذا لم يقل بحجية نبأ مط وايضا من الاصحاب من عمل بنبأ مجهول الحال في غير الشهادات
لا فيها فظهر فقد الاجماع المركب من الطرفين وتم الايراد الثاني ولكن يمكن ابطاله بعد تسليم عدم ورود الايراد الاول بان النبأ مطلق يشمل
النبأ في الموضوعات وغيرها بل شموله للموضوعات اظهر نظرا الى خصوص المورد ولا ريب انه بعد ما ثبت عدم جواز العمل بنبأ مجهول الحال في الموضوعات
التي يكون الشك فيها نوع شهادة ثبت عدم جواز العمل بنبأ في جميع انواع الشهادات بالاجماع المركب لان كل من قال بحجية نبأ مجهول الحال في مورد
الشهادة قال بها مط ومن نفاه نفي مط وثالثا انا سلمنا ان المراد من الفاسق هو الفاسق النفس الامري ومن النبأ اعم من الشهادة وغيرها
ولا نم عدم قبول خبر مجهول الحال من باب المفهوم لكن يقول ان العادل في المفهوم ايضا اسم للعادل النفس الامري ومقتضى ذلك العمل بقول العادل من باب

في عدالة ظاهر الاسلام مجهول

في بيان ان الخبر دليل على ان العدالة ... ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق

في بيان العدالة

المقدمة فدار الامر بين الواجب والحرام وتعيين احدهما يحتاج الى دليل به فما وجه التعيين **فان قلت** ح تعارض المفهوم والمنطوق والاخر اقوى
قلنا ان ارادحجية المنطوق انه مسلّم اذا كان الاجمال في المراد لا في المصداق كما فيما نحن فيه الا ان يقال ان المنطوق ايح لاعتضاده بالاصل الثابت
فيكون اقوى ولا يكون ذلك تمسكا بنفس الاصل ايض بل بالدليل الاجتهادي المعتضد بالاصل **ومنها قوله تعالى** واشهدوا ذوي
عدل منكم فان المراد من العدل هنا ليس هو الاستواء لانه غير مناسب للمقام ولا حسن الظ وظهور الصلاح لعدم كونه معنى العدالة لغة وشرعا اما
لغة فواضح واما شرعا فلما مر من ان العدالة في عرف المتشرعة هي الملكة فبعد ما كان العدالة عند المتشرعة هو ذلك فكذلك في الشرع ايض كان
فالظ ثابت والا بان كان معناها شرعا حسن الظ مثلا لزم تعدد النقل والاصل عدمه مع انه يستبعد كون اللفظ من المعنى الشرعي منقولا الى المعنى
الموجود عند المتشرعة في تلك الازمنة القليلة فاذن يكون الامر دائرا بين ان يكون المراد من العدل خلاف الظلم او الملكة فان كان الثاني فهو المط
وان كان الاول فان كان المراد من الظلم اعم من الظلم للنفس ومن الظلم للغير فالمط ايض ثابت لان من يظلم نفسه ولا غيره فهو عادل بالملكة قطعا وان كان
المراد هو الظلم للغير كما هو ظ الظلم لزم تقييد الاكثر لان الاغلب من غير الظالم للغير هو الفساق وبالجملة الظ من العدل في الاية غير المعنى اللغوي
فلا بد من حمله على المعنى الحقيقي عند المتشرعة اي الملكة **فان قلت** ان الاية تدل على لزوم الاشهاد من ذوي العدل وهو لا ينافي صحة قبول
قول غير العدل كما هو محل الكلام **قلنا** ان الظ من الاية ومن الامر بالاشهاد من ذوي العدل ان يكون توصليا بمعنى توقف قبول
الشهادة عليه لا لمجرد الاشهاد منه تعبدا مع كون غيره ايض مقبول القول ولكن يمكن ابطال هذا الدليل لانه يحتمل ان يكون الخاطب بهذا الخطاب
الموجود في الاية القضاة فيكون العدالة شرطا وتكون الاية تامة الدلالة على المط ويحتمل ان يكون المخاطب بالاشهاد من له الحق فيكون الامر
للارشاد فيكون الاية اعم من المدعى لاحتمال ان يكون الفائدة ح عدم استماع شهادة غير العادل حتى يكون ردا على الشيخ ولاحتمال ان يكون الفائدة
عدم كون غير العادل مظنونا من الكتمان حتى لا يكون دالا على المط هذا ولكن الظ ان هذا الكلام كلام وجيه لو لم يكن الصدر مبينا للخاطبين
لكن الصدر يكشف عن المخاطب لان صدر الاية الشريفة واذا طلقتم النساء فيكون المخاطب المطلق فيكون الامر ايضا توصليا فيثبت ان الشهادة
في الطلاق لا تسمع الا من العدل ويتم الامر في غيره بالاجماع المركب **ومنها قوله تعالى** واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان ممن ترضون وجه الدلالة ظ لا يقال يحتمل الخبر عن الكذب ايضا بما يرضى من له الحق بشهادته فلا دلالة في قوله ممن ترضون على
المط اعني اشتراط العدالة لانا نقول ان الرواية موجودة على ان المراد ممن ترضون دينه وامانته وصلاحه وعفته وتيقظه فيما يشهد به
وتحصيله وتمييزه فما كل صالح مميز ولا كل مميز محصل صالح والرواية وان كانت مرسلة لكنها منجبرة بالعمل وتوهم ان القيد اعني قوله ممن ترضون
مختص بالجملة الاخيرة كما في الاستثناء المتعقب للجمل ايض مدفوع بالاجماع المركب في خصوص المقام مضافا الى ظهور رجوع القيد في الاية
الشريفة الى الجميع ما تقدم ومنها الاخبار الكثيرة مثل ما في الرياض عن مولانا الحسن بن علي العسكري في تفسيره عن ابائه عن علي ع قال كان رسول
الله اذا تخاصم اليه رجلان قال للمدعي الك حجة فان اقام بينة يرضى ويعرفها انفذ الحكم على المدعى عليه الى ان قال واذا جاء بالشهود لا يعرفهم
بخير ولا شر بعث رجلين من خيار اصحابه يسئل كل منهما من حيث لا يشعر الاخر عن حال الشهود وقبائلهم ومحلاتهم فاذا اثنوا عليهم الى ان قال وان
كان الشهود من اخلاط الناس غرباء لا يعرفون اقبل على المدعى عليه فقال ما تقول فيهما فان قال ما عرفنا الا خيرا غير انهما غلطا فيما شهدا
على انفذ شهادتهما وان جرحهما وطعن عليهما اصلح بين الخصمين واحلف المدعى عليه وقطع الخصومة بينهما وجه الدلالة ظ وحمله على
كون الشهود مجهول الاسلام مدفوع بانه لو كان الامر كذلك لكان اللازم على المعصوم الفصل بين المسلم والكافر مضافا الى ان مجهول الاسلام
ظ الاسلام لانه اغلب فلا يحتاج الى الفحص عنه فتم على ان في بعض الجبار من اصحابنا اجماعا على ان مجرد الاسلام غير كاف وارد على تلك الرواية
وجوه الاول ان الرواية صريحة في مدعى الشيخ لان لفظ الخير في قوله لا يعرفهم بخير ولا شر نكرة وهي في سياق النفي يفيد العموم فالمعنى لا يعرف
منهم شيئا من الخير لا ذمه عالم معرفته ص باسلامهم ايض لانه خير ايض بل من اعظم الخيرات فيكون مورد الرواية مجهول الاسلام وفيه
ان الظ من قول القائل غريب غير ان اغلب امور الخير لا يقال هذا الكلام فيما عرف منه خير واحد وان كان هو الاسلام الذي هو من اعظم
الخيرات واذا كان معنى هذا الكلام عرفا هو ما ذكرنا فاذا ورد عليه النفي يكون المستفاد منه نفي هذا المعنى الظ عند الاثبات فيكون معنى
لا اعرفه بخير لا اعرفه بكون اكثر اموره خيرا ولا ينفي مطلق الخير حتى مثل الاسلام والحاصل ان الظ من الخير في خصوص الخبر هو ما وراء
الاسلام **فان قلت** النكرة في سياق النفي موضوع عند اللغة لعموم السلب وحمله على سلب العموم كما فعلت خلاف وضعه ولئن سلمنا ان
العرف كما تقول من حملهم على سلب العموم لقلنا انه يتعارض ح العرف واللغة والاخير مقدم **قلنا** نحن فالمعول بعد فرض الفرق بين زمانا
وزمان ايض فيحمل عليه كلام الشارع لا على اللغة وما قلنا من تقديم اللغة على العرف انما هو في الافراد لا التراكيب والشاهد هو القطع
بعد الفرق الثاني ان غاية ما يستفاد من الرواية مطلوبية الفحص والتجسس لا كونه لازما فلعله كان من باب الاستحباب وفيه ان الظ من الرواية

ما دل على اعتبار العدالة في الراوي من الكتاب

قضى ح على المدعى عليهم

الرابع ما يدل على ... نفي

في بيان العدالة

هو المطلوبية بطريق الالزام لان مدلول منطوقه على ذلك كما يظهر من قوله كان رسول الله ص ظاهر في اللزوم ولان تعطيل الاحكام وتعويقها الى الفحص كاشف عن الوجوب ايضا ولان سؤاله ص احوال الشهود عن المدعى عليه يشهد بذلك ولان اصلاحه بين الخصمين واجرا الصلح بينهما اذا لم يتبين حال الشهود شاهد عليه **الثالث** انا سلمنا لزوم الفحص عليه ولكن لزومه علينا من اين وقد ثبت ان لزومه علينا ثابت بالادلة الاشتراك وقد مضى ذكرها **ومن جملة الاخبار** ما رواه في الفقيه والاستبصار مع صحة السند في الاول عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عم بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم قال فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان وتعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله تعم عليها النار من شرب الخمر والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه الى ان قال ولا يتخلف عن جماعتهم الخ ووجه الدلالة انها دالة على عدم كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق صدرا وذيلا اما الصدر فلظهوره في كون العدالة المعتبرة الملكة واما الذيل فلان قوله والدلالة على ذلك الخ لو لم يكن ظاهرا في الملكة فلا اقل من ظهوره في حسن الظاهر وهو كاف في رد الشيخ لا يقال ان ما ذكر مبني على كون الرجل من المسلمين وهو محل تامل لانا نقول الظاهر ذلك سيما بملاحظة سؤال السائل وعدم المسئول عنه حيث ان المسلم كان اعلى سلمنا كون الرجل اعم من المسلم لكن الجواب اعم وليس في الجواب تفصيل فترك الاستفصال يفيد العموم **وان قلت** ان تلك الرواية لا دلالة فيها على المطلوب حيث يكون حجة اولا بان في السند من هو واقفي فلا عبرة بروايته وثانيا ان لفظ المسلمين في الرواية جمع محلى باللام وهو حقيقة في الاستغراق الحقيقي والعرفي ايضا كقولك جمع الامير الصاغة ولفظ البين ظرف ومن المقرر انه لو سبق الظرف امران يصلح كل منهما للعمل في الظرف كان الاخير عاملا لانه اقرب فمقتضى القاعدتين حمل المسلمين على الاستغراق لاصالة الحقيقة وجعل الظرف متعلقا بالعدالة لانها اقرب لا انه دل الرواية على رد الشيخ لان السؤال انما هو عن معنى العدالة المعتبرة بين المسلمين ليحصل التميز بين معنى العدالة عندهم وعند غيرهم والجواب يكون عن هذا السؤال لا عن مطلق العدالة المعتبرة حتى يكون ردا على الشيخ ولو سلمنا عدم كون الرواية ظاهرة فيما ذكرنا فلا نسلم الظهور في غيره ايضا فطرء الاجمال وسقط الاستدلال وثالثا انا سلمنا دلالة الرواية على كون الستر لجميع العيوب كاشفا من العدالة كما تضمنته الرواية لكن مجرد ذلك غير كاف لان اثبات الشيء لا يقتضي نفي ما عداه الا اذا فهم الحصر ولا حصر في الرواية لان الحصر اما يستفاد من تعريف المبتدأ وهو قوله والدلالة على ذلك الخ فهو في محل المنع واما يستفاد من اجل السكوت في معرض البيان وفيه ان المقام مقام الاهمال لا البيان نعم لو سأل السائل عن جميع ما يعرف به العدالة لكان ما ذكر وجها وليس كذلك فيكفي الجواب على وجه ما تعرف به العدالة ورابعا سلمنا افادة الرواية الحصر لكنها مخالفة للاجماع لانعقاد الاجماع على كفاية شهادة العدلين في اثبات العدالة فلا بد اما من ابقاء الرواية على ظاهرها من الحصر والقول بان ما خرج خرج بالدليل والمشكوك فيه مندرج في الحصر حتى يتم المطلوب واما من القول بان المقام ليس مقام البيان بل مقام الاهمال فلا يتم الدلالة لترجيح واذا جاء الاحتمال حصل الاجمال وسقط الاستدلال وخامسا بان الرواية مخالفة للاجماع بظاهرها كما ادعاه بعض لدلالتها على ان التخلف عن جماعة المسلمين قادح في العدالة وليس كذلك فلا بد من الحمل على خلاف الظاهر وهو متعدد فيحصل الاجمال وسادسا ان صدر الرواية مناقض لذيلها لان الصدر يدل على ان العدالة عبارة عما اشتمل عليه الصدر من غير مدخلية للتخلف عن جماعة المسلمين فهذا تناقض قلت تلك الوجوه باطلة **اما الاول** فلان في السند احد الكتابين صحيح باعترافك وهو كاف وعلى فرض عدم الصحة منجبرة بعمل الاصحاب في مقابل الشيخ **واما الثاني** فلان الظاهر ان الظرف متعلق بقوله تعرف وان كان مقتضى القاعدة تعلقه بالعدالة **واما الثالث** فلان الظاهر ان السائل انما سأل حين الاحتياج فلو كان للعدالة المعتبرة طريق اخر لكان اللازم عليه اختصاصا بالذكر لان ذكر الفرد الاكمل وبهذا يندفع الرابع ايضا لما عرفت من عدم كون الاستدلال مبنيا على افادة الحصر من اللفظ ولنا ان ندفع الرابع بالتزام القول بانه خرج ما خرج من تحت العموم وان العام المخصص حجة في الباقي وايضا يمكن ان يقال ان الرواية دلت على ان ستره دليل على عدالته ولا ريب ان معرفة كونه ساترا كما يمكن بالعلم الوجداني كذا يمكن بالعلم الشرعي والشهادة علم شرعي فلا يخرج من بحث الرواية شيء **واما الخامس** فلانا نلتزم القول بانه خرج ما خرج كما مر وعن السادس بحيث يمنع التناقض اولا لان الذيل كاشف عن الصدر وثانيا نقول ان التناقض انما يكون مضرا لو تمسكنا بالرواية في اثبات العدالة المعتبرة واما لو تمسكنا بها في رد الشيخ فلا يضر التناقض لاتفاق الصدر والذيل على ان العدالة المعتبرة غير ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وبالجملة الرواية ظاهرة في المطلوب **ومن جملة الاخبار قوله عم من ولد** على الفطرة وظهر منه الصلح جازت شهادته ومنها غيرها للحق ادعى بعض تواترها معنى ولكن يحصل الظن القوي ببطلان قول الشيخ ولكن الاشكال في انه هل يكفي الظن في مسئلتنا هذه حتى يكون تلك الاخبار ادلة مستقلة ام لا بد من العلم فيكون تلك الاخبار الظنية مؤيدة للاصل الذي اسسنا لا ادلة مستقلة وتظهر الثمرة فيما لو تمسك الشيخ على مدعاه بالاخبار الاحاد فهل تقبل ام تطرح ومن الظاهر ان المسئلة ليست من الموضوعات الصرفة لان النزاع انما هو في الحكم الكلي الشرعي لا في تشخيص العادل في الخارج وليست من الموضوع المستنبط ايضا لان

العدالة ام لظهور الفسق مركب من ظهور الاسلام مع عدم

بيانه حمل علما والفطرة ان الصلاة الخمس في اوقاتها اذا كان مع علم التعاضد عن الجماعة المسلمين

ومن جملة الاخبار السند

في بيان العدالة المعتبرة في الشرع

في ان تحقيق مسئلة العدالة هل هي من مسائل الاصول

النزاع ليس في معنى لفظ العدالة بل في العدالة المعتبرة عند الشارع مع قطع النظر عن معنى اللفظ وليست من الفرعية ايضا لانها ليست من عوارض الفعل الظاهري من المكلف وليست من الاصولية ايضا لانها ليس من عوارض الادلة ولكن التحقيق المتمحض بان يقال ان العدالة المرتبطة باحوال الرواة من المسائل الاصولية لانه بحسب التحليل عبارة عن انه هل الرواية التي رواها ظاهر الاسلام حجة ام لا وذلك من المسائل الاصولية والعدالة المرتبطة باحوال الشهود وامام الجماعة ونحوهما من المسائل الفرعية لانه بحسب التحليل يرجع الى انه هل يجوز الاقتداء بمن ظاهره الاسلام مع عدم ظهور الفسق ام لا وذلك مسئلة فرعية فمقتضى هذا التفصيل التفصيل في حجية الظن بين الاول والثاني ولكنه خلاف الاجماع لان من عمل بالظن في هذه المسئلة عمل مط ومن لم يعمل لم يعمل مط فالتفصيل خرق للاجماع المركب فح نقول اذا جاز العمل بالظن في العدالة المرتبطة باحوال الشهود وامام الجماعة ونحوهما للدليل الرابع جاز في غيرها ايض للاجماع المركب **فان قلت** يمكن قلب الاجماع المركب ويقول لا يجوز العمل بالظن في العدالة المرتبطة الا بالرجال للاصل نظرا الى كون المسئلة اصولية ثم في غيرها بالاجماع المركب **قلنا** انك اما ان تقتصر في التعدي بالاجماع المركب على ذلك القدر وتتعدى الى غيره من المسائل الفرعية فيقول بعدم حجية الظن في مطلق الفرعيات بالاجماع المركب فعلى الاول مفصل في الظنون الفرعية وخارق للاجماع المركب وعلى التعدي يكون خارجا من الدين كما مر **فان قلت** ان لم يتم الدليل الدال على حجية الظن بالمقدمات الثلث ولم تدل الا على حجية الظن في الجملة وفي التعميم لا بد من ضم مقدمة اخرى من اجماع مركب او ترجيح بلا مرجح اما الترجيح بلا مرجح فلا يجري هنا لان القول بحجية الظن في مسئلتنا هذه ملزوم لارتكاب خلاف الاصل في الاصل والفرع معا بخلاف غيرها فانه ملزوم لارتكابه خلاف الاصل واحد في الفرع فقط ولا ريب في مرجوحية الاول بالنسبة الى الثاني فبين الترجيح بلا مرجح واما الاجماع المركب فلا يجري ايض لمنع تحقق هذا الاجماع المركب **قلنا** اما عدم جريان قاعدة الترجيح بلا مرجح فمسلم لكن الاجماع ثابت واعلم ان الشيخ استدل على مطلوبه بوجوه منها الاجماع الذي ادعاه على ذلك فانه نقل عنه انه قال ان البحث عن عدالة الشاهد وغيره لم يكن في زمن النبي وصحابته ومتابعيه وانما حدث في زمن شريك بن عبد الله وهو من قضاة العامة ولذا اجمعت لقضاة في جميع الاعصار والامصار على عدمه فيه ان الاجماع المذكور بالنسبة منقول لا حجية فيه الا اذا حصل الوصف وهو غير حاصل سيما بملاحظة ذهاب المعظم حتى الناقل في بعض مصنفاته على خلافه هذا اذا علمنا بالاجماع المنقول من باب الوصف واما على مذهب العاملين من باب التعبد فلم نجد عليه دليلا الا ان اية النبأ الا نصرافها الى الاجماع المنقول ولو سلمنا الانصراف لقلنا ان المتبادر منها حجية النبأ الذي افاد الوصف لامط ولو سلمنا لقلنا انه معارض مع الاجماع الذي نقله المحقق في يع وهذا ارجح لاعتضاده بالشهرة والاخبار والاية ومنها قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان الاية مطلقة تشمل مجهول الحال خرج معلوم الفسق بالاجماع وبقي الباقي **وفيه اولا** ان ذيل الاية قيد الاطلاق كما مر الا ان يقال ان الاستثناء المتعقب للجمل لا يرجع الى الجميع لكنه مناف لمذهب الشيخ فانه يقول برجوعه الى الجميع **وثانيا** انه معارض مع قوله واستشهدوا ذوي عدل منكم وهذا ارجح لاعتضاده بالشهرة والاجماع المنقول والاخبار والاصل مع ان هذا مقيد وذلك مطلق فيحمل المطلق عليه ومنها الاخبار الكثيرة منها ما رواه الصدوق عن علقمة ولفظه او مضمونه انه قال **قلت** للصادق ع اخبرني عمن يقبل شهادته وعمن لا يقبل قال كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته **قلت** اتقبل شهادة المعترف بالذنب فقال يا علقمة لو لم تقبل شهادة المعترفين بالذنوب ما قبلت شهادة الا شهادة الانبياء لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان مذنبا في نفسه فهي دالة على كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وان كان فاسقا في الواقع فان ذيل الرواية صريح في ذلك **وفيه اولا** ان السند ضعيف والوصف غير حاصل منه لكي يكون حجة **وثانيا** انها مطلقة لدلالتها على قبول شهادة من لم يظهر منه الذنب ولا يخفى ان عدم رؤية الذنب منه يمكن ان يكون مع المعاشرة وبدونها والاخبار السابقة مقيدة بصورة عدم رؤية الذنب مع المعاشرة كما يشهد به قوله والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا الجميع عيوبه ولا ريب ان معرفة كونه ساترا الجميع عيوبه من غير المعاشرة غير ممكن عادة فاذن لا بد من حمل المطلق على المقيد لان دلالة المقيد اقوى **وثالثا** تمام سند الرواية وان دلالتها اقوى من سائر الاخبار ايض لكن سائر الاخبار مع ذلك ارجح للمرجحات الخارجية من الاعتضاد بالشهرة ومن كثرتها عددا ومن اعتضادها بالاصل ومن مطابقتها للكتاب ومن اعتضادها بالاجماع المنقول ومنها صحيحة حريز عن الصادق ع في اربعة شهدوا على رجل الى ان قال اذا كان اربعة من المسلمين لا يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا الى ان قال وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وجه الدلالة انها دلت بذيلها على قبول شهادة من لم يعرف بالفسق وعدم قبول شهادة المعروف بالفسق سواء كان الفسق كذبا ام غيره وان كان مقتضى الصدر قبول شهادة المتحرز عن الكذب مط وان كان معلوم الفسق كما يشهد بذلك اطلاق قوله لا يعرفون بشهادة الزور اي الكذب لكن الذيل قيده بما ذكر وفيه ان الايراد بين الاخيرين في الروايات السابقة وارد هنا ايض ومنها ما ورد في شهادة الزوج من انه لا باس بها اذا لم تعرف بفسق ومنها غير ذلك والجواب هو الاجوبة السابقة **ثم اعلم** انا بعد ما قلنا بكفاية شهادة عدلين والعدالة

في ذكر بعض الاخبار

في بعض الاخبار الدالة على كفاية عدم ظهور الفسق

في بيان العدالة

وعدُ كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فهل الظن بالملكة الحاصل من المعاشرة كاف في الحكم بالعدالة ام لا مقتضى الاصل ولا مقتضى
الدليل نعم اذ لولاه لزم تعطيل الحقوق والاحكام واختلال النظام لاجل ان ذوي الملكات قليلة جدا فضلا عن معلوميتها بالملكة فلا يبقى
عادل يعمل بقوله للعلم بانه ذو ملكة الا في غاية الندرة فلا بد من كفاية الظن حذرا من التعطيل والحاصل ان من علمنا انه او ظننا انه اما ان يحصل
لنا العلم بالملكة او الظن المتاخم للعلم بها او الظن الشخصي الذي لم يبلغ الى حد التاخم بالعلم ولكن الظن العقلائي حاصل من المباشرة ايضا او
الظن الطبعي من دون الظن الشخصي لعروض مانع عنه اولم يحصل شيء حتى الظن الطبعي ايضا فتلك صور خمسة مضى الكلام في الاولين منها واما
الثالث منها فهي ايضا معتبر شرعا وان اقتضى الاصل عدمه لان الاصل في كل ظن عدم الحجية سيما ان هذا الظن من الظن في الموضوع
الصرف وقد عرفنا ان الظن في الموضوع الصرف ليس بحجة مع ذلك ولكن حكمنا بحجيته في المقام لوجهين **الاول** العقل القاطع لان عدم اعتبار هذا الظن
يستلزم تعطيل الحقوق من الاموال والدماء وتختل النظم بيان الملازمة ان المعاشرة اما اختيارية واما اتفاقية لا سبيل الى الاول لان
المعاشرة الامتحانية ليست الا الفحص والتجسس عن احوال المسلمين **وقد قال الله تعالى** ولا تجسسوا وورد على حرمة التجسس اخبار كثيرة مضافا
الى استحباب حمل فعل المسلم وقوله على الصحة وان مورد هذا الاصل ليس الا الشك في الصحة والعدم فضلا عن الظن بالصحة فتعين الاخير اعني المعاشرة
الاتفاقية ولا ريب في عدم حصول العلم بالملكة ولا الظن المتاخم بالعلم من تلك المعاشرة سلمنا جواز المعاشرة الامتحانية لكن الواقع في الاغلب
بين الناس ليس الا المعاشرة الاتفاقية التي لا يحصل منها العلم ولا الظن القوي المتاخم بالعلم بالملكة اللهم الا ان يدعى وجوب المعاشرة الامتحانية
ولا ريب انه مستلزم للعسر والحرج سيما بالنسبة الى القضاة والحكام الثاني النقل الساطع وهو الايات والاخبار الكثيرة كقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل
منكم فان الظاهر من العدل هو العدل المعتقد **وان قلنا** بوضع الالفاظ للامور النفس الامرية ومعه لا ريب في كونه مظنون الملكة مظنون العدالة
ومعتقد العدالة وكقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الى قوله ممن ترضون وذلك لان المتحرز عن الكذب من يرضى شهادته فضلا عن مظنون الملكة
وكقوله في صحيحة ابن ابي يعفور والدلالة على ذلك كله آه بناء على كون المتبادر من الساتر هو المعتقد ستره وكقوله فيما سئل عن شهادة
المكاري والجمال وغيرهم قال لا باس بشهادتهم اذا كانوا صلحاء الى غير ذلك من الاخبار **واما الرابع** من الصور فلا يخلو اما ان يكون المانع
من حصول الظن الشخصي هو القرائن الخارجية واما ان يكون هو الغلبة النوعية اي غلبة الفسق وعلى الاول اما تكون القرينة الخارجية
سببا للظن بعدم الملكة واما تكون سببا لحصول الشك المساوي طرفاه وعلى التقدير الاول لا تعتبر تلك العدالة للاصل مضافا في صورة حصول الظن
بعدم الملكة الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا آه وعلى الاخير ايضا لا يخلو عن الصورتين المذكورتين وعلى التقديرين تلك العدالة معتبرة لوجهين
الاول العقلي القاطع لان المعاشرة الاختيارية قد عرفت فقدانها والمعاشرة الاتفاقية لا يحصل منها غالبا الا الظن الطبعي لا الشخصي
ولا العلم فلو لم يعتبر تلك العدالة لزم الاختلال الثاني الايات والاخبار لاسيما صحيحة ابن ابي يعفور وقوله ممن ترضون **فان قلت** ان اللازم
مما ذكرت من لزوم الاختلال عند الاقتصار بالصورة السابقة في العدالة هو لزوم التعدي من الصور السابقة الى تلك الصور ويحتمل ان يكون
هذه الصورة العدالة المعتبرة بكلا قسميها ويحتمل ان يكون هي القسم الاول منها اعني ما كان المانع من حصول الظن بالقرينة الخارجية ويحتمل
ان يكون هو القسم الاخير منها اعني ما كان المانع عن حصول الظن فيه هو الغلبة النوعية فما وجه الترجيح بعد احتمال الكل **قلنا** المرجح
لما ذكرنا هو الاجماع القاطع لان كل من تعدى الى الصورة الرابعة قال بحجية القسم الاخير منها فكل من قال بحجية القسم الاول منها قال بحجية
القسم الاخير ايضا من دون العكس فهذا هو المرجح الاخير لانه القدر المتيقن وايضا نقول ان الغلبة النوعية مشتركة بين القسمين الا ان القسم
الاول فيه امر زائد وهو القرينة الخارجية دون القسم الاخير فهذا مرجح اخر **فان قلت** انك اذا تعديت من الصورة السابقة الى القسم الاخير
من هذه الصورة فلم ما اقتصرت على صورة الشك المسبب لغلبة النوعية بل تعديت الى صورة حصول الظن من تلك الغلبة على عدم الملكة ايضا مع ان
مقتضى الاصل هو عدم التعدي **قلنا** نعم لكن لو اقتصرنا على المشكوك ولم نتعد الى المظنون من هذا القسم لزم ما لزم ايضا **فان قلت** ان اللازم
دليلك هو تعطيل الحقوق والاموال هو الحكم بكفاية تلك الصورة المذكورة لاثبات العدالة لكن في باب الشهادات لا في غيرها الا ان الدليل
لا يجري في غيرها **قلنا** الاجماع المركب بين الشهادات وغيرها يكفينا واما في الصورة الخامسة فلا يخلو اما ان يكون هناك قرينة دالة على فساد
حاله ونسقه واما ان لا يكون كذلك ان كان الاول فلا يعتبر العدالة للمامر مضافا الى الاولوية القطعية بالنسبة الى القسم الاول من الصورة
الرابعة التي كان الظن الطبعي فيها موجودا وان كان الثاني فيعتبر تلك العدالة للوجهين السابقين من العقل والنقل ثم اعلم
ان المعاشرة على قسمين معاشرة يمكن الشخص معها ارتكاب المعاصي لاجتماع اسبابها ومع ذلك لم يرتكب ومعاشرة تقع ولم يكن فيها
الثانية كالمعلم بالنسبة الى المستفتي لا ريب في ان القسم الاول من المباشرة كاف في جميع صورها الخمسة المذكورة لانه القدر المتيقن والحق
كفاية القسم الثاني ايضا لان الواقع من المعاشرة في الاغلب انما هو من القسم الاخير ولو لم يعتبر لزم ما لزم من العسر خصوصا بالنسبة الى القضاة

امر الظن بالملكة كاف في الحكم بالعدالة

في تعيين العدالة بحسب الاشخاص

في مسئلة العدالة

والحكام والاخبار انه منطبق ظاهرها على ذلك لانصرافها الى الاغلب لبس هذا عين ما ذكره الشيخ لان المفروض اشتراط العلم او الظن بالستر قلت
لزوم العسر والحرج والاختلال مسلم فيما ذكرت من الدليل في تلك الصورة لكن بطل ذلك ثم لان العسر والحرج منفي اذا لم يكن العباد بانفسهم جعلوا العسر على
انفسهم وكانوا سبب لزومه خارجا عن اختيارهم وههنا ليس كذلك لان العسر والاختلال سبب عن غلبة الفسق والاشخاص وقلة ذوي الملكة ومعلوم
الملكة ولا ريب ان الفسق باختيار ذي صاعن المكلفين وهو حاصل باختيارهم والا لم يؤمروا بتركه ومع ذلك فهم ضيقوا على انفسهم ولا يوجد
فنهم من يعتبر عدالته الا نادرا من اجل سوء خلطهم وليس هذا العسر الحاصل في الانفصال على معلوم الملكة مسببا عن ارادة الله تعالى حتى ينفيه ادلة
العسر فنقول انهم مأمورون بالعدالة المعلومة ومع ذلك لما سودوا بانفسهم النظم والعسر بما كتسابهم ولا دليل على نفيه فلنا اولا ان هذا الكلام لا
يتم في الايتام والمجانين ونحو الملكة لانهم ليسوا سببا للمحذور المذكور وكون السبب هو الفسق من نوعهم غير مجد الا ان يدعى عدم الفرق بين
كون السبب فسق الشخص ونوعه فلا بد في حق تلك الاشخاص التعدي من معلوم الملكة الى الصورة المذكورة وفي غيرهم يتم الامر بالاجماع المركب
وثانيا ان ذلك يتم فيما لو كان كل من المكلفين سببا مستقلا للمحذور المذكور وليس كذلك لان كل واحد منهم جزء السبب وجزء السبب غير السبب
كما لا يخفى وثالثا ان القبح قبحان قبح ينشأ من تعطيل الحقوق وقبح ينشأ من اختلال النظم والقبح المسبب عن فعل العبد انما هو الاول لا الثاني
نعم الثاني مسبب عن الاول وبالجملة من المعلوم تعلق غرض الحكيم على الاطلاق على نفي النظم واعتبار العلم بالملكة في تناهي العرض ولا يجتمع معه
ثم انه لا اشكال في ان من ذكر عدالته لا فعدالته معتبرة فهل يكفي المزكي الواحد في الحكم بالعدالة لمفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق او يشترط
الاثنان نظرا للاصل الذي مر ام التفصيل بين عدالة الراوي فالاول وعدالة غيره فالثاني فيه احتمالات واقوال حسب تلك الاحتمالات ولعل الاظهر
المفصل في الجزء الاخير من مدعاه الى الاصل وفي الجزء الاول منه على كفاية الواحد في عدالة الراوي الا ان المناط في المشروط اعني القبول انما هو العدل
الواحد فلا بد ان يكون المناط في الشرط اعني العدالة هو الواحد ايضا لئلا يلزم زيادة الفرع على الاصل وايضا الظن بعدالة الراوي الحاصل من اخبار
العدل ملازم للظن بصدق الرواية وهو ملازم للظن بالحكم الفرعي الذي يكون الظن فيه حجة الا ما اخرجه الدليل ولا مخرج لهذا الظن من تحت
القاعدة هذا وتحقيق الكلام هنا ان القائل بكفاية الواحد اما يقول بذلك لاجل كونه من الاسباب الشرعية او لاجل غيره كذلك وهو كونه من باب
الظن ان قال بالاول ففيه انه لا دليل عليه من الكتاب ولا السنة ولا الاجماع ولا العقل اما الكتاب فلان ما فيه من الايات لا دلالة فيها على الاطلاق اما
قوله فاستشهدوا فلا ريب ان مورده هو الاحكام والتعدد بل على ان المناط بقبول الشهادة المستفاد من الاية هو العدلين لا العدل الواحد واما
اية النفر واية الكتمان فلا دلالة فيهما اصلا وكذا اية النبأ لانها لا تنصرف الى الشهادة بل نقول ان النبأ لا ينصرف على الشهادة فالصدق ثم ولا او الانصراف ثانيا
واما السنة فليس فيها ما يدل على المطلوب وكذا الاجماع مفقود كيف والمعظم على التفصيل واما العقل فحكم بقبول الواحد اما من اجل ان اعتبار المزكين
فيستلزم تعطيل الحقوق واختلال النظم فهو ممنوع واما من اجل ان قول المزكي الواحد يفيد الظن كقول المزكيين فيرجح احد الظنين على الاخر مع تساويهما
ترجيح بلا مرجح ففيه ان المفروض اعتبار قول العدل من باب السببية لا الظن وان قال بالثاني اعني الحجية من باب الظن لا السببية ففيه ان حجية الظن مطلقا ممنوع بل التحقيق
التفصيل بين الراوي وغيره ثم ان هذا الظن هل هو من الظنون المعتبرة ام مندرج تحت كلية الظن الحق الاخير لان ادلة التعديل بحذافيرها قطعية هنا
ان قول المزكي الواحد كاف في الرواية لا يستلزم الظن بالحكم الفرعي ولا يكفي في الشهادة للاصل فان قلت ان التعديل شهادة وكل شهادة يشترط فيها
اثنان قلنا الصغرى مسلمة وكلية الكبرى ممنوعة فان قلت ان منطوق قوله تعالى ان جاءكم فاسق ينفي حجية قول هذا الراوي الذي زكاه عدل واحد قلنا
اولا ان ما ذكرت مبني على كون المتبادر من الفاسق الفاسق النفس الامري حتى يلزم منه عدم العمل بقول هذا الراوي المذكور من باب المقدمة لاحتمال
كونه في الواقع فاسقا ولكن نحن وان سلمنا وضع الفاسق للفاسق النفس الامري لكنه نقول انه ينصرف الى الفاسق المعتقد وثانيا نقول ان انصراف
النبأ الى الشهادة ممنوع ثم سلمنا الانصراف لكن وقع التعارض حينئذ بين المفهوم والمنطوق فان المفهوم يوجب العمل بقول العدل الواقعي لان اللفظ الموضوع للامر
النفس الامري فيجب العمل بقول هذا الراوي من باب المقدمة فيتعارض المفهوم والمنطوق والمفهوم مقدم لاعتضاده بالشهرة بل لنا ان نقول بتقديم المفهوم من جهة
اخرى لان المفهوم يوجب العمل بقول العدل ولا ريب ان المزكي معلوم العدالة فيجب العمل بقوله في تزكيته هذا من باب عموم المفهوم فيكون دلالة المنطوق على عدم
العمل بقول هذا الراوي من باب المقدمة ودلالة المفهوم على العمل بقول المزكي لا من باب المقدمة بل من باب دلالة اللفظ فيكون المفهوم اقوى دلالة فيقدم
سلمنا عدم رجحان المفهوم بل تعارضا وتساقطا فيبقى اصل حجية الظن في الفرع بحاله ثم انه لو شهد شاهدان وكانا معلومي الفسق او مجهولي الحال والملفق
منهما على عدالة شخص او على اثبات حق فهل يحكم بعدالة هذا الشخص او باثبات الحق ام لا الحق فيه التفصيل السابق للدليل السابق في الرواية في الاول
مستمسكا بالصحيحة وفي الثاني ولو شهد شهود على شيء وكان كلهم معلومي الفسق او مجهولي الحال بحيث بلغ الحد الشياع وحصل العلم بالمشهود به فلا
اشكال في العمل به ولما اذا حصل الظن المتاخم للعلم او المتفاوت منه من شهادة هؤلاء ومن شياعهم فهل هو معتبر ام لا الاصل يقتضي
العدم والحق خلافه لوجهين الاول ما روي في تفسير العسكري ان رسول الله الى ان قال اماما وبعث رجلين من خيار اصحابه يسئل عن كل

في ان الكاشف عن العدالة العلم ام الظن

في اعتبار الظن الحاصل من الشياع للعلم بالفسق من مجهول الحال

في العدالة

منها بحيث لا يعلم الاخر عن حال الشهود عن قبائلهم ومحلاتهم ولا ريب المتعارف فى ذلك الزمان كما هو المتعارف فى زماننا ونحوها من نقل

عن جماعة معتقدة بها الاعن الجميع بطريق العموم الاستغراقي ومن المعلوم ان هذا النحو من الشياع لا يوجب العلم وبهذا يتم المطلب **الثاني**

ما روى عنهم الى ان قال معنا واذا سئل عنه فى محلته وقبيلته فقالوا ما علمنا منه الا خيرا فان هذا ايضا يدل على المطلب لعدم تمهيد الكلام من

الاهل الا الظن هذا اذا كان الظن متاخما بالعلم واما اذا لم يتاخم بالعلم فلا يعتبر وان حصل الظن الشخصي لانه لا يعتبر الدليلين المذكورين الا

الى صورة العلم او الظن المتاخم له نعم هذا الظن الشخصي يعتبر فى الواقع لما مر من الدليل ولكن فى غيره لا يعتبر للاصل بخلاف صورة الظن المتاخم بالعلم

الحاصل من اخبار الظن الجماعة فانه حجة مطلقا ولو شهد شاهدان غير معروفين وكان معهما قرينة ظنية على وثاقتهما فالحق ايضا التفصيل السابق

وتوهم دلالة الاخبار على حجيته قولهما مطلقا فاسد لانصرافها الى المعروفين ولو شهد شاهدان لم يكونا فاسقين ولا ذوي ملكة كحديث العهد

بالاسلام فلا يعتبر شهادتهما شرعا للاصل وكقوله واشهدوا ذوي عدل منكم وما ليسا بعدلين لفقدان الملكة ولقوله فى صحيحة ابن ابي يعفور جواب

السائل وباجتناب الكبائر فان المتبادر منه هو الاجتناب الاستمراري وهو غير ممكن عادة فى غير ذي الملكة فتدبر حتى لا تغفل **المقام الثالث**

فى ان ارتكاب خلاف المروة قادح فى العدالة ام لا **فاعلم** ان المروة فى العرف العام عبارة عن الترحم والانصاف وعدم التعدي وخلاف المروة

ضده وفى الاصطلاح عن تخلق الشخص بخلق امثاله بمقتضى العادة على حسب اختلاف الازمنة والامكنة واختلف العلماء فى اعتبار تركه منافي عباء

المروة فى العدالة على اقوال **ثالثها** اعتباره فى الشهادات دون غيرها ثم اختلف القائلون بالاعتبار فبعضهم على الشرطية وبعضهم على الشرطية عدم

فبناء على الاول وهو اعتبار المروة غير تارك المروة واسطة بين الفاسق والعادل وتحقيق الكلام فى هذا النزاع ان مقتضى الاصل عدم

الاعتبار وان خلاف المروة غير قادح فى العدالة وان كان مقتضى الاصول السابقة من اصالة حرمة العمل بامر غير علمي واصالة عدم ترتب الاحكام ونحوها

هو الاعتبار واثبات ذلك الاصلين فنفرض الكلام فيمن كان عادلا او لاجامعا لجميع ما يعتبر فى العدالة باتفاق الفرق ثم زال عنه المروة فشككنا

فى بقاء العدالة وارتفاعها فنستصحب الموضوع اعنى العدالة او نستصحب الحكم اعنى قبول قوله ونحوه من الاحكام ولا تعارض هذا الاستصحاب

شيء من الاصول السابقة لان اصل حرمة العمل بما وراء العلم تعليقي معلق على عدم دليل على الجواز وقد جاء الدليل وهو الاستصحاب الموضوعي

الحكمي واما ان الاصل عدم ترتب الاحكام الشرعية فهو معارض بمثله اعني استصحاب ترتب الاحكام فى المثال المفروض وهذا الاستصحاب مقدم لانه

مثبت وذاك ناف وكذا استصحاب عدم تحقق العدالة ايضا وذهاب المعظم الى اعتبار المروة غير معلوم حتى يكون مرجحا لمثل الاصول بل خلافه معلوم

ان المعظم على عدم اعتبار المروة بهذا المعنى المتنازع فيه بل ظاهرهم الوفاق عليه وان النزاع الواقع بينهم صغروي موضوعي بمعنى ان خلاف المروة اما ان

يكون منبئا عن الفسق والسفه قطعا او ظنا او لا يكون كذلك وعلى الثاني لا يقدح فى العدالة باتفاق القائلين بالاعتبار ايضا وعلى الاول فهو

بالاتفاق حتى من القائلين بعدم الاعتبار ايضا فالنزاع بينهم ح لفظي لاتفاقهم على القدح عند الكشف القطعي او الظني عن الفسق او السفه وعلى

عدم القدح عند عدم الكشف لكن المنقول عن المحقق البهبهاني اعتبارها مطلقا فتم وكيف كان فالاصل يقتضي عدم اشتراط المروة بل يقبل قوله

وان لم يكن ذا مروة هذا من حيث الاصل واما من حيث الدليل الاجتهادي فالكلام يقع فى موضعين الاول فيما اذا حصل من خلاف المروة

الابناء قطعا وظنا عن الفسق او السفه اي الجهل ونقصان العقل ولم يضمحل هذا القطع او الظن اذا لوحظ معارضته مع القطع او الظن القوي

او الظن الشخصي بالملكة او الستر سواء اضمحل الطرف الاخر وبقي القطع او الظن بالفسق او السفه سليما عن المعارض او لم يضمحل هو ايضا وحصل الشك

والتردد بعد ملاحظة التعارض ففي هذه الصورة بكلا قسميها لا يعتبر تلك العدالة وان اقتضى الاصل المؤسس نفي اعتبارها والدليل

عليه من السنة وان كان مفقودا لان الاخبار التي ذكرناها لاعتبار العدالة ساكتة عن اعتبار العدالة الحاصلة فى تلك الصورة وعن عدم اعتبارها

فلا تدل على اعتبارها فى تلك الصورة لانها لا تنصرف الى تلك الصورة ولا تدل على عدم اعتبارها ايضا وهو واضح لكن الدليل عليه من الكتاب

موجود لان قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء بعد الامر بالاستشهاد يقتضي عدم اعتبار تلك العدالة لانها غير مرضية بعد هذا القسم من خلاف

المروة وكذا قوله تعالى واستشهدوا ذوي عدل منكم فان اللفظ اما منصرف الى نفس الامر او الى المعتقد وعلى التقديرين لا يعتبر شهادة هذا

الشخص لعدم العلم ولا الظن بالعدالة **فان قلت** الايتان انما تثبتان قبول قول مرضي شهادته وقبول قول من له العدالة المعتقدة

ولم تنفيا اعتبار قول هذا الشخص لان اثبات شيء لا يقتضي نفي ما عداه ولا حصر فى الايتين ايضا فنقول ان شهادة هذا الشخص المذكور معتبر

نظرا الى الاصل المؤسس انفا السليم عن المعارض **قلنا** نعم هما لا حصر فيهما لكن يكفي مجرد دلالتهما على الاثبات لا ثبات ما هو المقصود من مقتضى

الامر فى الايتين على استشهاد من اتصف بالوصف المذكور فى الاية فلو عملنا بقول هذا الشخص ولم نستشهد غيره فقد خالفنا الامر وهو حرام

فان قلت الاية دلت على اعتبار معلوم العدالة بالاصل فان العلم اعم من الوجداني والشرعي **قلنا** ان المتبادر من العلم هو الوجداني

قلت ان رواية علقمة عن الصادق ع كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته الى ان قال فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة

في اعتبار المروة وعدمه في العدالة

مقبول الشهادة الا ان لم تو منه ذنبا ولا اشهد عليه بشاهد وكذا صحيحة حريز عن الصادق وعلى اولى ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق قلنا بعد تسليم نصرها ايتين لو وابتين الى هذا الشخص نقول انهما معارضا مع الاثنين وهما اقوى للاعتضاد بالشهرة الموضع الثانى فيما اذا لم يحصل القطع والظن بالفسق او السفه من ملاحظة خلاف المروة حتى ظنا طبعيا او حصل لكن اضمحل بملاحظة المعاض اعنى الظن او القطع بالستر والملكة بمعنى ان القطع او الظن الطبعى من خلاف المروة حاصل لكن الظن الشخصى مفقود لاجل وجود المانع اعنى الظن والقطع الحاصل بالملكة او بالستر فانكار الاول فالعدالة معتبرة وخلاف المروة لا يقدح للاصل والادلة السابقة من الايات والاجماع وانكار الثانى اى كان القطع او الظن الطبعى من خلاف المروة حاصلا دون الشخصى لاجل ملاحظة المعاض فالحق ح ايضا اعتبار العدالة اذا كان المعاض هو القطع او الظن بالملكة للوجهين المذكورين واما اذا كان المعاض المانع عن حصول الظن الشخصى هو القطع او الظن بالستر لا بالملكة لعدم حصول القطع او الظن بالملكة اولا فالحق ايضا اعتبار العدالة وعدم اشتراطها المروة اذا لم يكن هذا المنافى للمروة داخلا فيما يحسن لحال او اما اذا كان داخلا فيه فلا يعتبر تلك العدالة الا بعد الاثنين وعدم انضمام الاخبار وما توهم مما ذكرنا من عدم منافاة خلاف المروة للعدالة بعض امور الاول عدم ورود نص صحيح او موثق على اشتراط المروة وانكار اشتراطها لورد فيه خبر لانه بعيد عند ورود الخبر مع الشرطية فعدم ورود الخبر كاشف عن عدم الاشتراط الثانى ما نقل من النبى ص كان يركب الحمار عاريا وياكل الطعام ماشيا وتوهم عدم كونهما منافيين للمروة فى تلك الازمنة باطل بملاحظة قوله تعالى حكاية منهم ما لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشى فى الاسواق بناء على كون او حالية فتدبر جدا الثالث ان ارتكاب الصغيرة مع كونها معصية لا ينافى العدالة فخلاف المروة بطريق اولى الان يدعى انه ايضا معصية بل كبيرة وان تمسك الخصم بالاصول السابقة وقال باشتراط المروة ففيه ما مر من ان الاصل المعتمد هو عدم الاشتراط وان تمسك بنقل المعظم الى قدح خلاف المروة فى العدالة وهو يفيد الظن والظن حجة قلنا اولا نمنع نقل المعظم وثانيا نمنع اعتبار العدم حصول الوصف منه بعد ملاحظة الاخبار والايات الدالة على عدم الاشتراط ولا سيما بعد ملاحظة اعتضادها بالاصل المعتمد وفساد مدركهم من الاصول السابقة فان قلت ان من لا مروة له لا وثوق عليه فلا يجوز الاستفتاء عنه والصلوة خلفه قلنا نمنع الان الملازمة تم التحقق اذ ربما يحصل الوثوق على من لا مروة له بحيث لا يحصل الوثوق على ذى المروة نعم فيما انتفى الوثوق فنحن موافقون معك فان قلت ان صحيحة ابن ابى يعفور حاكمة بان الدال على العدالة ان يكون ساترا لجميع عيوبه ولا ريب ان ارتكاب خلاف المروة عيب فلا يكون صاحبه ساترا لجميع عيوبه فلا يكون عدلا قلنا اولا انه ان اريد من كون خلاف المروة عيبا كونه من العيوب الشرعية فالصغرى اعنى قولك هذا عيب ممنوعة وان اريد كونه من العيوب فى العرف والعادة فالصغرى مسلمة لكن الكبرى ممنوعة اذ لا دليل على ان كل عيب قادح ولا عموم فى الرواية وان اشتملت على الجمع المضاف لان عموم كل شىء بحسبه والمتبادر من الرواية ستر جميع العيوب الشرعية لا غير فاين الدليل على كلية الكبرى اعنى قدح كل عيب ولزوم ستره فى تحقق العدالة وثانيا سلمنا دلالة الرواية على كل عيب لكن لا تدل على المط ايضا لان المط انما يتم اذا كان الغرض من الرواية حصر امارة العدالة على ما ذكر وليس كذلك لان الراوى سئل عما هو كاشف عن العدالة لا عن جميع الكواشف فلا حصر فى الرواية من تلك الجهة ومما يظهر بطلان توهم ان الحصر مستفاد من السكوت فى معرض البيان لما عرفت من ان الغرض لم يكن ذكر جميع الكواشف نعم يمكن ان يقال ان الظ يتم وان لم يكن فى الرواية حصر اولو كان لمعرفة العدالة طريقا اسهل مما ذكر لكان اللازم ذكرا لترتيب المراتب فالاقتصار على تلك الطريقة كاشف عن عدم وجود كاشف انزل من ذلك وانه اخف الطريق وثالثا نقول ان الظ من العيوب فى قوله لجميع عيوبه او لعيوبه هو ما يصدق عليه انه عيب فى الستر والعلانية ولا ريب ان خلاف المروة لو كان عيبا لكان عيبا فى العلانية دون السر فان كثيرا من الامور ان تقول ان الفعلة فى وجه المرة المعقود فى الخلوة عيب فان الاكل فى الخلوة عيب لكنهما فى العلانية عيب فان قلت نتمسك بصحيحة ابن ابى يعفور بوجه اخر وهو ان خلاف المروة وان لم يكن عيبا الا انه كاشف عن عدم كون هذا الشخص ساترا لعيوبه وقد دلت الرواية على اشتراط ستر العيوب قلنا نحن موافقون معك فى تلك الصورة كما مر وان تمسك الخصم بما ادعى الكاظم ع من ان من لا مروة له لا دين له ومن لا عقل له لا مروة له فان من البين ان من لا مروة له فليس بكافر وخارج عن الدين فلا بد من حمل الرواية على ان ارتكاب خلاف المروة اثم ولا ريب ان مرتكب الاثم ليس الا لاجل الفسق وصدمها هنا العدالة فنقول هذا الشخص ممن لا مروة له بالفرض وكل من لا مروة له فهو فاسق بمقتضى الرواية او نقول هذا الشخص الذى صدر عنه خلاف المروة لا عقل له وكل من لا عقل له لا مروة له فهذا الشخص لا مروة له وكل من لا مروة له لا دين له قلنا فى جوابه ان المروة فى العرف العام عبارة عن عدم التعدى كما عرفت ولا بد من حمل الرواية عليه لعدم ثبوت الحقيقة المتشرعة لهذا اللفظ بالنسبة الى المعنى المصطلح عند الفقهاء والذى هو محل النزاع فى اشتراطه فى العدالة فيتلم يكون حقيقة متشرعة لم يكن حقيقة شرعية ايضا والحاصل ان الظ من لفظ المروة فى عرف المتشرعة هو عدم التعدى فيحمل عليه كلام الامام سلمنا عدم الظهور فى المعنى الاصطلاحى ايضا ثم فلو لم يكن الحمل على المعنى العرفى ارجح لان اغلب كلمات الشرع انما على طبق العرف العام لا على المصطلح عند طايفة خاصة لم يكن حملها على الغير ارجح فيحصل الاجمال ويسقط الاستدلال سلمنا الجميع لكن الرواية

في بيان اعتبار المروة

في بيان المروة

هذا المعنى لا ان الظهور في

ومثل هذه الامور لا يورث الظن في العرف والعادة

ينعقد

في العدالة

ضعيفة لا تصلح حجة لفقدان الشهرة المعلومة وان تمسك الخصم بما ذكر من ان من نفى جلباب الحياء فلا غيبة له ونحوه من المضامين الواردة في الاخبار فنقول ان من ارتكب خلاف المروة لا حياء له ومن لا حياء له لا غيبة له ومن لا غيبة له لا عدالة له لان العدل لا يجوز غيبته بل هذا الخبر يشعر بانه متجاهر بالفسق **قلنا** في جواز المتبادر من الخبر من لا حياء له في متن الواقع جل غيبته لا ان من حياله في الظن كان مع القطع بعنوان الحياء فلا يشمل الرواية محل البحث سلمنا الشمول لكن الرواية ضعيفة لا تصلح حجة والجابر غير موجود وان تمسك الخصم بما روي عن الرضا من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهذا ظهرت عدالته وكملت مروته وحرمت غيبته ووجبت اخوته قلنا ان هذه الرواية تدل على ان كل واحد من الامور المذكورة في الرواية تكون فقدها منافيا للمروة واما غيرها فغير منافٍ للعدالة ولا للمروة فيكون هذا ردا على من اعتبر المروة مطلقا مع ان الرواية ضعيفة **المقام الرابع** في ان ترك المستحبات قادح في العدالة ام لا والكلام فيه يقع في موضعين **الاول** في ان ترك الجماعة من غير عذر قادح للعدالة اجماعا وبلا اشكال وانما الاشكال في ان المداومة على تركها يقدح ام لا الحق لا لوجوه الاول الاصل السابق من الموضوعي والحكمي فمن كان سابقا عدلا يقينا ثم ترك الجماعة دائما الثاني الشهرة العظيمة على ذلك الثالث حمل الاخبار الواردة في الباب من غير دلالة على قدح المداومة على ترك الجماعة في العدالة واما رواية ابن ابي يعفور الدالة على اشتراط عدم التخلف عن جماعة المسلمين فهو خلاف الاجماع لانا عرفنا ان التخلف مرة ومرتين لا يقدح اجماعا مع دلالة الرواية على قدحه فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر اما بحمل الرواية على التخلف عن صلوة يجب فيها الجماعة كالجمعة الواجبة او بحملها على ترك صلوة الجماعة معرضا عنها او بحملها على ترك الجماعة مع المداومة على الترك ومع تعدد الاحتمال يحتاج تعيين الاخير حتى يكون شاهدا لمحل الكلام الى معين وليس فيجمل الرواية **فان قلت** لو كانت تلك الرواية مجملة فكيف تستدل بها على ما هو المعتبر من العدالة **قلنا** ان تمسكنا ليس مختصا بتلك الرواية بل هو لاخبار كثيرة لا ضير لنا في رفع اليد عن ذلك الخبر للاجمال **فان قلت** ان قوله لا صلوة لمن لم يصل في المسجد مع جماعة المسلمين ونظائره يدل على قدح ترك الجماعة **قلنا** تلك الرواية بظاهرها خلاف الاجماع حيث دلت على نفي ماهية الصلوة لمن لم يصل في المسجد ولو مرة فلا بد اما من حملها على نفي الكمال او حملها على صورة المداومة ومع تعدد الاحتمال يسقط الاستدلال **فان قلت** ان الاخبار المجوزة لغيبة معرض عن جماعة المسلمين ووجوب رد شهادته يدل على المطلوب **قلنا** كلامنا فيما لم يكن ترك الجماعة للاعراض فالاخبار خارجة عن محل كلامنا **فان قلت** ما نقل عن النبي من رد شهادة جماعة من المسلمين الذين لم يحضروا جماعة المسلمين يدل على المط **قلنا** يحتمل ان يكون رد شهادتهم لاجل مداومتهم ترك الجماعة ويحتمل ان يكون لاجل تركهم الجماعة الواجبة كالجمعة ويحتمل ان يكون لاجل اعراضهم عن الجماعة ويحتمل ان يكون لاجل ان عدم حضورهم موجب لضعف الاسلام نظرا الى ان ترويج الاسلام في الصدر الاول كان بالجماعة لتظهر للمخالفين قوة الاسلام كما هو الظ مع قيام تلك الاحتمالات يسقط الاستدلال بدل مضافا الى معارضة تلك الاخبار بجل الاخبار الماضية وهي ارجح لكثرتها واعتضادها بالشهرة والاصل والاثنين **الموضع الثاني** في ان ترك المستحبات باجمعها هل هو قادح في العدالة ام لا والتحقيق ان ههنا صورا منها ترك الجميع في آن ما ومنها ترك الجميع في الجميع ومنها المداومة على الترك بحيث يصدق انه مداوم على الترك ومنها ترك الجميع في يوم وليلة والاولى منها لا تضر بالعدالة اجماعا اذ لا يوجد احد وهو خال عن تلك والثانية عن الصور لا ينبغي جعلها محل النزاع لعدم تحقق ترك الجميع في الجميع الا بعد الموت فلا يترتب عليه الاحكام اذ قبل الوفاق لم يعلم عدالته بعد الوفاق ولا ينفع **واما الصورة الثالثة** فان كان المداومة على ترك المستحبات لا على وجه التهاون فلا يقدح كما هو الاكثرين ويحتمل الوفاق بينهم والدليل على عدم القدح حينئذ بعد ذهاب الاكثر بل ظهور الاتفاق عليه الاصلين السابقين جل الادلة السابقة مضافا الى ان قدح ذلك في العدالة اما من باب التعبد واما لان ذلك اثم وخروج عن طاعة الله انكار الاول ففيه انه يلزم من ذلك ان يكون هذا الشخص الجامع لجميع شرائط العدالة سوى انه تارك المستحبات على سبيل المداومة من دون تهاون واسطة بين الفاسق والعادل لان الفاسق عبارة عمن خرج عن طاعة الله والمفروض انه غير خارج عن طاعة الله وليس بعادل ايضا لانه فاقد لهذا الشرط فيلزم الواسطة وهو خلاف الاجماع ولم يقل احد بوجود الواسطة من ائمة الجمهور وانكار الثاني ففيه انه لا فرق ح بين المستحبات والواجبات التخييرية في المفهوم مع ان الفرق بديهي فظهر ان هذا القسم غير قادح والمعارض ليس الا الاخبار الواردة في تارك الجماعة وقد مر مع جوابها هذا في صورة المداومة على ترك الجميع اما اذا كان مداوما على ترك نوع من المستحبات فبطريق اولى وان كان المداومة على ترك المستحبات على وجه التهاون فالاكثر على عدم القدح ايضا وجماعة على القدح اقول وتحقيق الكلام فيه موقوف على فهم المراد من التهاون فالمراد منه اما الامكان بمعنى انه مداوم لتركها على وجه انكار الاستحباب او على وجه عدم التلقي بالقبول بالقول بانها وان كانت مستحبة الا اني لا اقبل استحبابها وانه لما التفت الى تجويز الترك فداوم عليه من باب المسامحة ولا ريب ان التهاون بالمعنى الاخير غير قادح في العدالة للوجوه السابقة واما بالمعنيين الاولين فهو خارج بل يكون تارك المستحب خارجا عن الطاعة وكافرا ومما ذكر ظهر حكم الصورة الرابعة **المقام الخامس**

في الواقع

في ان ترك المستحب قادح في العدالة ام لا

في ان ترك المستحب باجمعها قادح في العدالة ام لا

في العدالة

لا اشكال في ان ارتكاب الكبيرة قادح في العدالة اجماعا واما ارتكاب الصغيرة من دون اصرار فقيل بانه ايضا قادح لكنه يزول القادح بالتوبة
والمعظم على عدم القدح وهو الحق للاصلين السابقين اعني استصحاب الموضوع واستصحاب الحكم وللعقل القاطع فان معظم الناس لا يخلو عن ارتكاب
الصغيرة وبعد ما علمنا اجماعا قطعيا بتلك بل تواتر معظم الناس للعطع بتحقق المنافي والثاني في تحقق المزيل اعني التوبة ايضا عقيبه فيلزم فسقهم الا
ان يدعي غلبة التوبة ايضا عقيب الذنب ممن يجتنب عن الكبائر ولا يصر على الصغائر ولكنك خبير بفقدان العلم بتلك الغلبة وبالجملة
بعد ثبوت فسق المعظم على هذا القول لا بد من رد شهادتهم فيلزم تعطيل الحقوق واختلال النظم والعقل ينفيه فان قلت ان الصغيرة تقدح
في العدالة اذا علمت بالتفصيل لا بالاجمال فلا يلزم المحذور المذكور المبتني على العلم الاجمالي قلنا اولا ان الذنب الصغير في الاغلب معلوم من
الاشخاص بالتفصيل لان المفروض لا بالاجمال ان المرتكب لهذا الذنب الصغير هو من حصل العلم او الظن باجتنابه من الكبائر وعدم الاصرار
بالصغائر وهما لا يحصلان من غير المعاشرة في الاغلب والمعاشرة الكاشفة غير منفكة عن العلم التفصيلي غالبا بارتكاب ذلك الشخص الذنب
الكبير الصغير وثانيا ان القوة العاقلة قاطعة بعدم الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي فلو كان مضرا كان مضرا فيهما معا ويدل على ما ذكرنا ايضا
من عدم قدح الصغيرة صحيح ابن ابي يعفور حيث عرف فيه العدالة باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار ومقتضاه كون هذا الشخص المعرف
المجتنب عن الكبائر والمرتكب للصغائر بلا اصرار عادلا فان قلت ان صدر تلك الرواية يدل على ان العدالة تعرف بالستر والعفاف والمرتكب للصغيرة
لا يعرف بالستر قلنا المراد بالستر هو الستر العيوب الآتية في الذيل لا ستر جميع العيوب وبهذا اندفع ما قيل من منافات ذيل الرواية لصدرها
والذيل يقتضي قدحها لان الذيل يقول ان الدلالة على ذلك ان يكون ساترا لعيوبه جميع المرتكب للصغيرة غير ساتر لجميع العيوب وجه الاندفاع
ما ذكرنا من ان المراد من العيوب العيوب المعهودة المعدودة لا مطلق العيوب فلا منافاة بين الصدر والذيل فان قلت هذه الرواية منافية مع مفهوم ما
الصدوق عن علقمة من ان من لم تره بعينيك يرتكب ذنبا او يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر والنسبة بين المتعارضين عموم
من وجه ومادة الاجتماع المرتكب للصغيرة بلا اصرار فهذه الرواية تقول انها قادحة لاجل مفهومها ورواية ابن ابي يعفور حاكية بانها غير قادحة
قلنا نعم ولكن صحيحة ابن ابي يعفور ارجح سندا ودلالة لان دلالتها بالمنطوق بخلاف الاخرى فان دلالتها بالمفهوم مضافا الى اعتضادها بالشهرة
والاصلين والايات فان قلت قوله تعالى ان جائكم فاسق الآية معارض مع صحيح ابن ابي يعفور بناء على ان الفسق هو الخارج عن طاعة الله و
النسبة عموم من وجه **قلنا اولا** ان الفاسق عرفا هو المذنب المخصوص والمكثر للذنب فلا يشمل محل البحث **وثانيا** ان الرواية
ارجح لبعض الوجوه السابقة **فان قلت** ان كل معصية كبيرة وكل كبيرة قادحة اما الكبرى فباعترافك واما الصغرى فللاخبار
الواردة عنهم عليهم السلام الدالة على ان المعاصي الالهية كلها شديدة على ان القوة العاقلة قاطعة بان المناط في الصغر والكبر في الذنب انما هو بالنسبة
الى من يعصي قوله ولا ريب ان من يعصي ويخالف هو الله الاعظم فيكون معاصيه كلها عظيمة كبيرة قلنا ان ما ذكرت مناف للاخبار الكثيرة
القاسمة للذنب الى صغيرة وكبيرة وكذا يابى عنه قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ومن المعلوم ان السيئات
المكفر عنها غير الكبائر ولا مانع لذلك الكلام ونحوه قوله من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه الى غير ذلك مضافا الى ان طريقة العلماء
العقلاء ايضا كاشفة عن ذلك **ثم اعلم** ان اطلاق الكبيرة على الذنب المخصوص هل هو من باب اطلاق الكلي على الفرد مع بقاء اللفظ على معناه
اللغوي وارادة الخصوصية من الخارج ويكون من استعمال اللفظ في الخصوصية وكذا في الكلام في لفظ الصغيرة وعلى الثاني اعني ارادة
الخصوصية من اللفظ هل هو من باب الحقيقة او المجاز وعلى فرض الحقيقة هل يختص بالمتشرعة ام يشمل زمان الشارع ايضا وعلى اي تقدير
فهل ذلك على فرض الحقيقة في الخصوصية من باب النقل او الاشتراك فههنا مواضع الاول على ان الاصل عدم استعمال اللفظ في الخصوصية
لاصالة الحقيقة لكنا نقطع باستعماله في الخصوصية كما يظهر من صحيحة ابن ابي يعفور وباجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار وقوله من اجتنب
الكبائر غفر الله جميع ذنوبه فان اللفظ مستعمل في الخصوصية في هذين المقامين الموضع الثاني بعد ما ثبت الاستعمال في الخصوصية
فالاصل ان يكون بطريق المجاز لا الحقيقة لاصالة عدم تعدد الوضع لكن التبادر والعرف في لسان اهل الشرع اعني المتشرعة في الخصوصية يقتضي
كونه حقيقة فيها فان الكبيرة حقيقة في الذنب المخصوص كالكبيرة لصغيرة الموضع الثالث بعد ما ثبت كونه حقيقة في الخصوصية عند المتشرعة
فالاصل الاقتصار عليه عدم الحكم بالحقيقة عند الشارع ايضا لاصالة تاخر الحادث لكن مقتضى القطع باتحاد زماننا مع زمان الائمة هو الحكم
بحصول الحقيقة في زمانهم ايضا واما في كلام الله تعالى فلا يبعد حقيقة في الخصوصية كما يشهد عليه قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه واما كلام
النبي صلى الله عليه وآله فلا يبعد ثبوت الحقيقة ايضا بناء على ما هو هنا في الحقيقة الشرعية من ثبوتها في الالفاظ التي غلب استعمالها في معانيها الشرعية
الموضع الرابع بعد ما ثبت الحقيقة فالاصل يقتضي عدم النقل لاصالة بقاء الموانسة بالنسبة الى المعنى اللغوي فيكون اللفظ مشتركا بل
مقتضى الدليل الاجتهادي ايضا هو ذلك للقطع باجمال لفظ الكبيرة في العرف اذ يتبادر الامر المردد بين الامرين فلم يبق في المقام ثمرة ثم اعلم

بعد

بعدما قلنا بان مجرد الصغيرة لا يقدح في العدالة فهل الاصرار عليها قادح ام لا والكلام هنا يقع في مواضع ثلثة **الاول** في ان الاصرار على الصغيرة كبيرة ام لا ظاهر الاكثرين من الاصحاب ذلك ولو الاصرار على الصغائر بعد ذكر الاجتناب من الكبائر وظاهر بعضهم انه كبيرة لرواية دلت عليه ولقوله لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار بناء على ظهور كلمة لا في نفي الجنس بمعنى الثالث في البين والحق مع المعظم لان المتبادر من الكبيرة غير الاصرار على الصغيرة والاصل في التبادر ان يكون وضعيا ولصحة سلب الكبيرة عنه وايضا قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه وقوله من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه دلا على ان الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر وان بلغت الى حد الاصرار كما لا يخفى فاذن لا بد من حمل الرواية القائلين بان الاصرار على الصغائر كبيرة على حكمها حكم الكبائر لا انها كبائر حقيقة **الموضع الثاني** في ان المراد من الاصرار ما ذا فاقول يحتمل ان يكون المراد به فعل الذنب مع عدم التوبة كما يدل عليه رواية جابر عن الباقر ع في تفسير قوله تعالى ولم يصروا من ان الاصرار هو ان يذنب ولا يستغفر وهو حجة لانه يفيد الظن بان الاصرار معناه هو ذلك والظن في الموضوع المستنبط حجة لكن فيه اولا ان اللغويين كلهم مطبقون على ان الاصرار عبارة عن المداومة والمواظبة والثبات على الشيء فيعتمد عليه فيتوقف بعكس وضعه لغيره لاصالة عدم الاشتراك وثانيا ان المتبادر من الاصرار عرفا هو الاكثار والمواظبة فيعتبره في تحقق صدق الثبات اذ ثبات العرف وثالثا ظهور اجماع الامامية على ان معنى الاصرار غير ذلك وان حكي عن بعض انه نقل قولا بذلك واما الرواية المذكورة عن جابر فهو مع كونها ضعيفة لا جابر لها مخصوصة بالمورد الخاص ولا يلزم منه كون الاصرار معناه ذلك في اي مورد كما ان قوله ع بان الباء للتبعيض في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم لا يلزم منه كون الباء مطلقا للتبعيض مضافا الى انه لا يحصل منها الظن بعد ثبات العرف واللغة والامامية على خلافها سلمنا حصول الظن لكن حجيته في مثل المقام للثبوت لا ان الدليل على حجية الظن في الموضوع المستنبط هو الدليل العقلي المركب المقدمات التي احدها الانسداد وهي غير ثابتة لما عرفت من اتفاق العرف واهل اللغة على الخلاف فباب العلم هنا منفتح ثم هذا كله مع ان الرواية المذكورة مجملة لانها مشتملة على كلمة لم يستغفر وهي ظاهرة في نفي الجنس وهذا المفهوم مناسب للاحتمال الثاني الآتي اعني الذنب مع المداومة على ترك التوبة فان اللفظ من قول القائل فلان يأكل ولا يشبع انه كل دائما فتصير الرواية مجملة بين الاول والثاني ولا يصح الاستدلال بها على الاحتمال الاول ولا على الاحتمال الثاني ورابعا قوله تعالى لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار فانها دالة على انقسام المعاصي الى صغيرة وكبيرة على الاطلاق وعلى ان الكبيرة يرتفع بالاستغفار والصغيرة ينقلب الى الكبيرة مع الاصرار اذ لا يعقل قسم ثالث واذا كان الاصرار بمعنى عدم التوبة كما قيل فما الفرق بين الكبيرة والصغيرة مع ارتفاع كل منهما بعد التوبة وكون كل منهما قبل التوبة كبيرة نعم يظهر فرق وهو كون الكبيرة قادحة للعدالة بالطبع والصغيرة بالعرض ولا يخفى ان مجرد هذا الفرق غير موجب لصدق البيان من الشارع وما مر من رواية جابر فقد علمت شأنها الا ان المراد منه ان كان بيان المراد فلا دلالة لها فيه وان كان بيان المعنى الحقيقي فمعارض مع العرف واللغة وان كان بيان الحكم فهو عرفت من الادلة السابقة ان الصغيرة لا تضر بالعدالة فهذا الاحتمال في معنى الاصرار فاسد ويحتمل ان يكون المراد منه فعل الذنب مع المداومة على ترك التوبة وهو ايضا مخالف للاجماع اللغويين ظاهرا والاهل العرف ويحتمل ان يكون المراد منه فعل الذنب مع العزم عليه ثانيا وهو ايضا مخالف لهم اي العرف ويحتمل ان يكون المراد به الاكثار على النوع الواحد من الصغيرة مع عدم تخلل التوبة والحق في هذا الاحتمال ان يقال بالتفصيل وهو انه لو توجه على المكلف وقايع عديدة من نوع واحد من المعصية وكان متمكنا من ارتكاب الكل ومع ذلك ارتكبها في الاغلب او كثيرا فهو مصر على الذنب مستقلة كانت الوقايع ام منفصلة واما لو لم يكن كذلك فلا يصدق الاصرار اذ لا ينصرف اليه وبالجملة المناط في معنى الاصرار هو الصدق العرفي وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في انه لو ارتكبها المكلف مع تخلل التوبة فهل يصدق الاصرار ام لا الظاهر ذلك لكن لا ينصرف اليه كلمات الاصحاب فجعلهم من منافيات العدالة الاصرار على الصغائر فان هذا الكلام لا ينصرف الى ذلك ولعله لا يضر بالعدالة للادلة السابقة ويحتمل ان يكون المراد من الاصرار الاكثار على جنس المعصية والمناط فيه ايضا على الصدق العرفي فرب مقام يصدق فيه الاصرار كما اذا توجه مائة نوع من المعصية ولكل من الانواع وقايع وارتكب المعصية في كل من الوقايع في واقعة او واقعتين من تلك الوقايع اي الانواع ورب مقام لا يصدق الاصرار كما لو توجه اليه مائة نوع من المعصية وكان لكل من الانواع مائة واقعة وارتكب في كل مائة واقعة واحدة فلا يصدق الاصرار ح ثم ان الحاصل ان المناط هو العرف **الموضع الثالث** في ان الاصرار على الصغيرة قادح في العدالة ام لا والتحقيق ان صدق الاصرار اما معلوم او عدم صدقه معلوم او لم يتبين شيء من الصدق وعدمه بمعلوم وعلى الاول ايضا اما يكون الصدق بطريق التواطي واما يكون بطريق التشكيك فهذه صور اربع **الاولى** منها فلا ريب في قدحها في العدالة لوجوه **الاول** الاجماع الظني **الثاني** مفهوم رواية علقمة الدالة على ان من لم تره بعينك يرتكب ذنبا الخ **فان قلت** لو ثبت التعارض بين هذا المفهوم ومنطوق قوله باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار فانه دال على ان المجتنب عن الكبائر عادل وان اصر على الصغائر وهذا مقدم لانه منطوق **قلت** ان المفهوم مقدم لاعتضاده بعمل الاصحاب واعراض العلماء عن هذا المنطوق **الثالث** قوله لا صغيرة مع الاصرار بناء على ما حققناه في المقام الاول اي الموضع الاول

كون الاصرار على الصغيرة كبيرة فلا بد وان يكون قسما معها في الحكم اي في قدح العدالة وزوالها **واما الصورة الثانية** اي صورة الاصرار مع التشكيك فلا تضر بالعدالة للاستصحابين السابقين مع صحيحة ابن ابي يعفور وباجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار ودعوى تعارضهما مع مفهوم رواية علقمة ساقطة عن درجة الاعتبار لان الصحيحة اقوى دلالة لكونها منطوقا ولا معاضد للمفهوم هنا لفرض التشكيك في صدق الاصرار فلا ينصرف اليه عبارة العلماء مضافا الى بعض الوجوه التي تمسك الشيخ على مطلوبه به على ان كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته ونظائره فانها ايضا باطلاقها شاهدة لنا هنا **واما الصورة الثالثة** التي يكون عدم الصدق معلوما فلا يضر للاستصحابين وللاجماع الظني وصحيحة ابن ابي يعفور وما المعاضدة فيها قد عرفت مضافا الى اغتضاد الصحيحة بعمل الاصحاب مع الاغتضاد بعمل الاصحاب مع الاغتضاد بما مر علمه من كلام الشيخ **واما الصورة الرابعة** التي يشك فيها في الصدق وعدم الصدق فلا يضر ايضا للوجوه السابقة **المقام السادس** اعلم انه لا اشكال في جواز الرجوع الى العرف في تشخيص معنى الكبيرة والصغيرة لانهما لم ينقلا عن المعنى اللغوي الى الشرعي وانما الاشكال في تمييز المصاديق وهو لا يكون الا من جانب الشرع لذا اختلف فيه العلماء فقيل بان الكبيرة عبارة عما اوعد الله عليه النار في الكتاب الكريم وما عداه صغيرة وان وعد به النبي وقيل بان الكبيرة عبارة عما اوعد الله عليه النار في الكتاب الكريم او اخبر به احد من الائمة المعصومين والنبي صلوات الله عليهم اجمعين وما عداه صغيرة وقيل بان الكبيرة ما دل قاطع بانه معصية من اجماع وكتاب متواتر لفظي ومعنوي وواحد محفوف بالقرينة القطعية ونحوها وما عداه صغيرة وقيل انما يكشف من عدم المبالاة فهو كبيرة والا فصغيرة وهذا يتفاوت بالنسبة الى الاشخاص وقيل ان الكبيرة ما دل عليه دلالة من كتاب وسنة او غيرهما وما يكون مساويا لاقل مرتبة الكبيرة او زائدا منه فكبيرة ايضا مثلا الفرار من الزحف دل دلالة على انه كبيرة ودلالة الكفار وبما يمكن لهم مع الغلبة على المسلمين والظفر عليهم مما لم يرد فيه دلالة على انه كبيرة ولكن مرتبتها اشد من الفرار من الزحف بمراتب فيكون كبيرة ايضا وما لم يرد فيه دلالة ولم يثبت مساواته او زيادته على اقل مرتبة الكبيرة فهو صغيرة وقيل ان الكبيرة عبارة عن المعاصي التي نهى الله تعالى عنها في سورة النساء من اولها الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون وما وراءه صغيرة وان كان مما اوعد الله عليه النار وقيل انها عبارة عما اوعد الله عليها النار وما جعل له حد من الحدود وان لم يوعد عليه النار وغيره صغيرة وقيل غير ذلك من الاقوال ولكن المختار انما اوعد الله عليها النار كبيرة وما ثبت مساواته او زيادته على اقل مرتبة الكبيرة فهو كبيرة سواء استفيدت الزيادة او المساواة من الشرع او العقل وسواء كان الدال على التوعيد دالا عليه مطابقة او التزاما **اقول** ولا بد ان يكون ذلك الا على تحقق العقاب لا على مجرد الاستحقاق بناء على هذا يكون كل من اوامر الله تعالى ونواهيه خارجا عن محل الكلام وايضا لا بد ان يكون الدلالة على العقاب والوعيد على وجه الخصوص لا على وجه العموم فلا يكفي مثل قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون امره ومن يعص الله ورسوله الآية ثم تنقيح الكلام في بيان المختار يقتضي رسم مواضع الاول في ان ما اوعد الله تعالى في كتابه الكريم عليه النار فهو كبيرة ولنا عليه ولا الشهرة العظيمة المحكية من جماعة وهي مورثة للظن وهو حجة في المقام لانكشاف المقام لان الموضوع الصرف لانه مستلزم للظن بالحكم الفرعي ولا نا لعله في عدم حجية الظن في الموضوع الصرف هو عدم كون بنائه من شأن الشارع وما نحن فيه ليس كذلك بل بيان الكبيرة من شأن الشارع لان باب العلم فيه منسد لان العلماء المتقول في المقام على اثبات الكبائر بالاخبار الآحاد ولم يعترض عليهم احد بان الخبر في الموضوع الصرف ليس بحجة وثانيا الاخبار الكثيرة كقول ابي جعفر عليه السلام الدال على ان كل ما اوعد الله عليه النار فهي كبيرة وصحيحة ابن ابي يعفور باجتناب الكبائر التي اوعد الله تعالى عليه النار ووجه الدلالة انها ناصة على كون ما اوعد الله عليه النار من الكبائر فهذا اما مختص بما هو مذكور في الكتاب الكريم او اعم من ذلك وعلى التقديرين يشمل المواعيد الكتابية ولا يحتمل اختصاص ذلك الخبر بما لم يكن مذكورا في غير الكتاب فقط ومثل الاخبار ان كانت ضعيفة لكنها منجبرة بالشهرة على ان رواية عبد العظيم التي تأتي تامة على الحجية الا ما يكون في مقام تحديد الكبائر معللا بايعاد النار عليها في الكتاب الكريم **الموضع الثاني** في ان ما كان مساويا لاقل مرتبة الكبيرة فهو كبيرة ايضا لان العقل بعد ملاحظة التساوي مع الكبيرة او الزيادة عليها قاطع في الحكم بكونه كبيرة ايضا ولرواية عبد العظيم الدالة على حرمة شرب الخمر وكونه من الكبائر معللا بان الله عز وجل نهى عنها كما نهى عن عبادة الاوثان حيث قال ان الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فتعليله كاشف عن كون مساواته ايضا كبيرة **فان قلت** ان جعل المساوي للكبيرة كبيرة ينافي الاخبار الكثيرة الحاصرة للكبائر في الامور المحصورة كصحيحة ابن ابي يعفور **قلنا اولا** انها محمولة على الاغلب نظرا الى ان اغلبها مذكور في الكتاب وتوعد عليه النار **وثانيا** ان تلك الاخبار منافية للعقل القاطع فلا بد من التجوز فيها بالحمل على التوعيد الاعم من الفعلي وبالقوة بحيث لو سئل لاوعد عليه النار فيشتمل محل البحث من غير اشكال **الموضع الثالث** في تعداد الكبائر فقيل انها سبعة الشرك وقتل النفس التي حرم الله واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين وقذف المحصنة والفرار من الزحف وانكار حق الائمة وقيل انها ثمانية بزيادة اكل الربا على تلك السبعة وقيل عشرة وهي الثمانية مع شرب الخمر والظلم في بيت الله وقيل بغير ذلك والحق عدم التحديد الا ان ما اشتمل عليه صحيحة عبد العظيم كبيرة وغيره تابع لملاحظة المساواة او الزيادة او دلالة الدليل الخارجي العقلي او الشرعي واما رواية عبد العظيم فلا باس بذكرها فاعلم انه روى الصدوق باسناده انه قال دخل عمرو بن عبيد البصري على ابي عبد الله عليه السلام فلما سلم وجلس تلا هذه الآية الذين يجتنبون كبائر الاثم ثم امسك فقال له ابو عبد الله عليه السلام ما امسكك قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله

عز وجل

عز وجل فقال نعم يا عمرو اكبر الكبائر الشرك بالله يقول الله تبارك وتعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ويقول الله عز وجل
من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من انصار وبعده الياس من روح الله لان الله عز وجل يقول انه لا ييأس
من روح الله الا القوم الكافرون ثم الامن من مكر الله لان الله عز وجل يقول ولا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين
لان الله عز وجل جعل العاق جبارا شقيا في قوله تعالى وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق لان الله عز وجل
يقول ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الآية وقذف المحصنات لان الله عز وجل يقول ان الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا
في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم واكل مال اليتيم ظلما يقول الله عز وجل ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون
سعيرا والفرار من الزحف لان الله عز وجل يقول ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه
جهنم وبئس المصير واكل الربا لان الله عز وجل يقول الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ويقول الله
عز وجل يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله والسحر لان الله
عز وجل يقول ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق والزنا لان الله عز وجل يقول ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم
القيمة ويخلد فيه مهانا الا من تاب الآية واليمين الغموس لان الله تعالى يقول ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم
في الآخرة والغلول قال الله تعالى ومن يغلل يأت بما غل يوم القيمة ومنع الزكوة المفروضة لان الله عز وجل يقول يوم يحمى عليها في نار جهنم
فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون وشهادة الزور وكتمان الشهادة لان الله عز وجل يقول
ومن يكتمها فانه آثم قلبه وشرب الخمر لان الله عز وجل عدل بها عبادة الاوثان وترك الصلوة متعمدا او شيئا مما فرض الله عز وجل لان رسول الله صلى الله عليه وآله
قال من ترك الصلوة متعمدا فقد برئ من ذمة الله عز وجل وذمة رسول الله صلى الله عليه وآله ونقض العهد وقطيعة الرحم لان الله عز وجل يقول اولئك لهم
اللعنة ولهم سوء الدار الرواية **فان قلت** ان جعل الاصرار على الصغائر لا اقل مرتبة من الكبيرة كبيرة تمسكا بالتعليل المذكور في الرواية لشرب الخمر من عده بعبادة
الاوثان فاسد للقطع بان شرب الخمر لا يعدل عبادة الوثن **قلنا** المراد بالتعادل في الرواية بين شرب الخمر وعبادة الوثن ان كان التعادل في
المرتبة فالمطلوب ثابت وان كان التعادل في الذكر فهو منا لحكم العقل القاطع بان التعادل في الذكر مع الكبيرة لا يوجب كون الشيء كبيرة فكيف
يجعله المقصود دليلا على مطلوبه فانحصر في الاول ومعه يتم الغرض مع ان غرضنا ليس مساواة شرب الخمر مع عبادة الوثن حتى يرد ذلك بل
الغرض ان الحديث يدل ان المعادل للكبيرة كبيرة وهو يكفينا فان كان شرب الخمر مساويا لعبادة الاوثان مرتبة فلا اشكال والا فلا بد من حمل التعادل
في الرواية على المبالغة وذلك لا يضرنا والحاصل ان ما اوعد الله عليه النار في الكتاب الكريم وما كان مساويا بالاقل مرتبة فهو كبيرة وما عداه
صغيرة وان اوعد النبي صلى الله عليه وآله النار نعم خرج من ذلك الفرائض التي ذكر في الكتاب او اوعد النبي صلى الله عليه وآله عليه النار كقوله في تلك الرواية وترك الصلوة متعمدا
او شيئا مما فرض الله تعالى واما ترك سائر الفرائض وان كانت مذكورة في الكتاب لم يوعد النبي صلى الله عليه وآله عليه النار فليس كبيرة ولا مضرة للعدالة للشهرة
العظيمة وللاصلين السابقين من الموضوع والحكمي وللاخبار الدالة على الحصر دخل فيها ما دخل بقي الباقي خارجا والرواية المذكورة وان دلت على
كون ترك كل من فرائض الله عز وجل كبيرة لكنها لا تفيد الوصف وتعدها لاحظة التعليل بان رسول الله صلى الله عليه وآله اوفى التعليلات السابقة والله
يحصل الظن بعدم كون تركها يوقع بعضها عندما ذكر في الكتاب لا سيما بعد قول المشهور بخلافه **الموضع الرابع** كل كبيرة على مذهبنا قادح
في العدالة وان لم يكن مما اوعد الله عليها النار فذلك الظهور اتفاقهم على ان كل كبيرة قادح في العدالة وان اختلفوا في تمييزها فانه نزاع
صغروي لا ينافي الوفاق على حكم الكبرى وقد يدل عليه بعض مفهوم رواية علقمة من لم تره بعينك يرتكب ذنبا فهو من اهل العدالة ومفهومها ان من تراه
بعينك يرتكب ذنبا فهو ليس من اهل العدالة خرج ما خرج وبقي الباقي تحت عموم المفهوم واما المعارضة باخبار الحصر فقد مر الجواب عنها **فان
قلت** مفهوم هذه الرواية معارضة مع مفهوم صحيحة ابن ابي يعفور لانه يقتضي كون المجتنب عما اوعد الله عليه النار عادلا وان ارتكب غيره من المعاصي
وهذا اخص مطلقا من المفهوم الاخير فيقدم عليه **قلنا** بعد تسليم المعظم الى خلاف هذا المفهوم لا يحصل منه الظن حتى يعمل به والمفهوم الاول
معتضد بالشهرة فيقدم فيخصص مفهوم صحيحة ابن ابي يعفور بالتزام القول بان التارك الكبائر التي اوعد الله عليها النار عادل لا ان ارتكب ما هو مساو
لا اقل مرتبة الكبيرة مثلا بل نقول ان المذكور في تلك الصحيحة مضرة بالعدالة وان لم يكن من الكبائر **المقام السابع** هل التوبة تزيل الفسق
ام لا الحق ان كون التوبة في الجملة مزيلة للفسق محل اشكال للاجماع والآيات الكثيرة كقوله تعالى بعد آية رمي المحصنات الا الذين تابوا والاخبار
كقوله التائب من الذنب كمن لا ذنب له ولكن الاشكال في ان مجرد صدور التوبة موجب لازالة الفسق وترتب الاحكام كما يقوله الشيخ فيقول
ان للحاكم ان يقول للشاهد الفاسق تب حتى اقبل شهادتك ام لا يكفي ذلك بل لا بد من انكشاف صدق التائب وكون توبته واقعية كما عليه
بعض من الحق الاخير لاصالة الفسق والتمسك باطلاق قوله التائب من الذنب كمن لا ذنب له ونحوه مدفوع بان الصغرى اعني كون هذا

تائبا مسلمة لكن كلية الكبرى ممنوعة لعدم انصراف الاطلاق هذه الرواية ونحوها الى من لم يحصل له العلم ولا الظن بمجرد تحقق توبته في الواقع بل هي منصرفة الى صورة العلم او الظن بصدقه والتمسك بما ذكر وعن علي عم من انه اقام الحد على قاذف ثم شهد المحدود بشيء فقال عم انه تيب حتى اقبل شهادته فتاب فقبل فاسد لانه قضية في واقعة لا تتعدى الى غيرها مع ضعف الخبر وعدم جابر لها **فان قلت** ما الدليل على كفاية الظن بصدقه مع ان الاصل يقتضي الاقتصار على صورة العلم بوضع الالفاظ للمعاني النفس الامرية **قلنا** ان الالفاظ في نبذ من المقامات تنصرف الى المعاني المعتقدة وما نحن فيه من هذا الباب **فان قلت** هل يكفي مجرد العلم او الظن بصدق التائب وان علمنا بانتفاء الملكة منه ام يشترط في ترتيب احكام العدالة عدم العلم بفقدان الملكة **قلنا** لا اشتراط عدم العلم بفقدان الملكة بل يترتب الاحكام بعد التوبة وان علمنا بفقدان الملكة لاطلاق الادلة والمعاضدة بقوله عم واستشهدوا ذوي عدل منكم فاسد لفهم العرف وورود الاطلاقات عليه **فان قلت** هل الاستمرار على التوبة شرط كما قاله بعضهم لا بمعنى انه هل يشترط الاستمرار على التوبة مدة معتدة بها التي يمكن فيها من المعصية فلم يفعل ام لا شرط **قلنا** لا اشتراط لذلك لاطلاق الادلة من الاية والاخبار المعاضدة بقوله تعم الا من تاب وامن وعمل صالحا حيث انه يدل على اشتراط الاستمرار على التوبة مدفوعة بان الاية وان كانت ظاهرة في ذلك الا انها واردة مورد الاغلب بمعنى انه شرط اغلبي نظرا الى انه لا يحصل العلم ولا الظن بصدقه والا بعد مضي الزمان معتد به كما لا يخفى فاذن لزم من ظهور الانكشاف عن الصدق بمجرد صدق التوبة الحكم بزوال الفسق وترتب الاحكام عليه **فان قلت** هل اشتراط فعل المستحب بعد التوبة ام لا **قلنا** لا يشترط ذلك لاطلاق قوله الا الذين تابوا وقوله التائب من الذنب كمن لا ذنب له وتوهم وقوع التعارض بين تلك الاطلاقات وقوله الا من تاب وامن وعمل صالحا مدفوع لان المفهوم من العمل الصالح ليس فعل المستحب بل المفهوم منه انه يكتسب الاعمال الصالحة من اتيان الواجبات وترك المحرمات وتبعية البدعة عن الاعمال السيئة فلا يشترط في تحقق مفهوم ذلك الاتيان بالمستحب بحيث لا يصدق بدونه

ضابطة تعرف عدالة الراوي او غيره اما بالصحبة المؤكدة والملازمة المطلقة على السريرة اطلاعا علميا او ظنيا واما بالاشتهار المغني عن الملازمة كالشيخين والصدوق ونحوهم فانا نعلم الموثق الصدق وكفانا اشتهاره بالعدالة واما بالقرائن المتعاضدة ككونه جعل للعلماء وواقعا في رواياتنا من لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير واما بالخبر العدل المعلوم حاله والكلام في الاخير يقع في موضعين الاول في كفاية تزكية الواحد عدمه في مقام قبول الرواية وقد مر الكلام فيه بما يغني فما قول صاحب [ابطال] في عدم عمل بالصحيح لشهرة واقتصاره بالصحيح الاعلائي تمسكا بان الفاسق في قوله تعم ان جاءكم فاسق منصرف الى الفاسق لنفس الامري فلا بد من تحصيل العلم بعدم الفسق والقدر الذي ثبت خروجه عن ذلك الموصوف تزكية العدلين اجماعا وما سواه مندرج تحت المنطوق فلا بد من عدم العمل بعدالة الفسق بقول من زكاه عدل واحد من باب المفهوم لاحتمال كونه فاسقا وقد ابطلناه بان مفهوم الاية يقتضي العمل بقول العدل الواحد المزكي للراوي مثلا فهو معارض مع المنطوق ومقدم عليه وبالجملة العمل بالتزكية في الراوي انما هو من باب الظن الاجتهادي كقول اهل الخبرة وهو يحصل بالواحد ايضا واما غير الراوي فلا يثبت عدالته الا ببينة العدلين **الموضع الثاني** في كيفية الجرح والتعديل اعلم ان المعدل والجارح ان ذكر السبب اعتبر قولهما الا ان السبب لكان سببا في الحقيقة على طبقه والا فلا وان طلقا كقول النجاشي فلان عدل او فاسق ففيه **اقوال** ثالثها القبول في الجرح دون التعديل ورابعها عكس ذلك وكلها للقائل على ما نسب اليهم وفصل العلامة بين ما كانا عالمين بالاسباب فالقبول والا فلا وفصل الشهيد الثاني بين ما لو علم المخبر له بموافقة مذهبهما معه في اسباب الجرح والتعديل فالقبول والا فلا والحق هو التفصيل بان المخبر له اما يعلم بموافقة المخبر معه في العدالة واما يعلم بموافقته معه في اسباب الجرح واما يعلم بمخالفته له فيهما واما لا يعلم شيئا منهما **اما الاول** فينقسم الى صور سبع يجب العمل بالتعديل في كلها للعلم بالموافقة في العدالة وانما الكلام في الجرح فاما ان يعلم بموافقته له في اسباب الجرح ايضا فيجب العمل بقوله في الجرح والتعديل معا سواء كان العمل به من باب الشهادة او النبأ لشمول ادلة الشهادة واية النبأ له ولظهور الاتفاق هنا والمانع مطلقا ليس من اصحابنا واما ان يعلم بمخالفته له في اسباب الجرح مع علمه بكون اسباب الجرح عند المخبر اقل منها عند المخبر له فيجب العمل بقوله ايضا فيهما اذ المفروض ان كل ما هو سبب للجرح عنده فهو سبب عند المخبر له ايضا واما ان يعلم باكثرية اسباب الجرح عند المخبر منها عند المخبر له فلا يسمع في الجرح اذ لعل ما عثر على الجرح شيء لا يقول به المخبر له واما ان يشك في القلة والكثرة مع علمه بالمخالفة فينبغي تحقيقه وكذا لو شك في نسخ الموافقة والمخالفة فاما ان يعلم انه على فرض المخالفة يكون اسباب الجرح عنده اكثر منها عنده فلا يسمعه واما ان يعلم باقليتها فيسمع واما ان يشك فينبغي تحقيقه **واما الثاني** فهذا الطريق ايضا ولكنا مع تبديل الاقلية والاكثرية بالاعلائية العدالة وادنائيتها فلو علم بكون العدالة عند المخبر هي الملكة مثلا فيسمع او مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلا يسمع وهكذا الى اخر الاقسام السبعة **واما الثالث** فاما ان يعلم باعلائية العدالة عند المخبر او بادنائيتها او يشك بينهما وعلى التقادير فاما ان يعلم باقلية اسباب الجرح او اكثريتها او يشك في القلة والكثرة فهذه صور تسع ففي صور العلم باعلائية العدالة عند المخبر لصور الثلث يسمع التعديل ومع العلم باقلية الاسباب الجرح يسمع جرحه ايضا ومع العلم باكثرية اسبابها لا يسمع في الجرح مع الشك في الاقلية والاكثرية

شعر حكمه واما صورة العلم بانتفائهما فلا يسمع تعديله في جميع صورها الثلث وفي اسباب الجرح ما مر بعينه واما صورة الشك **واما الرابع**
فمآل تعلم انه على فرض المخالفة يكون العدالة عند المخبر اعلائية اوانا ثيرة او يشك فيهما الى اخر الاقسام السبعة السابقة اقساما واحكاما
وكل من الصور الاثنين والثلثين لا اشكال فيها الا صورة الشك منها وذلك لوجود القرينة الواقعة لايهام الاطلاق في غيرها اما فيها فمقتضى الاصل
عدم سماع اخبار المعدل المطلق والجارح كذا ما في **الاول** فلاصالة حرمة العمل بما وراء العلم ومنه تعديل المعدل والاصالة عدم متابعة
المعدل والاصالة عدم لزوم العمل بالاحكام الالتزامية التي يخبر بها هذا المعدل واصالة الفسق لغلبة الفسق وجودا وظهور فيما القول الشهوانية
تاثيرها وهو المعصية لو افقة للعدالة **واما في الثاني** فلاصالة حرمة العمل بما وراء العلم ولاصالة بقاء العدالة في المسبوق بها وكذا اصالة
بقاء اثارها من لزوم اتباع قوله العمل باخباره ولا وارد على هذه الاصول الا احد امرين الاول ما مضمونه انه كان اذا تخاصم اليه رجلان بعث
من خيار اصحابه الى اخرها مر سابقا من تفسير مولانا العسكري وجه الدلالة انه لا اهل القبيلة لم يكونوا مخبرين الا بالعدالة المطلقة ومع ذلك كان يقبلها
الرجلان وينقلانه لرسول الله وهو يقبل من غير تفتيش عن حقيقة العدالة واعلائيتها اوادنائيتها **الثاني** ان بناء الامامية على الرجوع الى كتب
الرجال والاعتماد على جرحهم وتزكيتهم ولو كان مطلقا وكذا في ابواب المرافعات كاشف عن كفاية الاطلاق فيهما نظر وفيهما اما الاول وفلان الرواية على فرض
تسليم تماميتها دلالة اضعف السند **واما الثاني** فلان عمل العلماء العدلية كان لعدم التفاتهم الى الاختلاف في الجرح والتعديل او لاعتقادهم باعتبار
الجنان من باب السبب مع قيام الاحتمال البين لظاهرين كيف يكون بناؤهم حجة على مثلنا **فان قلت** بعد ملاحظة بناء علماء الرجال على تعميم
الثقة وعمل جميع العلماء على مذاهبهم المختلفة بكتبهم يرتفع الاشكال فان لازم ذلك ان لا يعدلوا الا من كان صاحب العدالة الاعلائية وان تفسقوا
من كان صاحب الاسباب القليلة من الفسق فيعمل بتعديلهم وجرحهم **قلت** هذا كلام متين ولكنه فرع التفاتهم بالاختلاف فيهما فلعلهم لم يلتفتوا
اليه او التفتوا واعتقدوا الغيبا قولهم من باب السببية بعدهم فلا تسبب التفصيل هكذا بان الجارح والمعدل ان كان من ذوي البصائر العالم بالاختلاف
مع القطع او الظن بالتفاتهما اليه فخبر الجرح والتعديل فيقبل قوله في الجرح والتعديل والا فلا وارباب الرجال كلهم من قبيل الاول على ما نصفنا
مضافا الى انه بعد التتبع في كتب الرجال فينكشف كون بنائهم في التعديل على الاعلى وفي الجرح على الادنى الا ترى ان الشيخ اما مع كونه يكتفي
في كواشف العدالة بظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق لا يحكم بعدالة اشخاص نقل مدائحهم الى مرتبة تتجاوز عن حسن الظاهر وكذا غير الشيخ على
ما لا يخفى على المتتبع في كتب الرجال هذا حال الجرح والتعديل بالنسبة الى ارباب الرجال واما بالنسبة الى المرافعات ففي صورة كون المعدل والجارح من ذوي
البصائر فلا اشكال في القبول واما صورة عدم كونهما منهم ففيها اشكال الا ان الظاهر من حال العرف انهم لا يعدلون الا من لم يكن مرتكبا للصغيرة فضلا
عن كبيرة كما هو الظاهر ولكن لا اكتفاء بهذا الظهور في غاية الاشكال فالاحوط عدم القبول من غير استفسار عن اسباب الفسق والعدالة المعتبرة واما معه فلا
اشكال **ضابطة** اذا تعارض الجارح والمعدل فقيل يقدم المعدل وقيل يقدم الجارح وقيل بانه لا مرجح بالذات لاحدهما بل المرجع المرجحات
الخارجية فان وجدت في احد الطرفين فهو والا حصل التساقط ويرجع الى الاصل ففي المسبوق بالعدالة يحكم بها وفي المسبوق بالفسق يحكم به للاستصحاب
وقيل ان امكن الجمع بينهما بان لا يلزم من العمل باحدهما تكذيب الاخر فيقبل قول الجارح وان لم يمكن الجمع فيرجع الى المرجح الخارجي ثم الى الاصول
والحق ان يقال في صورة امكان الجمع لكن الجارح يدعي كونه شارب الخمر قبل الزمان الذي يعدله المعدل في ذلك الزمان فيجب قبول قول المعدل والحكم بانتقال
حال الرجل من الفسق الى العدالة فيعمل بهما معا لكن كل في زمان وان كان تفسيق الجارح مؤخرا حكمنا بفسقه ولو كانا كلاهما مطلقين قدمنا الجارح ايضا اذ
الغالب ان مرجع قول المعدل انما هو عدم وجدان اسباب الجرح ثم ان القوم تعرضوا لدفع التعارض بين قولي واحد من اهل الرجال كالنجاشي ان
فلانا فطحي وقول الاخر انه ثقة حيث ان اطلاق الثقة ظاهر في كونه اماميا وقول الاخر بانه فطحي نص في عدم كونه اماميا بحمل الظاهر على النص فحكموا بانه
فطحي عدل في دينه فيكون حديثه موثقا وانت خبير بان من شرط حمل الظاهر على النص والمطلق على المقيد والعام على الخاص ان لا يكون الكلامان
صادرين عن متكلمين وان لا يكون صادرا عن اجتهاد الشخص ولو كان المتكلم واحدا لاحتمال تجدد الراي ولذا لا يحمل المطلق من كلام الجوهري
على المقيد من كلام الاصمعي كما لو قال احدهما ان الصعيد هو وجه الارض والاخر انه التراب لكونهما مخبرين متعددين وكذا لا يحمل مطلق العلامة
على مقيد غيره بل ولا مطلقه في مقام كتاب على مقيده في كلام او كتاب اخر لاحتمال تجدد الراي ولما حمل مطلق بعض الاخبار على مقيدها وارد
صدر عن معصومين فانما هو لاجل كونهم مخبرين عن شخص واحد وانهم كشخص واحد وكذا حمل العام الوارد من احدهم في مقام على المقيد الوارد
منه في مقام اخر لعدم كون اخبارهم ناشئا عن الاجتهاد حتى يحتمل تجدد الراي في حقه والحاصل انهم كيف حملوا الكلام بعض من اهل الرجال على كلام
الاخر مع انه لا معنى له اذ مجرد النصوصية والظهور غير كاف بل لا بد من تحقق الشرطين المذكورين وهما غير موجودين فلا بد من الرجوع الى
الترجيح كما اذا تعارضت المرجحات الخارجية كما في سائر صور التعارض **ضابطة** يشترط في العمل بالتزكية والجرح التفصيل واما على مذهب الوصفية
فلان العمل بهما انما هو من باب الظن وهو لا يحصل الا بعد الفحص لانا نعلم اجمالا بوجود التعارض في كلمات العلماء في الجرح والتعديل فلا

اصل في حجية الخبر المرسل في حجية الخبر المرسل مطلقا او اذا كان الراوي لا يرسل الا عن ثقة او عدمها مطلقا اقوال مقتضى الاصل عدم الحجية

يحصل الظن حتى يتفحص لو حصل الظن قبل الفحص ايضا لم يكن حجة لان المقدمة المعممة في الدليل الرابع غير ثابتة الى هنا لعدم مجيء بناء العقلاء وعدم الترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح الى هذا الظن مع ان ظهور الاتفاق على اشتراط الفحص يوجب الوهم باعتباره قبل الفحص فلا يشمله الدليل الرابع لانه لا يثبت الا حجية الاسباب المشكوك الاعتبار واما على القول بالتعبد فلانه لا اجماع على حجية قولهما الا بعد الفحص واما اية النفر والبناء فبالنظر الى الصوة المفهوم لا مطلقا ايضا لا تواطي لكن العلم الاجمالي حاصل بوجود المعارض غالبا بين العلماء في الجرح والتعديل لاختلاف اجتهاداتهم في تشخيص ذلك الموضوع فيجب الفحص ولو قيل بكونهما من باب الشهادة كما عليه صاحب الم لزم الفحص ايضا لاحتمال العثور على ما هو اقوى من هذا المزكي وكذا الجارح لا العمل بقوله بمجرد تصحيح العدد الموجبة لصدق مفهوم الاية على تزكية المجهول الحال هذا حال الواو واما في جرح الشهود وتعديلهم في المرافعات فلا يجب الفحص لعدم العلم الاجمالي المذكور في تلك الاشخاص التي يحتاج الى تعديلها وجرحها احيانا في الموارد الخاصة **خاتمة** اختلفوا في حجية الخبر المرسل على اقوال ثالثها التفصيل بين من يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة فالحجية وبين غيره فلا والحق التفصيل بان الراوي اما يعلم بانه لا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير او لا يعلم ذلك وعلى الاول اما ان نعلم بان مراده عن الثقة المعلومة الثقة عند الكل ونظن به ذلك او نشك فيه والحق اعتبار في جميع الصور على مذهب الوصفيين ان حصل الوصف واما على القول بالتعبد فلا حجية الا في القسم الاول من الاربعة وهو العلم بكون المرسل ثقة عند الكل واما الباقي فباق تحت الاصل ومفهوم اية النبأ لا يخرجه لانه وان دل على حجية قول العادل المرسل الذي نظن بانه لا يرسل الا عن ثقة عند الكل ولكن لا شك في اختلاف العلماء في اجتهاداتهم في الجرح والتعديل فلعل ما فهمه ثقة عند الكل لا يكون كذلك ويكون المعاند الاخر المعارض له في تزكية هذا المرسل موجودا فيجب الفحص وتحصيل العلم بكونه ثقة عند الكل والسؤال عن هذا المرسل من انك هل ترسل عن غير الثقة عند الكل ام لا ان امكن ذلك السؤال وبالجملة لا دليل على حجية هذا في القسم الثاني واما القسم **الثالث** فعدم حجيته على مذهب التعبد بطريق اولى واما القسم **الرابع** فكذلك اذ لم يحصل من هذا المرسل تعديل اصلا فيكون المرسل مجهول الحال بل يجب التحرز عنه لمنطوق اية النبأ لاحتمال فسقه في نفس الامر **الفصل السابع** في الادلة العقلية وفيها ضوابط الاولى في ان العقل هل يدرك الحسن والقبح بمعنى المدح والذم بطريق الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي ام لا الثانية في انه هل يدرك استحقاق الثواب على فعل الحسن والعقاب على فعل القبيح بطريق الايجاب الجزئي ايضا في مقابل السلب الكلي وهذا النزاع بعد النزاع الاول ومبني على احد القولين فيه **الثالثة** انه بعد فرض ادراك العقل كلا من المرحلتين السابقتين هل يكون تارك المذموم وفاعل الممدوح مثابا ومعاقبا في الاجل بمعنى ان العقل حجة وان كلما حكم به الشرع ام لا **الرابعة** في ان احكام الشرع هل هي تابعة للمصالح الكامنة في نفس الاشياء ام لا بل تابعة لحكمة اخرى كلما حكم به الشرع حكم به العقل ام لا **الخامسة** في ان حسن الاشياء وقبحها ذاتيان ام بالوجوه والاعتبارات **السادسة** في جواز خلو الواقعة عن الحكم الواقعي وعدم جوازه **السابعة** في بيان جملة من الاصول الشرعية كاصل الاباحة والبراءة واصل الاحتياط **الثامنة** في الاستصحاب وقبل الخوض في تلك الضوابط لا بد من تمهيد مقدمة مشتملة على امور اربعة **الاول** اعلم ان لكل من الحسن والقبح اطلاقات منها ان الحسن يطلق ويراد به ما فيه المصلحة اي ما يوافق الغرض والقبيح ما يقابله وهذا الاطلاق شايع كقولك فلان يحسن لاعدائه ويقبح عند اوليائه ومن ذلك قول الطبيب شرب هذا الدواء حسن اي موافق للمصلحة والغرض ومنها ان الحسن يراد به ملايم الطبع والقبيح ما ينافره كقولك المراة الجميلة حسنة اي ملايمة الطبع والمراة السوداء قبيحة وكقولك الصوت الحسن حسن وصوت الحمير قبيح وهذا الاطلاق ان للفظين اضافيان فيتفاوت بحسب الاشخاص والطباع الموافقة للغرض ومخالفته وملايمة الطبع ومنافرته ثم قد يجتمع الحسن بالمعنى الاول والقبح بالمعنى الثاني كما ان شرب الدواء حسن اي موافق للغرض والمصلحة وقبيح اي مناف للطبع اكل الفاكهة قبيح اي مخالف للمصلحة وحسن اي ملايم للطبع ومنها انه يراد عن الحسن ما هو صفة كمال والقبيح ما هو صفة نقص كقولك العلم حسن والجهل قبيح ومثله الشجاعة والجبن والسخاوة والبخل ومنها انه يطلق الحسن ويراد به ما يمدح على فعله في العاجل والاجل بحيث يشمل افعال الله تعالى او مع استحقاق فاعله الثواب في الاجل فيختص بغيره تعالى والقبيح يقابله كقولك الصلوة حسنة اي ممدوحة ويستحق فاعلها الثواب والزنا قبيح اي مذموم يستحق فاعله العقاب وفعل اوامر الله تعالى ونواهيه كلها من هذا القبيل فبناء على ما ذكر لا يتصف الاباحة والكراهة بالحسن والقبح بهذين المعنيين **ومنها** انه قد يطلق الحسن ويراد به ما لا حظر وعيب وارادة هذا المعنى من هذين اللفظين لا بد وان يكون في مقام يتوهم فيه الخطر كما لو سئله احد عن ان لبس الفلاني حسن ام لا فتقول انه حسن اي لا حرج ولا منع في فعله فبناء عليه يكون اربعة من الاحكام التكليفية متصفة بالحسن بهذا المعنى وهي ما سوى الحرام ويكون مصداق القبيح بهذا المعنى هو الحرام لكن هذا اذا لم يرد من الخطر ما هو اعم من الكراهة والحرمة والا فالثلثة منها متصفة بالحسن هذا ان فيحتمل هذا ان يكون اطلاقا سادسا للحسن والقبح الامر الثاني لا ريب في ان اطلاقهما على المعنيين الاخيرين مجاز لتبادر الغير وصحة سلب كل منهما عن المباح فيقال المباح ليس بحسن ولا قبيح فلو كان الحسن حقيقة في القدر المشترك بين الاحكام الاربعة اعني ما سوى الحرام لم يصح سلبه عن المباح اذ لا معنى لسلب الاعم عن الاخص فالاطلاق الخامس بكلا قسميه احتماليه

مجاز

سواء علينا انه لا يرسل الا عن ثقة معلوم الوثاقة عند الكل باعتقادهم ظننا بذلك نتيج

مجازا واما سائر الاطلاقات فيحقيقة لعدم صحة السلب عن شيء منها لكن هل هو مشترك لفظا بين تلك الاطلاقات ام معنى الاظهر الاخير لاصالة عدم تعدد الوضع وان كنا شاكين في وجود الجامع وكان الاصل عدم وجوده ايضا فيكون لازمه الاشتراك اللفظي لكن هذا الاصل لا يعارض الاصالة التي تعدد الوضع ثم **فان قلت** لو كان اللفظ موضوعا للجامع لزم المجاز بلا حقيقة للشك في استعمال اللفظ في القدر المشترك والاصل عدمه **قلنا** اولا انا قاطعون بان اطلاق هذين اللفظين على تلك المعاني انما هو من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من باب الاستعمال في خصوص الفرد فلا شك في الاستعمال حتى ينفى بالاصل ثم **وثانيا** سلمنا عدم القطع بذلك لكن القطع بالاستعمال في الخصوصيات ايضا ممنوع فيكون المستعمل فيه مشكوكا ويكون الشك في المجاز فلا يجري الاصل الى اصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك وايضا لا اشكال ان المتبادر من الحسن والقبح ليس الا امر مجمل هو القدر المشترك بل نقول ان المتبادر من الحسن الامر المرغوب اليه ولو من جهة واحدة والمتبادر من القبح الامر المرغوب عنه ولو من جهة فكلما هو مرغوب اليه حسن سواء كان لموافقة الغرض او لصفة الكمال وللملائمة للطبع او للمدح على فعله وكلما هو مرغوب عنه قبيح وايضا يصح سلب كل منهما عن كل من الاربعة بخصوصه وذلك دليل على عدم الاشتراك اللفظي **الامر الثالث** اعلم ان النزاع في المقام الاول من الثمانية مع الاشعري والنزاع معهم انما في المقام الرابع كما سيجيء ان الحق وجود النزاع في المقام الاول انما هو في ادراك العقل الحسن والقبح بالمعنى الرابع **اما الاول** فقد اطبق الطائفتان من الاشعري والمعتزلة وغيرهم على ادراك العقل اياه لان ادراك العقل ما ينافي الغرض ويوافقه من البديهيات اقوى ان يقول احد ان العقل غير مدرك للقبح فلان بعد عدوا له ليس بحسن لاعدائه وكذا المعنى الثاني اذ لا يمكن انكار ادراك العقل ان شم الورد ملائم للطبع والجناسة منافر له وكذا الثالث وانكار ما يظهر من العلامة في النهاية ان بعضا من الاشاعرة ينكره وذلك لانه كيف يمكن ان ينكر العاقل كون العلم صفة كمال والجهل صفة نقص **واما المعنى الاخير** بكلا اطلاقيه فداخل في النزاع ايضا انما المراد بالجرح العيب الاخروي وانما المراد الذنبويين فخارج ثم ان الامامية والمعتزلة في البحث الاول والثاني انما يدعون الايجاب الجزئي لا الكلي لكن لا اشكال في ان المدعين لادراك العقل هل يدعون ادراكه في الجملة كلا من المدح والذم والثواب والعقاب والمنكر ينكر الجميع فيكون كل من البحثين الاولين محلا للنزاع بين الاقوام ام المدعون يدعون ماذكر ولكن المنكر ينكر ادراك الثواب والعقاب لا المدح والذم فيختص نزاعهم بالبحث الثاني ويكون الاول من البحثين بلا نزاع ام المدعون يدعون ادراكه المدح والذم فقط والمنكر ينكر ادراكه جميع الاربعة فيختص النزاع بالبحث الاول ويكون الثاني بلا نزاع ام المدعون يدعون ادراكه المدح والذم فقط والمنكر ينكر ادراكه الثواب والعقاب فلا يكون شيء من البحثين محلا للنزاع لكن الحق ان المعتزلة والامامية الا قاصرهم يدعون ادراكه في الجملة جميع الاربعة ويشهد عليه ظاهر كلماتهم عليه واما المنكر فيظهر من ادلة الاشاعرة انهم ينكرون الجميع فلا بد من النزاع في كل من البحثين عليه فمحل النزاع في المقام الاول يكون في ادراك العقل المدح والذم ولو في الجملة وفي نظر ام النزاع في ادراكه المدح والذم ولو في الجملة ثم في نظر الكل في الحكم على الاطلاق الاظهر الاخير لانه لو كان الاول لكان اللازم الخلاف في سائر الاطلاقات لفظ الحسن والقبح ايضا لان كون قتل زيد حسنا لاعدائه مثلا وموافقا لغرضهم لا ينفك عن المدح حينئذ في نظرهم من تلك الجهة فمنكر ادراك المدح حتى النظري لا بد ان ينكر ادراك العقل هذا المعنى الذي لا ينفك عن المدح النظري **وقد عرفت** ان النزاع مختص بالمعنى الرابع ولانه لو كان النزاع في ذلك لما كان للامامية ان يتكلموا فيه لان غرضهم من هذا النزاع ترتيب الاحكام الالهية وهو لا يصير الا مع كون النزاع في المدح والذم في نظر الكل **ثم اعلم** ان ما يستقل به العقل في الادراك على اقسام قسم يكون العقل مستقلا فيه من جهة الحكم والمحكوم به اي يكون كل من الاستفادة والمستفاد اصليين كادراكه قبح الظلم وكفر المنعم وحسن الاحسان وشكر المنعم ورد الوديعة وقسم يكون الاستفادة فيه تبعية والمستفاد اصليا كقبح النظر في المرءة الى المرءة الاجنبية فان العقل بعد ملاحظة خطاب الشرع بان النظر الى الاجنبية محرم يحكم بحرمة النظر في المراة ايضا لاتحاد المناط القطعي ومن هذا الباب قضية ابان فان العقل بعد ملاحظة ان الاصابع الثلثة اذا قطعت من المراة كان فيها ثلثون لا بل قطع بان قطع الاربعة لا ينقص عن ثلثين بل وقسم يكون الاستفادة والمستفاد كلاهما تبعيين كوجوب المقدمة التي يحكم بوجوبها العقل بعد ملاحظة وجوب ذي المقدمة وكون الضد الخاص منهيا عنه فان المحكوم به هنا تابع لشيء اخر لانتفاء وجوب المقدمة بانتفاء وجوب ذي المقدمة وكذا النهي عن الضد اذا ظهر ذلك فاعلم ان النزاع في المقام الثاني والثالث في القسم الاول يقينا وفي القسم الثاني ايضا نظرا الى تمسك الاخباريين برد المجتهد في المقام الثاني برواية ابان وفي القسم الثالث كما يظهر من السيد صدر الدين في بحث الاجماع حيث ذهب الى ان انتفاء المجتهدين والاخباريين حجة كاشفة عن وجود دليل على المتفق عليه لانهم لا يقولون بالاستلزامات العقلية واما اتفاق غيرهم فلاحتمال ان يكون اتفاقهم عن الاستلزام العقلي هذا بناء على مذهب الاخباريين واما على مذهب الاشعري فالدليل على الاعمية الاقسام الثلثة ان ذلك لازم قولهم بان احكام الله تعالى غير تابعة للمصالح الكامنة اذ رتب الحسن والقبح بما هو بملاحظة المصلحة والمفسدة وحيث لا يكون الاحكام تابعة لهما فالنزاع في الجميع من الاقسام ولكن يشكل ذلك بانهم يقولون بحجية القياس فيحتمل ان يختص نزاعهم بالقسم الاول فالتعيين مشكل ثم النزاع هل هو في الاحكام العملية من الاصلية والفرعية ام يشمل الاعتقاد بان الظاهر اختصاص نزاع الاخباري بالعملي كما يظهر من الفاضل التوني واما الاشعري

في بيان ان النزاع ... هل هو في الاطلاق ...

في بيان ما يستقل به العقل

ام شككنا فيه اذ العلماء مختلفون في الجرح والتعديل فلعل ما فهمه المرسل ثقة عند الكل الا يكون كذا ولم يعارض في التزكية بوجب الفحص والعلم بكونه ثقة عند الكل اجمالا او تفصيلا مسا يح

منها ان يبحث عن ثمرة النزاع

مبنى الاصل على التخيير

فلازم مذهبه تعميم النزاع لما عرفت **الامر الرابع** في ثمرة النزاع اعلم ان ثمرة النزاع في البحث الاول ان من اثبته فلازمه اثبات البحث الثاني ايضا ومن نفاه فلازمه نفي الثاني كما ستعرف وفي البحث الثاني ان من اثبته ثبت البحث الثالث بمعنى ان لازمه ذلك ومن نفاه فلازمه نفي الثالث ايضا كما سيجيء واما ثمرة البحث الثالث فتظهر في مواضع **منها** حجية الظن وعدمها لان الدليل على حجية الظن العقل **فان قلت** ان تلك الثمرة انما تتم ان جعلنا النزاع في مطلق ما يستقل به العقل لا في خصوص ما كان الاستفادة والمستفاد كلاهما اصليين كما يظهر من كثير من العبارات فانه على ذلك لا تصح الثمرة المذكورة اذ حجية الظن عن باب التبع لان العمل بالظن مقدمة لتحصيل الاحكام لو انفتح **قلنا** ان محل كلامنا هو انه لو لم نقل بحجية ما يستقل به العقل فيما كان الاستفادة والمستفاد اصليين لما صح حجية الظن لان اثبات حجيته موقوف على مقدمات تثبت بالعقل المستقل من الجهتين اعني الاستفادة والمستفاد كابطال التكليف بما لا يطاق وترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بينهما واختلال النظم والاقتصار على القدر المعلوم ونحو ذلك فلو لم يكن العقل حجة لم يثبت تلك المقدمات فلا يثبت حجية الظن والحاصل ان الكلام ليس في ان حجية الظن اصلية او تبعية بل في ان اثبات حجيته يتوقف على حجية ما يستقل فيه العقل من الجهتين فمن نفى حجية ذلك القسم فلازمه نفي حجية الظن في زماننا هذا فتم ويمكن الخدشة في هذه الثمرة بانه لا ينحصر اثبات حجية الظن بتلك المقدمات بالعقل بل يمكن اثبات تلك المقدمات بالشرع ايضا فيثبت حجية الظن وان لم نقل بحجية العقل وذلك لان التكليف بما لا يطاق منفي بالكتاب والاخبار المنفية بما دل على نفي العسر والحرج وترجيح المرجوح منفي بالاجماع اذ هو موجب لهدم الشريعة للقطع بكون غالب المظنونات مطابقا للواقع وهدم الشريعة منفي بالاجماع فالترجيح المذكور المستلزم له منفي بالاجماع ولا يتوهم عدم امكان اثبات المقدمات بالشرع نظرا الى ان الدليل على حجيته ان كان العقل فهو لا يقول به وان كان الشرع لزم الدور والتسلسل وذلك لان الكلام انما هو في بيان مقتضى مذهبهم حيث يقولون بحجية الشرع لا في فساد ذلك المذهب كما هو منشأ التوهم على ان هذا لا يرد على الاخباري لانه يقول بحجية العقل في العقائد كما صرح به الفاضل التوني هذا ويمكن جعل حجية الظن ثمرة للنزاع لان ابطال ترجيح المرجوح بالشرع عنى الاجماع يتم اذا استلزم الترجيح هدم الشريعة كما في الانسداد الاغلبي اما لو انسد باب العلم في مسئلة وحدة ودار بين الاخذ بوجوب اخذ المرجوح لهدمه يتم الاجماع وتم برهان العقل لو كان حجة فتم **ومنها** جعل الظن الغير معتبر مرجحا في مثل ما لو دار القبلة بين الجهات وظن احدها انها القبلة بظن غير معتبر شرعا كخبر الفاسق وفرضنا انه لا يتمكن من الصلوة الا الى جهة واحدة وفي مثل ما تعارض فيه دليلان ظنيان وكان الظن القياسي مرجحا لاحد الطرفين فمقتضى القوة العاقلة الحكم في المقامين بالاخذ بالمظنون لبطلان ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينه وبين المرجوح ومن لا يقول بحجية العقل يقول بالتخيير هنا او القول بورود الشرع هنا ايضا لدلالة قاعدة الاشتغال عليه فلا ينفع دليل العقل ويكون وجوده كعدمه مدفوع بان مدرك اصل الاشتغال ان كان هو العقل فينقل الكلام فيه وان كان الشرع كالاخبار فليس لمن لا يقول بحجية الاخبار الاحاد في نحو المسائل ان يقول بهذه المقالة وكلامنا على هذا الفرض فتم **ومنها** التخيير فيما لو دار الامر بين المحذورين ولم يكن الدليل على الطرفين الخبر فان العقل حاكم بالتخيير ولا دليل شرعي عليه **فان قلت** ان الاستفادة هنا تبعي وان كان المستفاد اصليا وذلك لان العقل بعد ملاحظة الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الخبرين الحاكمة بالتخيير بينهم يتنقح المناط القطعي الحكم في تعارض امرين غير خبرين او احدهما خبر دون الاخر هو التخيير ايضا فلا يتم تلك الثمرة اذا جعلنا النزاع مخصصا بما كان العقل مستقلا فيه من الجهتين **قلنا** نمنع المناط القطعي نعم يمكن الاشكال من جهة امكان اثبات التخيير هنا بلزوم التكليف بما لا يطاق الذي نفاه الشرع لان طرح الامرين يستلزم طرح المقطوع من الشرع فلا سبيل الى العمل بهما فتعين التخيير فلو لم يكن هو المكلف به لزم التكليف بالمحال **ومنها قاعدة التسامح** بناء على عدم اعتبار الاخبار الواردة فيها اما لكونها احادا والمسئلة اصولية او لعدم حجية الاحاد في الفرع ان كانت فرعية او لضعف سندها وان كانت فرعية والواحد فيها حجة والقول بجواز التسامح للقوة العاقلة **ومنها** تكليف الكفار حتى القاصر عنهم فيما يستقل به العقل ان قلنا انهم مكلفون بالفروع فيكون القاصر منهم مكلفين بالفرع الذي يستقل به العقل واما المقصرون منهم فمكلفون على هذا القول مطلقا سواء فيما يستقل به العقل ام لا واما ان لم نقل بحجية العقل فيختص التكليف بالفروع بالمقصر لا بالقاصر منهم وان لم نجعل الكفار مكلفين بالفروع انتفت الثمرة ومنها تكليف المسلم القاصر بالفرع الذي يستقل به العقل ومنها التكليف في ايام الفترة وهي زمان بين الزمانين الذي انقرض فيه الحجة فان قلنا بحجية العقل كان اهل ذلك الزمان مكلفا بما يستقل به العقل والا فلا تكليف لفرض فقدان الشرع وعدم حجية العقل **وفيه اولا** ان المراد من الفترة ليس ما ذكر لان الزمان لا يخلو عن حجة بل المراد منها انما هو زمان بين الزمانين **وثانيا** انه يتم اذا اندرس اثار الشريعة السابقة بالكلية قبل ورود الشرع الاخر والاصل بقاءها حتى يثبت الانسلاخ نعم يتم اذا انعدمت الاثار للشريعة السابقة بالكلية ولم يتوقف فتم ومنها تكليف المسلم الموجود في بلد الاسلام العارف بغالب الاحكام لكن اتفق له مسئلة لا يعرفها ولا بد له من ارتكابها فورا ولا يصل يده الى الفقيه لكن العقل فيه مستقل كما لو دار امره في البول بين استقبال القبلة واستدبارها مع علمه بحرمتهما فان العقل حاكم هنا بالزوم

ويمكن ان يقال ان لازم القول بالظن انما هو العمل عند حصول الظن منه مع كونه بينه المرسل انه لا يرسل الا عن ثقة سيما مع نص بعض بذلك **اصل في ادراك العقل**
الحسن والقبح الحق ادراك العقل الحسن والقبح بطريق الايجاب الجزئي وتفصيله ان الحسن يطلق على ما يوافق الغرض وعلى ما يلائم الطبع وهذان يتفاوتان بحسب الاشخاص والطباع فهما اضافيان
قد يجتمعان وقد يفترقان وعلى صفة الكمال وعلى ما يمدح فاعله في العاجل ملحظ بحيث يشتمل فعله نفعا ومع استحقاق فاعله الثواب في الاجل فيختص بغيره تعالى وعلى ما لا حرج في فعله فيشمل ما عدا
الحرام او ما عدا الممدوح بحريما وكراهة والقبيح يقابله في كل هذه وهو مجاز في الاخير للتبادر وصحة السلب عن مثل المباح حقيقة في البواقي لعدم صحة السلب بنحو الاشتراك المعنوي

ان كان القدر المشترك مشكوكا لا اللفظي لاصالة عدم تعدد الوضع المقدمة على اصالة عدم وجود القدر المشترك واما اصالة عدم الاستعمال فيه المستلزم للمجاز بلا حقيقة فمعارضة بمثلها ومدفوعة بالقطع بان الاطلاق على تلك المعاني من باب اطلاق الكلي على الفرد مع كونه المتبادر وهو الامر المجمل القدر المشترك بل الامر المبين وهو مطلق المرغوب اليه ولو من جهة عكس القبيح بل يصح سلبه عن الخصوصيات والنزاع مع الاشعرية انما هو في المعنى الرابع حيث انه ظاهر تبدئها الاشاعرة عدم ادراك العقل المدح والذم و الاولان لا كلام في ادراك العقل اياهما بحكم البداهة وكذا الثالث وان كان يظهر من التهذيب انكار بعض الاشاعرة ادراك العقل اياه والاخير داخل في النزاع ان كان المراد الحرج الاخروي لا خصوص الدنيوي
منه رحمه الله

التخلية مستندا الا ان المنع عن الاشتغال والاستناد باعث التخلية انما هو لهتك الحرمة وهو في الاشتغال اشد فلا بد ان يرتكب اقل المحذورين فمن يقول
بحجية العقل يقول بلزوم العمل هنا على مقتضاه والا فلا هذا وفي المثال مناقشة لمنع ادراك العقل ولو بترك الاستناد وانه اقل محذورا وابعد
ذلك من العقل النبعي والكلام في ثمرات العقل المستقل نعم لو كان الكلام في ثمرة مطلق ما يستقل به العقل صح التمثيل بما لو دار المرأة في التخلية بين
استنادها بالاجنبي واشتغالها **ومنها** لو تعارض الخبر والعقل **فان قلنا** بحجية العقل عملنا به في مقابل الخبر اذا لم يرتفع القطع بملاحظة الخبر وان
قلنا بعدم الحجية عملنا بالخبر **ومنها** القول بحجية اصل البرائة والاباحة والاشتغال اذا لم يقل بحجية الاخبار الواردة فيها لاحد الوجوه الماضية
في التسامح وان لم يقل بحجية العقل ليس له القول بحجيتها والاصول المذكورة ح لفرض عدم حجية العقل وعدم حجية الخبر الوارد في الباب **ثم ان تلك
الثمرات** هي الثمرات المرتبة على القولين بطريق اشتراك الاشاعرة والاخباريين **واما الثمرة** بين من يقول بحجية العقل وبين الاشاعرة
فكثيرة مثل حجية الظن ومثل اشتراط القبيح وقبح تفضيل المفضول وغيرها ثم ان ما يبقى في المقام في نفي الثمرة في حجية العقل بان التكليف فيما
يستقل به العقل لطف وكل لطف واجب فيجب التكليف على الشارع واوجب عليه لا ثمرة اذ الشارع بين كل الاحكام فممنوع اولا بان اللطف قد يكون
واجبا كما لو يكن قبله بيانا وكان بيان الشارع تأسيسا وقد يكون مندوبا كما فيما يستقل به العقل فانه بعد ادراك العقل يكون بيان الشارع تأكيدا
لطفا مندوبا فكلية الكبرى ممنوعة وثانيا بانا سلمنا ان كل لطف واجب لكن الوجوب قد يكون في اللطف فقط لا يمنع منه مانع كبعث الرسل ونشر
قبل المانع كالظهور القائم عج في هذا الزمان والبيان فيما يستقل به العقل يحتمل الاشتراط بل هو الظاهر كيف ووجود الطهر المبين مشروط فضلا عن المبين
وثالثا بان الدليل المذكور عقلي لا نقول بحجيته الخصم الا ان يدعي وروده لشرع عليه ونقول ان الحجية في العقائد مسلمة والكلام في الفروع او
يقال ان مقصودنا من الدليل الالزام ورابعا بانا سلمنا الجميع لكن غاية ما في الباب اثبات ورود الدليل الشرعي في كل واقعة ومجرد ذلك لا ينفي
الثمرة بل المعيار الوصول الينا وليس بمعلوم لو فرضنا العثور كان لم يكن ثمرة **ضابطة** في اثبات ادراك العقل الحسن والقبح بمعنى المدح والذم ظهر والا
ادراكه لهما وفاقا للفرقة الناجية والمعتزلة وشرذمة قليلة من الاشاعرة كالزركشي ومتابعيه على ما حكي منه قد يظهر مخالفة بعض الاشاعرة
في ذلك والدليل على المختار وجوه **الاول البداهة** والضرورة فان العقل قاطع بان الظلم من القوي على اليتيم الضعيف قبيح في الغاية لا سيما
اذا احسن هو وابوه اليه كثيرا ففعله هذا مذموم عند كل حكيم حتى الحكيم على الاطلاق ولا نعني بالقبح العقلي الا هذا وشارد الوديعة
الى المستودع المحتاج الذي احسن الى المودع في تمام عمره فانه حسن وفاعله ممدوح وتاركه مذموم **فان قلت** لعل المدح والذم فيما ذكرتم ناش
عن الشرع والانس به كالمدح على فعل الصلوة او عن العادة المانوسة كلبس الرجال لباس النساء فانه مذموم لا للقبح الذاتي بل للعادة
المانوسة او عن كونه صفة نقص او كمال كالعلم والجهل او عن كونه مخالفا للغرض وموافقا له كقبح قتل زيد عند اوليائه وحسنه عند اعدائه
او عن ملائمة الطبع ومنافرته فمع قيام تلك الاحتمالات لا يمكن الحكم بان المدح والذم نشا عن الحسن والقبح الذاتيين **قلنا** اما الاحتمال الاول
فبطلانه بان تأثير الحسن والقبح وان قطعنا النظر عن الشرع واما بطلان الثاني فبان تأثير القبح وان فرضنا اغتياب الناس بالظلم **واما الثالث**
فبان صفة الكمال والنقص من الاوصاف الباطنة على ما اصطلحوا عليه والظلم الذي مثلنا به من الافعال الظاهرة وليس من الاوصاف اصلا لا الاوصاف
الظاهرة ولا الباطنة وايضا مطلوبنا اثبات ادراك العقل القبح او الحسن عند كل حكيم حتى الحكيم على الاطلاق وليس المقصود ازيد من ذلك وان كان الباعث
على ذلك كونه صفة نقص او كمال فبعد ما سلمت حكم العقل بالمدح والذم كان تم المقصود ولا يضر هذا الاحتمال **واما الرابع** فبان تأثير
ان عدو زيد ايضا يذم قاتله اذا كان القتل ظلما وان كان موافقا لغرضه **واما الخامس** فكالرابع **الثاني** انه لو لم يدرك العقل الحسن والقبح لما
امتثل احد اوامره تعالى ونواهيه بجواز ان يصدر الكذب منه تعالى عند العقل اذ حكم العقل بامتناع صدور الكذب منه تعالى ليس الا لقبحه لا لاجل عدم
القدرة عليه فاذا لم يحكم العقل بقبحه لم يحكم بامتناعه منه تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده لاحتمال الكذب فبانتفاء الوثوق لا يلزم ما ذكرنا من عدم
امتثال احد باوامره ونواهيه وهو باطل بالاتفاق من الخصم وبلزوم كون التكليف سفها **فان قلت** ان العلم بامتناع صدور الكذب منه تعالى ليس منحصرا
في ادراك العقل قبحه بل يمكن حصول العلم بعدم صدور الكذب منه تعالى لاجل ان عادته جارية على الصدق او لاجل ان الصدق صفة كمال والعقل مدرك لها
بالاتفاق فاذا كان الصدق صفة كمال لكان الواجب متصفا بها لاستجماعه جميع الصفات الكمالية او ان الكذب صفة نقص وهو منزه عن جميع
النقايص اجماعا او لاجل ان الصدق موافق لغرضه والحكيم لا يرتكب ما يناقض غرضه بالبداهة او لاجل ان الكذب مناف للطبع والحكيم لا يرتكب
قلنا اما حصول العلم من جري العادة منه تعالى بالصدق فهو موقوف على الاطلاع غالبا اغلبية معتد بها على صدقه حتى يحصل العادة والعلم بها
ثم يحصل بسبب العلم بالعادة العلم بالصدق ونحن ننقل الكلام الى بدو الامر حيث لم يكن هناك عادة فمن اين يحصل الاطلاع بالعادة وبالصدق
الاغلبي مضافا الى انه لو تم لتم بالنسبة الى بعض المكلفين المطلعين على العادة بالممارسة ولا يتم في حق الاكثر واما حصول العلم بالصدق لاجل انه صفة
كمال لا بد ان يكون موجودة معه تعالى ففيه ان الاوصاف الباطنة كالعلم والجهل انما تتسمى بصفة النقص وصفة الكمال لا الاوصاف الافعال

وتحل الكلام ادراكه المدح والذم فى نظر الكل حتى الحكيم على الاطلاق لا فى الجملة والا لجا الخلاف فى الاطلاقات الاول ولخرج النزاع عن مقاصد الفن لنا على الادراك فى موضع النزاع اولا بداهة الذم عند كل عاقل على الظلم والعدوان والمدح لفاعل الاحسان وتوهم كونه ناشئا عن الانس بالشرع كمدح المصلى او عن العادة كذم الرجل المتلبس بلباس النساء او عن كونه صفة نقص او كمال او عن مخالفة الغرض وموافقته كقبح قتل زيد عند اوليائه وملائمة الطبع ومنافرته مدفوع بانا نذم على قبح الظلم وان قطعنا النظر عن الشرع بل عند نافى الاديان وان فرضنا اعتياد الناس به بل عد وزيد بذم قاتله ظلما لا لاجل ظلمه وان كان موافقا لغرضه وملائما لطبعه واما جعله من صفة النقص فلا وجه له لانه من الافعال لا السجايا فيذم فاعله ولو فعل مرة ولو سلمنا قلنا غرضنا اثبات القبح بمعنى الذم وان تسبب عن صفة النقص وثانيا انه لولاه لما امتثل المكلفون باوامر الله تعالى ونواهيه لاحتمال كذبه اذ حكم العقل بامتناعه منه تعالى انما هو لقبحه لا لعدم قدرته فاذا لم يحكم العقل

الظاهرة كالصدق والكذب لعارض للكلام فان تسميتها بصفة النقص والكمال خلاف الاصطلاح سلمنا ان الكذب صفة نقص وان العقل يدرك ان هذه صفة نقص لكن مجرد ذلك لا يوجب عدم صدوره منه تعالى بل لا بد من درك انها ليست من صفاته تعالى فان ادعيت انه يدرك ذلك البتة فقد ثبت المطلوب والا فمجرد درك ان الكذب صفة نقص لا ينفع فى العلم بعدم الصدق والاتفاق الذى ادعيتما انما هو على درك العقل ان الكذب صفة النقص لا على انه لا يصدر منه تعالى واما الاجماع الذى ادعته على انه تعالى منزه عن النقائص فهو لا يكشف عن الواقع بعد عدم ثبوت صدق المجمعين كما هو المفروض ومع عدم الكشف لا حجية فيه بنفسه اذ الدليل على حجية الاجماع بنفسه ان كان هو الشرع فلعله كذب وان كان العقل فنمنع ثبوته بعد اجماع الامة منا الا من شذ على عدم حجية الاجماع بنفسه واما حصول العلم بالصدق لكونه موافقا لغرضه تعالى ففيه منع كونه موافقا لغرضه فلعل غرضه العكس كما عليه بعض المتصوفة سلمنا انه موافق لغرضه لكن ذلك يستلزم كون احكامه تعالى معللة بالاغراض وتابعة للمصالح وانت لا تقول به سلمنا لكن امتناع صدور منافى الغرض عنه تعالى مم واما حصول العلم بالصدق لكونه ملائما للطبع والكذب منافرا له ففيه انه تعالى منزه عن الطبع حتى يكون شئ ملائما لطبعه ومنافرا سلمنا لكن معرفة كون الشئ الفلانى منافرا لطبعه فرع المعاشرة معه واين المعاشرة سلمنا لكن نمنع عدم صدور منافر الطبع عنه تعالى **فان قلت** سلمنا عدم حصول العلم بالصدق لكن لا يلزم ذلك عدم امتثال احد باوامر الله تعالى ونواهيه اذ يلزم ح ايض الامتثال لاحتمال الصدق ولزوم دفع الضرر المحتمل **قلنا اولا** انه كما يمكن ان يكون وعد للصلوة ووعيد للزنا صدقا كذا يمكن كون الوعد للزنا والوعيد للصلوة فى الواقع فاحتمال الضرر مشترك بين الامتثال وتركه **وثانيا** ان لزوم دفع الضرر المحتمل ان حكم به العقل فالمطلوب ثابت لانا لا نعنى باللزوم العقلى الا ذلك وان حكم به غيره فلعله يثبتها هذا ويمكن للاشاعرة ابطال الدليل الثانى بوجهين **الاول** ان حصول الوثوق باوامره ونواهيه ضرورى لا كل امر خارج عن اختيار العبد بمذهبه فكل من الوثوق والامتثال اضطرارى وان جاز عند المكلفين صدور الكذب منه تعالى ولم يمتنع عند العقل الثانى انا نمنع بطلان التالى اعنى عدم الوثوق وعدم الامتثال بالاوامر والنواهى قوله يلزم ان يكون التكليف سفها وعبثا **قلنا** لا ضير فيه **الثالث** من الوجوه ان العقل لو لم يدرك الحسن والقبح لم يعلم الفرق بين النبى والمتنبى ولم يعلم صدق النبى المعلوم نبوته **اما الملازمة الثانية** فلجواز ان يرسل اليه رسولا كاذبا واما الاولى فلجواز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب فلا يصح ان يقال ان المظهر لخارق العادة ان لم يدع النبوة فلا اشكال وان ادعى النبوة ومضى عليه مدة تبعه الناس فيها وعملوا على اقواله ولم يرجع عن دعواه ولم يبطلها مبطل فان كان صادقا فالمطلوب ثابت والا لزم الاغراء بالجهل وعدم وجوب الصحيح انه لا ضير فى الاغراء بخلاف ما لو قلنا بالادراك فنم الدليل المذكور ويحصل به العلم بالامرين واذا ظهر الملازمتان فبطلان التاليين اولى باتفاق منا ومن الخصم على امكان تحصيل العلم بالنبى وبصدقه **وثانيا** يكون بنا المليين على ذلك الامكان **وثالثا** ملزوم كون التكليف وارسال الرسل سفها وعبثا اذ الفائدة فيهما الاطاعة والانقياد وهما فرع الوثوق وليس بحاصل **فان قلت** لعل حصول العلم بالنبوة بحصته مسبب عن كون اجراء المعجز على يد الكاذب وارسال النبى الكاذب خلاف ما جرى به عادته تعالى او كونهما صفتا نقص او كونهما منافرين للطبع وهو تعالى منزه عنهما او كونهما مخالفين للغرض **قلنا** الجواب ما مضى هذا ويمكن ابطال هذا الاستدلال بوجوه **الاول** انه لو صح هذا الوجه العقلى لاثبات العلم بالامرين للزم صدق ذردشت والمزدكية اذ ظهر الخارق وادعيا النبوة مدة مديدة وتبعهما الناس ولم يرجعا عن قولهما ولم يبطلهما مبطل مع انهما لم يكونا نبيين فلو تم الدليل العقلى الذى ذكرت لزم كونهما نبيين ولم يقل به الخصم ولكن بهما قطعى **الثانى** ان المتابعة لمظهر الخارق اما مع العلم بعدم امكان ذلك لغير النبى او مع عدم العلم بذلك على الثانى لا اغراء ولا اضلال اذ لزومهما فرع حصول الاعتقاد والمفروض عدم حصوله اعلم بامكان اظهار الخارق المخصوص من غير النبى او لحمله عند ذلك وبالجملة اذا لم يعلم بعدم امكان ذلك من غير النبى فلا اغراء بل لا يجوز الاشكال على قول لح وللمتبع مقصر وعلى الاول يكون معتقدهم تكليفا ظاهريا لهم فلا اغراء ايض سواء طابق اعتقادهم الواقع ام خالف ولو سلمنا لزوم الاغراء فلنسلم فى الشق الاخر بان يحصل الاعتقاد مع المخالفة للواقع ايض لا مط والحاصل ان الاضلال انما يلزم على فرض عدم التطابق مع الاعتقاد التطابق لا على فرض عدم النبوة وبينهما فرق بين ومعه لا يتم التقريب فلا يحصل العلم بالنبوة ايض بل يلزم ح العلم بمطابقة الواقع لا بكونه نبيا **الثالث** انه يمكن العلم بانه نبى وبصدق النبى بغير هذا الوجه العقلى ايض اما العلم بالصدق فيمكن حصوله من كثرة المباشرة معه واما العلم بالنبوة وتميز النبى عن المتنبى فيمكن حصوله من نفس الخارق للعادة لاطباق العقلاء عليه حيث يكتفون فى الحكم بالنبوة بمجرد اظهار الخارق وهذه الطريقة كاشفة عن ان دينهم فى تحصيل العلم بالنبوة انما هو تحصيله بنفس الخارق وبالجملة هذا الوجه العقلى على فرض تماميته لا يدركه الا القليل من المكلفين فلو انحصر الامر فيه فى تحصيل العلم بالنبوة لزم التكليف بما لا يطاق فى حق اغلب الناس اذ كانوا مكلفين بتحصيل العلم من هذا الوجه والا ارتفع التكليف غالبا فظهر عدم الانحصار فلا يتم الدليل العقلى المذكور لكونه متفرعا على حصر سبب العلم به وليس كك **الرابع** ان الاشعرى يقول بان حصول العلم بالامر اضطرارى بناء على مذهبه فلا يتم الدليل هذا ولكن التحقيق ان الدليل الثانى

بقبحه لم يحكم بامتناعه فلا يوثق بوعده ووعيده فلا يمتثل المكلف وهو باطل باتفاق الخصم لكون التكليف ح سفها والتمسك فى اثبات العلم بعدم صدوره عنه تعالى بجريان عادته على الصدق مردود بنقل الكلام الى الحد والاخبار لم يكن عادة فلو سلم حصل العلم بالصدق فى الاغلب حتى يحصل العلم العادى مع انه لا يتم الا فى حق قليل من المكلفين او بكون الصدق موافقا لغرضه مدفوع بان الكذب لعله موافق لغرضه كما عليه بعض المتصوفة قوله وبانه لا يكون احكامه معللة بالاغراض وبان ما الدليل على امتناع صدور منافى الغرض عنه او بكونه ملائما للطبع مردود بكونه منزها عن الطبع وبانه من اين علم منافرة الكذب لطبعه لا معاشرة وبان ما الدليل على عدم صدور منافر الطبع عنه او بكون الكذب صفة نقص والصدق صفة كمال وهو منزه عن النقائص مستجمع للكمالات مضعف بان الصدق او الكذب من اوصاف الافعال الظاهرة وهو الكلام لا الاوصاف الباطنة كالعلم والجهل حتى يسمى صفة فالتسمية بالصفة خلاف المصطلح اقول لكن لنا النقص فى صفات الافعال ليس الا القبح وبمجرد كونه صفة نقص لا يوجب عدم صدوره منه بل لا بد من ادراك العقل انها ليست من صفاته تعالى فان ادعيت انه يدرك ذلك ايضا ثبت المطلوب وان قلت ان الاجماع دل على تنزهه عن صفات النقص قلت قلنا ننقل الكلام الى الاجماع فان كان حجة بنفسه فهو مم او لاجل الكشف عن الشرع فلعله كذب والعقل فالمط ثابت
نسخ

ولو قيل يكفي في لزوم الامتثال احتمال الصدق دفعا للضرر المحتمل قلنا يمكن كونه عدوا في محل الوعيد وعكسه فاحتمال الضرر مشترك وايضا لزوم دفع الضرر المحتمل ان كان بالشرع فلعله كذب او بالعقل فالمطلوب ثابت نعم للاشعري ان يقول بناء على مذهبه ان حصول الوثوق اضطراري او يقول انه لا ضير في تكليف السفه عند عدم الوثوق وثالثها التالي الباطل انه لولاه لم يعلم الفرق بين النبي والمتنبي ولم يعلم صدق النبي المعلوم نبوته لاحتمال اظهار المعجزة على الكاذب وارسال الرسول كاذبا والتالي باطل بالاتفاق الخصم ويكون بناء المسلمين على امكان العلم بهما ويلزم كون ارسال الرسل والتكليف سفها وعبثا الا ان يقول انه بمجرد الاطلاع على صدور الخوارق منه يحصل العلم بثبوته وان ديدن الناس على ذلك وليس اتكالهم في حصول العلم على الدليل العقلي المذكور الذي لا يفهمه الا الاقل من المكلفين او ان العلم بالامرين اضطراري لمكان الجبر لكل خبير بان الجبر مخالف للعيان مع ان الخصم يعترف بحقية شريعتنا وبطلان

وكذا الجبر التالي من الدليل الثالث المستحيل الى دليل رابع في الحقيقة دليلان الزامها على الاشعري اذ وجه فسادهما ليس لا قاعدة الجبر وهي ظاهرة لانه مخالف للضرورة والحس والعيان ولان حقية شريعتنا قطعية يعترف بها الخصم وكذا بطلان التكليف بما لا يطاق كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فقبح الامر الذي يعني بقا التكليف بما لا يطاق انه لا جبر علينا ولان الجبر خلاف الاية الشريفة لان ظاهرها ان للمكلف حالتين احدهما الوسع والاخرى عدم الوسع والقول بالجبر يستلزم لانحصار الحالة في الواحدة **ضابطة** في انه بعدما قلنا بادراك العقل الحسن والقبح فهل الثواب والعقاب ايضا بطريق الايجاب الجزئي كما عليه الامامية الا القاصرين منهم ام لا بد كما اصابها عليه الاشاعرة حتى الزركشي منهم اكثر الاخبار بين ظاهر ام يدركهما في العقايد العمليات كما عليه الفاضل التوني الاظهر الاول لوجوه **الاول** ان الضرورة قاضية بان العقل كما يدرك حسن الاحسان ورد الوديعة وقبح الظلم كذلك يدرك الاستحقاق والمجازات ان خيرا فخيرا فلو تعدى بعض من عبيد رئيس على بعض اخر بلا جهة داعية وكان المظلوم مهما فقد احسن الى الظالم تمام عمره فاطلع عليه المولى ولم يعاقب الظالم منهما ولم ينتقم للمظلوم منه لذمه العقلاء ويقولون ان هذا المولى غير عادل لعدم المجازات وكذا لو احسن احد بن اخ وانجاه من المهالك ثم وقع له حاجة بقدر على قضاء ها ابن المحسن اليه ولم يقضها لم يهلك ذلك الشخص لذمه العقلاء بان جزاء الاحسان هو الاحسان ولا ينبغي ترك المجازات لانه خلاف العدل والمروة لانه بحي ابيك عن المهلكة وكان اللازم عليك بخاته عن هذه ايضا والعجب من الاخباري والاشعري حيث انهم يقولون بعدالة الله تعالى وينكرون هذا المقام مع كون انكاره مستلزما لاسناد الظلم لعدالة الله تعالى عن ذلك **الثاني** انه بعدما اثبتنا المقام الاول فلانه مما اثبات هذا المقام ايضا لقضاء الضرورة بان ترتب العقاب والثواب على الامر والنهي اللفظيين ليس الا لوجوب الشرعي ليس الا لاجل محبوبية المامور به ومبغوضية المنهي عنه المعلومتين لسبب الامر اللفظي الكاشف عنهما وبما نحن فيه بعد قطعنا من العقل بوجود المحبوبية والمبغوضية لزم القطع بترتب الثواب والعقاب لما عرفت من عدم التنافي في ترتبهما فالمناط في الامر والنهي اللفظيين والعقليين قطعي منقح لان الداعي على ترتب الثواب والعقاب فيهما معا هو ما ذكرنا من المحبوبية والمبغوضية الموجودتين فيهما معا واحتمال مدخلية خصوص الامر والنهي اللفظيين في ترتب الامر من قد دفع بما نشاهده في المقام من بناء اهل العقول هنا بل وفيما صرح المولى للعبد بانه لا اعاقبك على ما لم انهك عنه ثم قال العبد المولى معتذرا بان المولى ما نهاني عن فعله فانهم يذمون العبد مع ذلك وليس ذلك الا لما قلنا من عدم مدخلية اللفظ بعد حكم العقل بالحرمة **الثالث** انه لو لم يدرك العقل الوجوب والتحريم المستلزمين للعقاب والثواب لما تحصل معرفة الله تعالى ولا جاوا في التابط والمقدمة مثله بيان الملازمة ان الدال على الوجوب ان كان العقل فالمفروض انه معزول وان كان الشرع فنقول لا يجب الا انه كان بعد حصول المعرفة فهو تحصيل الحاصل وان كان قبله فهو فرع ثبوت لزوم اطاعته وهو ان ثبت بالعقل فهو معزول وان ثبت بالشرع فالدليل عليه اما العقل او الشرع وهكذا الى ان يدور او يتسلسل **واما بطلان التالي** فللاتفاق من الخصم **اقول** ولانه لو لم يكن تحصيل المعرفة واجبا لزم كون الخلق عبثا لانه لا يقدم الى المعرفة احد فيه يلزم الغلبة وبيانها في قوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولان عدم وجوب المعرفة ينافيه قوله تعالى ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون بناء على ان المراد ليعرفون **الرابع** انه لو لم يكن العقل مدركا للوجوب والتحريم الملازمين للامرين لزم عدم وجوب معرفة النبي اما بيان الملازمة وبطلان التالي فظهر مما ذكر في سابقه **الخامس** انه لو لم يكن الامر كما ذكرنا لما كان النظر الى المعجزة واجبا وظهر الملازمة وبطلان التالي تماما ايضا ثم ان الوجوه الخمسة واردة على الاشعري وعلى من لم يفصل بين العمليات والعقايد من الاخباريين **واما على المفصل** منهم كالفاضل التوني فلا يرد عليه الثلثة الاخيرة وان جعلنا كل الاخباريين مفصلا كالفاضل التوني وجعلنا قوله مبنيا لمذهب الاخباريين فحالهم حال الفاضل التوني في عدم ورود الثلثة الاخيرة عليهم ايضا لكن خلاف ظاهرهم ويرد على المفصل انه لو لم يكن العقل مدركا لما ذكر في العمليات لم يكن مدركا له في العقايد ايضا الا ولوية القطعية لان ادراك العقل في العقايد نظري وفي العمليات ضروري فانكار مدركية الاول كما هو رايك كامدركية الثاني ايضا الا انه اسهل **ثم ان نظر المفصل** انما هو على الاخبار الحاكمة على تعذيب عبدة الاوثان **فنقول عليه** ان تلك الاخبار اما ان تجعل سببا لادراك العقل في العقايد وكاشفة عن الادراك لا سبيل الى الاول لان الوثني لا يقول بالشرع حتى يكون تعذيب سببا لذلك عقله فتعذيبا لشارع اياه مع تعذيب غيره واما على الثاني فلا وجه للتفصيل لما عرفت من الاولوية **ضابطة** في انه كلما حكم به العقل حكم به الشرع ام لا فنقول يحتمل كون المراد من هذا الكلام ان ما حكم به العقل فقد جعل له الشارع في متن الواقع حكما وبينه لسفرائه وهم لنا او ان ما حكم به العقل جعل له الشارع حكما في الواقع وبينه لسفرائه وان لم يبلغوه لنا وان ما حكم به العقل جعل له الشارع حكما وان لم يبين لسفرائه ايضا او ان ما حكم به العقل به وقال ان الفعل الفلاني واجب فاعله ممدوح مثلا اي مستحق لهما او الفعل الفلاني حرام وفاعله مذموم معا فهو كذلك عند الشارع اي يفعل كذلك وان يجعل حكما على طبقه لكنه لو جعل لجعل على طبق العقل ومحل النزاع هو الاحتمال الاخيرة والثلثة الاول ليست محلا للبحث ولعلها لم يقل بها احد كيف والعقل غير مدرك للجعل فكيف يدرك ان المجعول مبين للسفراء او لنا بمعنى ان الشارع بين المجعول لهم نعم يمكن جعل بنذة من تلك المحتملات محلا للبحث لكن لا لاجل مجرد ادراك العقل المدح والذم والثواب والعقاب بل بملاحظة

التكليف بما لا يطاق شرعا للاية الشريفة لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولان ذلك بقا التكاليف وفقد التكليف بما لا يطاق فلا حرج بلحاظ الاية الشريفة ان للمكلف حالة الوسع وحالة عدم وسع والجبر يستلزم حصر الحال في واحدة

اصل في ادراك العقل الثواب والعقاب الخوارق العقل كما يدرك المدح والذم كذا يدرك استحقاق الثواب والعقاب بنحو الايجاب الجزئي كما عليه الامامية الا القاصرين منهم خلافا للاشاعرة حتى الزركشي فالمنع مطلقا وللتوني فالمنع في العمليات لنا قضاء الضرورة وحكم العقلاء بان المولى ليس عادلا اذا لم ينتقم من عبده الظالم لعبده المظلوم ويذم من ترك انقاذ الغريق المحسن اليه مع قدرته عليه معللين بان جزاء الاحسان هو الاحسان مع تنقيح المناط القطعي بملاحظة طريقة العقلاء فان ترتب الثواب والعقاب على الامر والنهي اللفظيين اي الواجب الشرعي ليس الا لاجل محبوبية المامور به ومبغوضية المنهي عنه المعلومتين بخطاب الشرع الكاشف عنهما فاذا قطعنا من العقل بالمحبوبية والمبغوضية كما ثبت في الاصل السابق لزم القطع بترتب الثواب والعقاب ولا خصوصية للامر اللفظي لحكم العقلاء باستحقاق العبد القاتل لولد المولى الذم والعقاب وان لم يكن نهاه عنه بل وان قال له قبل ذلك كل شيء لك مطلق حتى انهاك عنه مع انه لولا ذلك لما كان تحصيل معرفة الله سبحانه واجبا ولا معرفة النبي ولا النظر الى المعجزة واجبا اذ الدال عليه ان كان العقل فهو معزول والشرع بعد حصول المعرفة فتحصيل للحاصل او قبله فهو فرع ثبوت لزوم الطاعة فيدور او يتسلسل وهذا لا يرد على المفصل لكنه يرد بعد ملاحظة ان العقل لو لم يدرك في العمليات البديهية كقبح الظلم والعقاب لم يدرك في العقائد النظرية بطريق اولى ولم يكن لنظره في التفصيل الى ان الاخبار الدالة على عذاب عبدة الاوثان لا تصلح سببا لادراك عقولهم في العقائد لعدم كونهم متشرعين او كاشفا عنه جامع لها لامتنع ... لم يعرفوا

اصل في حجية العقل فالاولى ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع والمراد انه كل ما حكم به العقل فهو كذلك في متن الواقع وان لم يجعل الله له حكما اذا قلنا بجواز خلو الواقعة عن الحكم
او جعله ولم يبينه لنبيه او بيّنه له ولم يبيّنه هو لاحد لمراته او لم يبيّن السفير للعباد فان كل هذه المراتب خارجة عن هذا النزاع والحق حجية العقل القاطع حتى في الفروع خلافا للاخباريين كما يظهر
من كلماتهم حيث منع من الحجية بعد تسليم ادراك المدح والثواب او الذم والعقاب ومحل النزاع ما كانت الاستقلالية والمستقلات منها اصليين كقبح الظلم او تبعيين كوجوب مقدمة الواجب او مختلفين كما في قضيتين ان ذا الاولى
قدر متيقن ويشهد للثالث تمسك الاخباري هنا بخبر ابان وللثاني قول الفاضل المذكور بان اتفاق المحدثين والاخباريين حجة كاشفة عن وجود دليل على المتفق عليه لانهم لا يقولون بالاستدلالات العقلية
بخلاف المجتهد لقولهم بها واحتمال نشو اتفاقهم منها ثم النزاع هنا مع الاخباري يختص بالعمليات كما يظهر من بعضهم ومع الاشعري يعم العقليات في جهة قولهم بعدم تبعية الاحكام للمصالح الكامنة لنا ان العقل
بعدما قطع باستحقاق الثواب
والعقاب في مرحلة الظاهر والعمل
كما هو المفروض من الاصل السابق
فلازمه القطع بالحجية ايضا ولا
يتصور الشك فيها لاستلزامه حذرا
من اجتماع الضدين وانه لو
لم يكن القطع بهما الحاصل من
العقل حجة لم يكن القطع بهما
الحاصل من الشرع حجة اذ الدليل
على حجية القطع الشرعي ان كان
هو الشرع نقلنا الكلام اليه
الى ان يدور او يتسلسل وان
كان حكم العقل بلزوم دفع
الضرر المقطوع فيشترك و
الفرق تحكم وانه لو لم يكن قطع
العقل حجة يلزم عدم تعذيب
عبدة الاوثان وعدم وجوب
تحصيل معرفة الله ونبيه
والنظر الى المعجزة والتقريب
مر وان القبيح فاحشة فالعرف
ونص اللغة وكل فاحشة منهي
عنها للاية الشريفة ينهى عن
الفحشاء والمنكر وحمله على المحرم
موجب لتحريم المحرم مع ان
المتبادر من الفحشاء ما ذكرنا
نتايج الافكار

المقدمة الخارجية من امتناع خلو الواقعة عن الحكم لكن كلامنا الان ليس من تلك الجهة وبالجملة النزاع في ان كلما حكم به العقل فهل هو كذلك في متن الواقع
ونفس الامر ام لا اتفق الامامية الا من شذ منهم على ذلك وانكره الاخباريون كما يظهر عن سيد الافاضل السيد صدر الدين اما لو سلمنا ادراك العقل المدح
والثواب او الذم والعقاب لكن لا دليل على الحجية والاظهر عندنا ما عليه الامامية لوجوه **الاول** ان العقل بعدما قطع باستحقاق الثواب والعقاب فلازمه
القطع بالحجية ايضا ولا يتصور مع القطع باستحقاق الثواب والعقاب القطع بعدم الحجية لان لازم القطع بعدم الاستحقاق ولا الشك في الحجية لان لازمه الشك
في الاستحقاق وبالجملة القول بحصول القطع بالاستحقاق مع عدم القطع بالحجية فبعد تسليم المقامين الاولين لا مفر من قبول **المقام الثالث** واما
احتمال كون القطع بالاستحقاق جهلا مركبا ففي غاية الفساد لان ذلك الاحتمال لا يتصور من القاطع بالاستحقاق ما دام قاطعا ومع زوال قطعه خرج
عن الفرض واما احتمال غير القاطع كون قطع من قطع جهلا مركبا فهو لا يضر بتكليف القاطع وبقطعه بالحجية واما توهم ان القطع بالاستحقاق
انما هو في مرحلة الظاهر فهو مدفوع بان القطع بالاستحقاق في مرحلة الظاهر بالفرض فان المقطوع به هو الحكم الظاهري لا الواقعي المحض وهو ملازم للقطع
بالحجية في الظاهر **الثاني** انه لو لم يكن القطع بترتب الثواب والعقاب المسبب عن العقل حجة لم يكن القطع الحاصل بهما من الشرع حجة ايضا لان الدليل على حجية
القطع باستحقاق الثواب والعقاب الحاصل من الشرع اما الشرع القطعي او العقل القطعي ان كان الاول فننقل الكلام فيه الى ان يتسلسل او يدور وان
كان الثاني فلا ريب ان حكم العقل بلزوم اتباع القطع المسبب عن الشرع على الثواب والعقاب ليس الا حكمه بلزوم دفع الضرر المقطوع فكما انه حاكم بلزوم
دفع الضرر المقطوع في هذا القطع الشرعي فكذا حاكم بلزوم دفعه اذا حصل القطع من العقل والفرق بين الحكمين تحكم **الثالث** ان القطع
ان لم يكن حجة مطلقا انسد باب التكليف راسا وانما حجة اذا حصل من الشرع لا غير لزم ان لا يكون عبدة الاوثان السابقين معذبين لانه لا دليل
شرعي يحصل به القطع لهم والثابت بالاتفاق من الخصم وبالاخبار الكثيرة فانه كان حجة لو كان مسببا عن الشرع او غيره ايضا لكن اذا دل الدليل
الشرعي على اعتباره بحيث صار ذلك الدليل الشرعي سببا للاعتبار لزم عدم كون عبدة الاوثان معذبين ايضا لان جعل الامر اللاحق سببا للسابق
غير معقول مع انه لو سلمنا وجود السبب للسابقين فهو اما العقل فهو غير معلوم الحجية واما الشرع فهو دور او تسلسل فلازم ذلك الاحتمال ايضا
ان لا يكون عبدة الاوثان معذبين وهو باطل لما مر انفا من اتفاق الخصم ومن الاخبار وان كان القطع حجة لو كان مسببا عن الشرع او عن غيره لكن
مع دليل شرعي يكون كاشفا عن حجيته فهو ايضا مستلزم لعدم كون عبدة الاوثان معذبين لان كون الشرع كاشفا انما هو فيما بعد ورود الشرع
واما بعده فلا اذ لا يعقل جعل الامر اللاحق كاشفا عن الحجية للسابقين كما لا يكون سببا لعين ما مر في السبب الوجهين وان كان القطع حجة مطلقا
فلا كلام والا فان كان الاحتمال الاول من الدليل الثالث اي لا يكون القطع حجة مطلقا لزم ان لا يكون شيء من معرفة الله تعالى ومعرفة نبيه
في النظر الى المعجزة واجبا والملازمة كبطلان التالي غنية عن البيان وان كان الاحتمال الثاني منه لزم ما لزم في السابق والتالي باطل اما الملازمة
فلان كلا من المعرفة والنظر اما ان لا يكون واجبا فهو باطل وان كان واجبا وكان دليل وجوبه العقل فلا اعتبار به بالفرض وان كان دليل
وجوبه الشرع فان كان الايجاب بعد المعرفة فهو تحصيل للحاصل وان كان قبلها **فنقول** ان الدليل على حجيته اما الشرع او غيره وهكذا الى ان
يدور او يتسلسل وان كان الاحتمال الثالث **والرابع** في الدليل الثالث فيلزم ما لزم فيه وقد مر بطلانه **الخامس** ان القبح فاحشة
بالعرف ونص اهل اللغة وكل فاحشة منهي عنها لقوله تعالى وينهى عن الفحشاء بناء على جعل الاية انشاء فالمعنى ان الفحشاء منهي عنها وتوهم
ان المراد بالفحشاء المحرمات فهو فاسد لان تحريم المحرم غير معقول ولان المتبادر عن الفحشاء القبائح ثم ان هذا الدليل يتم بعد اثبات البحث
الاول ولا يحتاج الى اثبات البحث الثاني ولكن يمكن الخدشة في هذا الدليل بان المقصود اثبات حجية العقل لاخذ الثمرة فيما لا عثور فيه على
الشرع واثبات الحجية وحرمة القبح ح صار من الشرع وبعد العثور عليه نعم اثبات الصغرى اعني كون الظلم مثلا قبيحا وفاحشة صار من العقل اما
كون القبح محرما فلم يثبت من العقل ثم ان الاية الشريفة تدل ايضا على كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في نفس الشيء رغما على
الاشاعرة وتدل ايضا على ادراك العقل المدح والذم بناء على عدم كون المنكر عطف تفسير للفحشاء اذ الفحشاء عبارة عن القبائح التي تكون هي
القبائح عند الله تعالى والمنكر عبارة عما يكون قبيحا عند العقل ولا ريب ان النهي عن المنكر فرع ادراك العقل المنكرية والا فلا معنى للنهي فتامل
فان قلت ان ههنا وجوها تنفي حجية العقل منها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حيث ان المتعلق محذوف وحذف المتعلق يفيد
العموم فالمعنى انه تعالى يقول ليس من شأنه ان يعذب احدا من المكلفين في ذنب ما وكذا لا اجل عمل حتى يبعث الرسول والقول بان الذي يحكم به العقل
هو استحقاق العقاب وهو معنى الحرام العقلي والذي ينفيه الاية هو فعلية العقاب فلا منافاة بينهما مدفوع اولا بان الظاهر منها نفي الاستحقاق كما
يشهد به قوله وما كنا ولم يقل وما نعذب وثانيا بانا سلمنا لكن نقول ان نفي التعذيب المستفاد من الاية اما مع الاستحقاق واما مع عدمه
الثاني فالمطلوب ثابت وان كان الاول كان التنصيص بنفي التعذيب سفها وعبثا لكونه سببا للتجري على المعاصي وثالثا بان الاستحقاق عبارة عما لو ارد به
الفعلية لاخباره تعالى فلا يجوز فلا استحقاق والحاصل ان الاية تنفي الاستحقاق فتبطل جميع المقامات الثلثة الى هنا فلا ادراك للعقل اصلا ولا حجية

بعدم الفعلية جازم مع الجزم

وهذا الدليل يتم بعد اثبات ادراك العقل الحسن والقبح وان لم يدركه الغفلة وللاخباري رده بان حرمة القبيح ثبت من الشرع لا العقل لكن الاية دلت على رد الاشعري في كون احكامه تع تابعة للصفات وفي ادراك العقل المدح والذم اذا ورد فعل المنكر عطفا تفسيريا وجعلنا عبادتها بحكم العقل بقبحه ولو تمسك الاخباري بقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بناء على ان الظاهر الرسول الظاهر سيما بملاحظة البعثة وان حذف المتعلق فيها يفيد العموم وان الاخبار عن نفي فعلية العذاب يستلزم لنفي الاستحقاق حذرا من التجري على المعاصي في الاخبار اجيب عنه بان المراد منها نفي العذاب الدنيوي العاجل الاعتداد المعتبر بملاحظة تفسير جمع من المفسرين كما نقل وملاحظة ما دل على تعذيب عبدة الاوثان وجريان عادته تع على تعذيب الامم السالفة في العاجل وبانه لا نزاع في المتعلق من باب الاطلاق لا العموم فينصرف الى الشائع وهو نفي العذاب عما يحتاج الى البيان والبعث لا ما يستقل به عقولهم فان شئت فارجع الى العرف وبانها معارضة مع الاية الشريفة ليهلك من هلك عن بينة لحجية منصوص العلة والتعارض من باب العامين من وجه فانكشف خطأ العقل لان المذمومية عند الحكيم على الاطلاق ملازمة للمبغوضية عند الملازمة لاستحقاق العقاب فحيث نفت الاية اللازم الاخير انتفى جميع الملزومات **قلت هذا الوجه** فاسد كالوجوه الاتية لما ذكره بعض من ان الرسول اعم من الظاهري والباطني حتى ورد انه خلا الظاهر لا سيما بملاحظة البعثة بل نقول ان لفساده **اما اولا** فلان ظاهر الاية وان كان نفي العذاب اجلا وعاجلا الا انه بعد ملاحظة تفسير جمع من المفسرين على ما نقل من ان المراد نفي التعذيب في العاجل لا الاجل وملاحظة الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان وجريان عادة الله تع على تعذيب الامم السالفة في العاجل ان لم يظهر العاجل في نفي تعذيب العاجل فلا اقل من الاجمال الموجب لسقوط الاستدلال لان القدر المتيقن هو نفي الاية العذاب العاجل وهو لا ينافي ما دل على حجية العقل **واما ثانيا** فلانا سلمنا ان الاية تنفي جنس العذاب اجلا وعاجلا لكن كون حذف المتعلق مفيدا للعموم ممنوع بل هو من باب المطلقات وينصرف الى الفرد الشائع وهو هنا نفي التعذيب عما يحتاج الى البيان وفيما يستقل به العقل لا احتياج الى البيان فلا ينصرف اليه الاية ولا يكون ذلك تقييدا وان شئت فارجع الى العرف فلو قال المولى لعبيده لا اعذبكم في فعل حتى ابعث اليكم رسولا يخبركم بما هو محبوبي ومبغوضي اترى ان تقول انه ليس للمولى ح عقاب العبيد فيما يستقل به عقولهم كتلف اموالهم وقتل اولاده وهتك حرمته معللين بانه لم يبعث الرسول ح **واما ثالثا** فلانها معارضة بقوله تع ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة بناء على التحقيق من حجية منصوص العلة ونسبة التعارض بين المنطوقين اعم من وجه مادة الاجتماع ما يستقل به العقل قبل البعثة ومادة افتراق الاولى عن الثانية ما لا يستقل به العقل بعد البعثة ومادة افتراق الثانية عن الاولى ما دل عليه دليل شرعي ومن المقرر في محله ان مادة الاجتماع في العامين من وجه لا بد فيها من الرجوع الى المرجحات والا فالوقف وههنا لو لم يرجح الاية الثانية فلا اقل من التساوي والتساقط فيبقى ما ذكرنا من الدليل على حجية العقل سليما عن المعارض **واما رابعا** فبان تلك الاية ظاهرة وما مر من الادلة قاطعة فلا بد من تخصيص الاية بغير ما يستقل به العقل وتوهم ان حكم العقل تعليقي معلق على عدم ورود الشرع وحجية ايضا معلقة على عدم ورود دليل الشرع غلط لان حكم العقل في الكبرى تنجيزي لا يجوز ان يحكم الحكيم على خلافه نعم في الصغرى ربما يحصل له الخطاء وهو خارج عن محل البحث **ومنها** قوله عم الدال على ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي وجه ان المتبادر من الامر والنهي اللفظيان ح نقول ان ما يستقل به العقل مما لم يرد فيه امر او نهي لفظي فرض وكلما كان كذلك فهو مطلق بالرواية والجواب ان الظاهر من الرواية انه لا تكليف الا بعد الاطلاع على الامر والنهي الواردين فما لم يرد فيه امر ونهي اصلا او ورد ولم نطلع عليه كان الشيء مطلقا فلا يرد ما يتوهم من انك من اين علمت عدم ورود الامر في الواقع فلعله ورد وانت ما عرفت عليه فكيف تقول انه مطلق لما عرفت من ان عدم الاطلاع كاف في الاطلاق والجواب اما اولا فبانصراف الرواية الى ما يحتاج الى البيان وفيما يستقل به العقل لا احتياج اليه كما ذكرنا في رد الاية الشريفة **واما ثانيا** فبانها ظنية والمسئلة علمية لا يعمل فيها بخبر الواحد **واما ثالثا** فبانها ظاهرة وما مر من الادلة على حجية العقل قاطعة فلا بد من حمل الرواية على الاعم من الامر والنهي اللفظيين او تخصيصها بغير ما يستقل به العقل **ومنها** ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن ابان بن تغلب قال قلت لابي عبد الله عم ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المراة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صم ان المراة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين والدلالة ظاهرة وتوهم ان الاولوية لعلها كانت ظنية مطلقا وعند ابان فلذا منع المعصوم عنها مدفوع بان الاولوية قطعية عند كل ذي مسكة اذ بعد ما كان في الثلث فيه ثلثون يقطع بان الاربعة لا ينقص عن الثلثين ويشهد على القطعية عند ابان تعجبه واستيحاشه بعد كلام الامام **فان قلت** ان الرواية تنفي حجية العقل فيما اذا كانت الاستفادة بتبعية والمستفاد مستقلا كما هو مورد الرواية وما مر من الادلة دلت على حجية ما يستقل فيه العقل من الجهتين فلا تعارض بين الرواية وبين ما مضى **قلنا** ان كل من قال بحجية العقل المستقل قال بحجية هذا القسم ومن لم يقل بحجية هذا القسم لم يقل بحجية العقل المستقل فالتعارض حاصل بضم الاجماع المركب مضافا الى تنقيح المناط المستفاد من الرواية وهو تبعية احكام الله تع للصفات وعدم درك العقل اياها وهذا موجود في العقل المستقل ايض **فان قلت** ههنا مقامان احدهما في تشخيص الصغرى والاخر في حكم الكبرى ولعل منع المعصوم لاجل الخطاء في تشخيص الصغرى لا انه في حكم الكبرى حتى نقول بما تقول **قلنا** ان الظاهر من الرواية تعلق المنع بالكبرى اعني الحكم كما يشهد عليه قوله يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين **فان قلت** ان ايكال ابان قوله يا ابان انك اخذتني بالقياس غير مناف لكون الخطاء في تشخيص الصغرى نظرا الى انه بعد ما اجابه المعصوم بما اجاب تعجب من قوله عم وقال سبحان الله فقال عم يا ابان انك اخذتني بالقياس **قلنا** نعم لكن ظ قوله عم والسنة اذا قيست محق الدين ظاهر في منع الكبرى والجواب ان الدلالة مسلمة لكن الدليل ظني لا يقاوم القطعي فلا بد من الاقتصار على مورد النص والعمل فيما سواه على الدليل القطعي **ومنها** ان المتصدق بجميع ماله مع عدم عرفانه ولي الله تع لا بد ان يكون مستحقا للثواب عن الله لقطع القوة العاقلة بحسن الاحسان مع انه ورد في الاخبار انه لا يثاب فيكشف عن خطاء العقل وعدم اعتباره واما الخبر فهو ما رواه ثقة

مورد الاجماع والتعارض مما يستقل به العقل قبل البعث فيرجع الى المرجحات وهي لو لم تكن مع الاخيرة فلا اقل مع التساوي والتساقط وبان تلك الاية ظنية وادلة الحجية قاطعة فلا تكافؤا وبقوله الدال على ان كل شيء مط حتى يرد فيه امر او نهي حيث ان المتبادر اللفظيان فلا تكليف قبل ورودهما وان استقل العقل وبانه لو كان المقام مما يحتمل ورودهما في الواقع اندفع الاحتمال بالاصل وبان المتبادر ما لم يعلم بورود الامر والنهي لا يقعنا بعد الانصراف الى المستقل كما مر وبانها ظنية والمسئلة علمية وبانها ظاهرة وادلة الحجية قاطعة فيحمل النص على الاعم من الامر العقلي او يخصص بغير ما يستقل به وبما رواه ابان في اصابع المراة وزيادة في الرد والاخبار الدالة على انه لا تكليف قبل البعث ليهلك من هلك عن بينة والاخبار الدالة على انه يجب على الله تع بيان مصالح الناس ومفاسدهم والاخبار على ان الزمان لا يخلو عن حجة ليعرف الناس ما يصلحهم ويفسدهم والاخبار الدالة على انه تع لا يحتج على العباد الا بعد ارشاد العقل وارسال الرسل

نتايج

اوان التكليف فيما اريد فيه التعذيب لطف وكل لطف واجب ففيما الا تكليف لا تعذيب وان استقل العقل لانه لا لطف فلا حجية او ان العباد مجبورون فلا حسن ولا قبح حتى يدرك العقل

بكونه حجة او انه لو كان اللازم على الله سبحانه ان يامر بما امر به العقل خرج عن كونه مختارا في ابداع الاحكام مع انه تعالى يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد فقد ظهر اجوبة كل في ذلك بهذا التامل

فيما مر ونظهر ثمرة النزاع في حجية العقل في تكليف الكافر حتى القاصر بالفرع الذي يستقل به العقل وكذا المسلم القاصر الذي لا تنال يده الشرع وفي تعارض الخبر مع العقل اقول ويمكن

فرض الثمرة في اثبات حجيته من باب الدليل العقلي في جعل الظن الغير المعتبر مرجحا عند تعارض الدليلين وعند دوران القبلة بين الجهات مثلا ولا يتمكن الا من الصلوة الى احدها وفي اثبات الاباحة

التخيير اذا دار الامر بين المحذورين ولا دليل على احد الطرفين واثبات جواز التسامح في السنن اذا لم يعتبر اخبار القدح في السند ومنع الحجية واثبات التكليف في ايام الفترة في المستقلات العقلية واصل

والبرائة لكن على تامل فيها او في جملة منها ثم لو قال الخصم لا ثمرة لان التكليف فيما يستقل به العقل لطف وكل لطف واجب فالشارع قد بين كل الاحكام الا جناب يمنع كلية الكبرى فتدبر وبان الوجوب تعليقي قابل لعروض المانع كما هو الحجة وبان بيان الشارع لا يلازم علم المكلف به دائما كالقاصر وبان الدليل عقلي لا يقوى به الا ان يكون غرضه الالزام او يسلم حجية العقل او يدعى ورود الشرع على طبقه

الاسلام في صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج

جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان والدلالة ظاهرة

والقول بانصرافها الى ما يحتاج الى البيان فاسد لان مورد الرواية هو ما يستقل به العقل كما قلنا والجواب ولا ان الثواب بمعنى الاجر وله مراتب **الاول**

اعطاء الجنة **والثاني** نفي التعذيب **والثالث** تخفيفه ومن الرواية لم يستفد الا نفي الثواب في المرتبة الاولى لانها الظاهر افراد الثواب وهو مطلق ينصرف

اليه ولعل العقل انما حكم بالاجر في الجملة لا خصوص المرتبة الاولى فلا منافاة بين الدليل القطعي والرواية وتوهم ان الحق نكرة في سياق النفي يفيد العموم وعمومه يقع التعارض

مدفوع بان الحق وان كان نكرة في سياق النفي الا ان المنفي هو الحق في الثواب لا الحق المطلق حتى تقول فتدبر **وثانيا** ان العقل اثبت استحقاق الثواب بفائدة

وفعلية الجزاء والرواية لم يستفد منها الا عدم البقاء لا نفي الاستحقاق فلا تعارض فتدبر **وثالثا** ان الرواية يحتمل معنيين احدهما ان من لم يعرف ولاية ولي

الله وعرفها ولم يكن جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه والاخر ان من لم يعرف ولاية ولي الله فيواليه الخ فعلى الاول يقع التعارض بينهما

وبين ما دل على حجية العقل اذ يصدق على من عرف ولي الله ولكن لم يكن بعض اعماله بدلالته اليه بل بالعقل المستقل انه لم يكن جميع اعماله بدلالته ولي الله

ثم فلا حق له في الثواب واما على **الثاني** فلا تعارض لان كلامنا انما هو في العارف ومورد الرواية نفي استحقاق من لم يعرف ولي الله والقول بان

المنافي لان نفي الاستحقاق عن غير العارف انما هو لاجل عدم كون جميع اعماله بدلالة ولي الله وهو في العارف موجود مدفوع بانه لو كان المناط هو

في نفي الاستحقاق للزم ان لا يكون العارف كذلك لعدم جميع اعماله بدلالته اليه من اهل الايمان بل الرواية مع انه خلاف الاجماع فلعل المناط في الجميع هو عدم

المعرفة **والقول** بانه بعد ما ثبت عدم حجية العقل لغير العارف ثبت عدم الحجية للعارف بالاجماع المركب مدفوع بقلب الاجماع المركب لانا بعد ما اثبتنا الحجية

للعارف بما مر يثبت لغير العارف بالاجماع المركب وهذا ارجح وبالجملة على المعنى الثاني لا تعارض بين الرواية وبين ما نحن بصدده لان محل كلامنا العارف ومحل

الرواية غيره مقول ح ان الظاهر من الروايات هو المعنى الثاني الذي لا تعارض فيه وذلك لانه لو كان المراد المعنى الاول للزم التعبير عنه بالواو العاطفة لا الواو

لان هذا المعنى لا يستفاد الا بهذا التعبير لا بواو العطف بل يجوز العطف باو وغيره كاف لانه لا بد على هذا المعنى من تبديل قوله ويكن بقوله لم يكن ايضا

لو كان المراد المعنى الاول لكان العارف الذي بعض اعماله ليس بدلالته اليه خارجا عن الايمان وهو خلاف الاجماع كما عرفت هذا والتحقيق رد

الرواية بوجوه ثلثة **الاول** انها مختصة بغير العارف على انها تنفي المرتبة المخصوصة من الثواب لا مطلق الاجر كما مر **الثاني** ان الرواية من الاحاد والمسئلة

علمية **الثالث** سلمنا ان صدورها قطعي لكن الدلالة ظنية لا بد من طرحها بعد ملاحظة بانه من الدليل القطعي **ومنها** ان الاخبار الكثيرة الدالة على

ان اهل الفترة معذورون وانهم مكلفون يوم القيمة وفي النشاة الاخرة مع انه لو كان العقل حجة لزم عدم كونهم معذورين والجواب عنها اولا

بالنقض بالعقائد التي انت تقول فيها بحجية العقل مع ان تلك الاخبار تقتضي المعذورية فيها مط **واما ثانيا** فبان تلك الاخبار معارضة بما دل

على تعذيبهم لاجل شركهم وعبادتهم الاوثان وعلى انه لا تكليف الا في دار الدنيا فلا بد من حمل تلك الاخبار على قاصريهم وهذه على مقصريهم

ولعبارة اخرى يحمل هذه على ما لا يستقل به العقل وهذه على ما يستقل به **واما ثالثا** فبانها احاد **واما رابعا** فبانها مع فرض تواترها

ظنيات من حيث الدلالة والدلالة الظنية مطروحة في مقابل ما مر من الادلة القطعية ومنها الاخبار الكثيرة المتواترة الحاكمة بانه لا تكليف

وهي بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وحجية العقل ملازم لوجود التكليف قبله والجواب اولا بانها اثباتية لا نافية

لان النسبة بين منطوق المعلول ومنطوق العلة اعم من وجه لاجتماعهما فيما يستقل به العقل قبل بعث الرسل وافتراق منطوق المعلول

فيما لا يستقل به العقل قبل بعث الرسل والعكس فيما بينه الرسول بعد البعثة ولا ريب لو كان التعارض بين العلة والمعلول اعم من وجه كان العبرة

بالعلة في العموم والخصوص لبناء العرف فنعمل بالعلة في مادته وثبت المطلوب وثانيا بانا سلمنا ان البينة ينصرف الى غير البينة العقلية وتكون النسبة

بينهما مجملا مشككا لكن يسقط الاستدلال ايضا للاجمال لا يقال انها مبين العدم لانا نقول انه ممنوع وثالثا بانا سلمنا ان الدليل العقلي مبين العدم

لكن القدر المسلم من تواتر الاخبار انما هو بالنسبة الى ما لا يستقل به العقل قبل البعثة لا غير الا ان يدعى التواتر اللفظي ومعنى وهو ممنوع لو كان

لفظيا وثانيا بمنع قطعية الدلالة بعد فرض التواتر اللفظي فلا يقاوم ما مر ومنها انه ان لم يكن تكليف فيما يستقل به العقل فلا كلام وان كان تكليف

فاما ان يكون البيان لا زما على الله تعالى فلا كلام ايضا واما ان لا يكون البيان لا زما فيلزم خلاف الاخبار الكثيرة الدالة على انه يجب على الله

بيان ما يصلح للناس وما يفسدهم **والجواب اولا** ان بيانا منه نعم حاصل هنا بلسان العقل كما قد يكون بيانا حاصلا بالالهام وقد يكون

حاصلا بالشرع فان بيانا نعم ليس كبيان العباد وثانيا انا سلمنا عدم انصراف البيان الى البيان العقلي لكن نقول ان التشكيك مفر اجمالي مسقط للاستدلال

سلمنا انه مبين العدم لكن القدر الثابت من التواتر انما هو بالنسبة الى غير ما يستقل به العقل الا ان يدعى التواتر اللفظي فيجيب عنه بالوجهين الذين

مرا في الوجه السابق في دعوى التواتر اللفظي **ومنها** ان التكليف لو كان ثابتا فيما يستقل به العقل فان لزم على الحجية الغرض فلا كلام والا لزم خلاف

الاخبار المتواترة الحاكمة بان الزمان لا يخلو عن حجة ليعرف الناس ما يصلحهم ويفسدهم والجواب الانصراف الى غير ما يستقل به العقل اولا ومنع التواتر

ومنع النواتر معا

ومنع الاحتمام الاثنى على فرع حجية العقل

٢٠٩

اثبات مر

اصل في تبعية الاحكام للصفات قالوا كلما حكم به الشرع حكم به العقل والمراد انه كل ما يمكن ان يجعل الشارع له حكما وان لم يجعله وجعله ولم يبينه حكم به العقل بعد الجعل او الاطلاع حكما اجماليا يحكم بمطابقته للصفة الكامنة المقتضية لجعل هذا الحكم والمخالف الاشعري فينفي تبعيتها للصفات مطلقا لنا على ابطال السلب الكلي انه لولا تبعيتها للصفات لزم عدم ادراك العقل وعدم حجيته وقد ثبت حجيته بما مر وعلى اثبات الايجاب الكلي ان احكامه تعالى ان لم تكن معللة بالاغراض لزم العبث وان كانت معللة باغراض راجعة اليه تعالى لزم الاحتياج وان الى العباد لمجرد الاطاعة والعصيان للثواب والعقاب من غير خصوصية غرض في المامور به والمنهي عنه لزم اللغو والعبث في الخصوصيات لكونه ترجيحا بلا داع وان لم يلزم لغو في سنخ جعل الاحكام او لخصوصية غرض راجع اليهم موجود في نفس المامور به والمنهي عنه مع قطع النظر عن الامر والنهي ثبت المط وانه لا ريب في ان كل فعل في الواقع اما المصلحة في اتيانه او في تركه او لا مصلحة في فعله ولا في تركه ففي الاول لا بد من الامر به ولو ندبا اذ طلب تركه ترجيح للمرجوح واباحته تسوية بين الراجح والمرجوح وفي الثاني عكسه لما مر وفي الثالث ايضا لا بد من اباحته حذرا من الترجيح بلا مرجح ولا ريب في تنوع الاحكام الشرعية الى الانواع الخمسة فان كان اختلاف تلك الاختلاف صفات الافعال في مصلحة الاتيان او الترك او التسوية فالمطلوب ثابت والا لزم احد المحاذير الثلاثة المتقدمة مضافا الى الاية الشريفة ينهى عن الفحشاء والمنكر وبيم الامر في غير المنافى بالاجماع المركب ان كان والا فينتفي السلب الكلي والى النصوص الدالة على انه يجب عليه تقريب مصالح العباد ومفاسدهم النظر في وجوه مصالحهم ومفاسدهم قطع النظر عن الامر والنهي لكن النصوص غير الاشعري بل الاشكال شايع

ثانيا ومنع المقاومة لما مر لو سلمنا التواتر اللفظي ثالثا **ومنها** الاخبار الدالة على انه تعالى لا يحتج على العباد الا بعد تحقق ارسال الرسل العقل وان سائر الرسل من انتفى احدهما انتفى الاحتجاج **وفيه اولا** النقض بالعقايد فللازم عدم الاحتجاج فيهما ايضا للاخبار المذكورة وهو بط بالاتفاق من الخصم وبالاخبار الكثيرة الدالة على بعث بعث اهل الفترة بشركهم هذا ولكن هذا الجواب في سد لان الاخبار التي تمسك بها الخصم انما يدل على عدم حجية العقل في العمليات الاصطم فلا نقض بالعقايد **وثانيا** ان تلك الاخبار دليل لنا لان ظاهرها ان كلا من العقل والشرع دليل مستقل للاحتجاج فليس من تلك الاخبار ادراك العقل ورد على الاشعري وحجيته بعد الادراك رد على الاخباري لان الاحتجاج فرع الحجية **وثالثا** انا سلمنا عدم الظهور في استقلال كل لكن لا نسلم الظهور في التركيب بحيث يحتمل الامرين فيسقط الاستدلال لو سلمنا ظهور التركيب من الروايات لكنها منصرفة الى ما لا يستقل به العقل **ورابعا** سلمنا انها متواترة لفظا او انها مقطوعة الصدور بالقرينة لكن الدلالة ظنية فلا تقاوم ما مر من الدليل القطعي **وخامسا** سلمنا التواتر المعنوي لكن المدلول الثابت فيما لا يستقل به العقل لا غيره **ومنها** ان التكليف فيما اريد فيه التعبد لطف وكل لطف واجب ففيما لا تكليف فلا تعبد وان استقل به العقل لانه لا لطف فلا حجية قلنا في الجواب ان من اللطف ما هو مندوب كما فيما كان التكليف والبيان تاكيدا مثل ما يستقل فيه العقل فكلية الكبرى ممنوعة **فان قلت** العباد مجبورون في الافعال فلا حسن ولا قبح حتى يدركهما العقل ويكون حجة قلنا الجبر بط اما اولا فبالضرورة كما مر واما ثانيا فلان التكليف ثابت قطعا والتكليف بما لا يطاق منفي بالاية الكريمة فلا جبر والا لزم الكذب على الله تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا وما ينقل عن بعض الجبرية انا نجوز التكليف بما لا يطاق لكن نقول انه غير واقع فهو فاسد اذ بعد الجبر لا تكليف الا بما لا يطاق **فان قلت** لو كان اللازم على الحكيم على الاطلاق ان يامر بما يامر به العقل ويرى حسنه وينهى عما ينهى عنه العقل ويرى قبحه لزم ان لا يكون الحكيم مختارا بل يكون مجبورا في ابداع الاحكام لانه ليس له التخلف عن تلك الصفات الكامنة وهو بط بالضرورة والوجدان قلنا هذا فاسد لانه تعالى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل لكنه لا يشاء الا الحسن ولا يشاء النهي الا عن القبيح وهذا ليس جبرا **ضابطة** في تبعية الاحكام للصفات وعدمها وبعبارة اخرى في ان الاحكام الشرعية معللة بالاغراض ام لا بمعنى انه كلما حكم به الشرع حكم به العقل ام لا فنقول ان تلك العبارة الاخيرة يحتمل ان يكون المراد منها انه كلما جعل له الشارع حكما في الواقع بينه للعباد ام لا لو اطلع العقل عليه حكم على طبقه وان يكون انه كلما جعل له الشارع وبينه لهم حكم به العقل لو اطلع عليه وان يكون انه كلما يمكن ان يجعل له الشارع حكما جعل ام لا بينه للعباد بعد الجعل ام لا حكم عليه العقل بعد الجعل والاطلاع وقولنا حكم به العقل ايضا يحتمل ان يكون المراد به الحكم التفصيلي بعد درك المصالح والمفاسد وان يكون المراد به الحكم الاجمالي بمعنى انه يحكم اجمالا ان فيه مصلحة او مفسدة وان لم يدركهما بالتفصيل وبعد ضرب الاحتمالين الاخيرين في الثلثة السابقة يحصل ستة ولا ريب في ان محل النزاع ليس الادراك التفصيلي للعقل والحكم بعده بجميع احتمالاته الثلثة والا لزم الكذب على العلماء حيث اطبقوا على انه كلما حكم به الشرع مع انا نرى بالعيان ان العقل لا يدرك الحكم والمصالح في كثير من الاحكام الشرعية كوجوب الصلوة والحج وغيرهما بل بعينه اجمالا الا ان ههنا مصلحة يقتضيهما واما الحكم الاجمالي فيمكن جعله محلا للنزاع بجميع احتمالاته لكن الاخير انسب لان كلام المثبتين يدعو الكلية ثم ان النزاع هنا مع الاشعرية فقط فيدعون السلب الكلي والامامية يدعون الايجاب وهو الحق بوجوه **الاول** ما يكون مثبتا للايجاب الجزئي المبطل للسلب الكلي وهو انه لو لم يكن الاحكام مطلقا تابعة للصفات لزم عدم ادراك العقل وعدم حجيته وقد قلنا بحجيته كما مر **الثاني** ان الاحكام لو لم تكن معللة بالاغراض لزم اللغوية والعبث وهو لا يصدر منه تعالى كيف والفعل لا يصدر من الجاهل بلا غرض فضلا عن الحكيم على الاطلاق وان كانت معللة بالاغراض فان كان الغرض راجعا اليه تعالى لزم احتياجه تعالى وهو بط باعتراف الخصم وان كان الغرض عايدا الى العباد فاما ان يكون ذلك الغرض مسببا من مجرد الامر والنهي وهو حصول الاطاعة للثواب والعصيان للعقاب فهو مستلزم للعبث واللغوية لا بالنسبة الى جعل سنخ الاحكام بل بالنسبة الى خصوصيات الاحكام في الوقايع الخاصة كجعل الصلوة واجبة والزنا حراما لان ذلك الغرض وهو الاطاعة والعصيان يحصل اذا انعكس الامر وجعل المامور به منهيا عنه وبالعكس فجعل البعض معين مامورا به والبعض المعين الاخر منهيا عنه ترجيح بلا داع وهو عبث ولغوية وان كان ههنا غرض راجع الى العبد لكن في نفس المامور به والمنهي عنه ونحوهما ثبت الاحكام فالمطلوب ثابت وبالجملة اوامره تعالى ونواهيه بالنسبة الى العبد كاوامر الطبيب ونواهيه بالنسبة الى المريض من جهة وهي عود الغرض الى المريض وكاوامر الموالي ونواهيهم من جهة وهي الاطاعة فالثواب والعصيان فالعقاب **الثالث** دليل مركب من مقدمات ثلثة **الاولى** ان كل فعل من الافعال في متن الواقع اما فيه مصلحة في فعله او مصلحة في تركه او لا مصلحة في فعله ولا في تركه فان كان المصلحة في فعله فلا بد ان يكون مامورا به بالمعنى الاعم لان طلب تركه بالمعنى الاعم ترجيح للمرجوح ولا يصدر عن العاقل فضلا عن الحكيم لانه قبيح عقلا قطعا والتسوية بين الفعل والترك تسوية بين الراجح والمرجوح وهو كترجيح المرجوح في كونه قبيحا وان كان المصلحة في تركه فلا بد من كونه منهيا عنه

حكم به العقل

الكلي

[illegible]

ولو قيل ان من الاوامر ما يكون المقصود منه نفس التوطين ولا مصلحة في المأمور به لعل اوامر الشرع كلها من هذا الباب قلنا اولا ننقل الكلام الى نفس التوطين فنقول لا بد فيه من مصلحة حذرا من احد المحاذير الثلاثة وثانيا انه لو كان المقصود في الكل التوطين فلازمه دائما الاعلام بعدم اتيان المأمور به بعد اتيان المكلف بالمقدمات والواقع خلافه ولو قيل لعل المصلحة في نسخ الاحكام مجرد الاعطاء للثواب والعقاب وفي تنويع الاحكام لزوم التكليف بما لا يطاق لو امر بالكل او نهى عن الكل وفي تخصيص بعض بالامر وبعض بالنهي كون بروز الاطاعة في الاوامر في الامر بما لا يرغب المكلف باتيانه كالصلوة والزكوة وبروز الاطاعة في النواهي في النهي عما يرغب اليه المكلف كالزنا واكل الحرام فكان المقصود في جميع المراتب الاطاعة والانقياد لا غير لا صفة في الافعال مع قطع النظر عن هذه الجهة كما ندعيه ويؤيده الاية الشريفة وما امروا الا ليعبدوا الله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون قلنا اولا بالنقض بالواجبات التوصلية الغير المشروطة بنية القربة وثانيا بلزوم الترجيح بلا مرجح ايضا في الخصوصيات كايجاب الجهر في الصبح والاخفات في الظهرين وهكذا ولو قيل ان كان الغرض من امر الله عبده بالصلوة مثلا ادراك مصلحة لهم فيه كامر الطبيب المريض بدواء يرفع مرضه لكان شقاؤه الابدي على ترك العبد مصلحة نفسه بترك الصلوة منافيا للرأفة واللطف ويكون كامر الوالد ولده بتعلم رأفة منه له فخالفه فقتله الوالد عقوبة لتركه هذه المصلحة فلا بد ان يكون الغرض مجرد الاطاعة والانقياد قلنا اولا بالنقض اذ لو كان غرضه محض التعبد جا المحذور ايضا وثانيا بان غرضه ان كان نفي التكليف رأسا فهو كما ترى او نفي استحقاق العقاب فهو ليس من الجعليات بل من لوازم المخالفة كزوجية الاربعة او نفي فعلية العقاب فالعقاب بيده ان شاء فعل وان شاء ترك فتامل

بالمعنى الاعم لان طلب فعله بالمعنى الاعم او جعله مباحا مستلزم للمحذور المتقدم وان لم يكن مصلحة في الفعل ولا في الترك تعين جعله مباحا والا لزم الترجيح بلا مرجح **الثانية** انه لا ريب في اختلاف احكام الله تعالى نوعا وانها متنوعة بالانواع الخمسة من الوجوب والحرمة واخواتهما **الثالثة** ان اختلاف تلك الاحكام انما كان لاختلاف المصالح والمفاسد الموجودة في متعلقاتها بمعنى انما تعلق به الامر انما هو لاجل مصلحة في الفعل وما تعلق به النهي بالعكس وما تعلق به الاباحة مساوي الطرفين فان المطلب ثابت والا لزم اما ترجيح المرجوح او التسوية بينه وبين الراجح او الترجيح بلا مرجح كما مر وقد مر بطلانها **الدليل الرابع** قوله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وقوله تعالى ولا يأمر بالفحشاء فانهما تدلان على انه تعالى ينهى عن القبائح النفس الامرية ولا يأمر بها وان هذه المفاسد كامنة فيها فثبت ان المناهي معللة بالاغراض ويتم الامر في غير المناهي بالاجماع المركب ان كان موجودا كما هو كذلك والا فنصيره هذا ايضا كالدليل الاول في نفي السلب الكلي واثبات الايجاب الجزئي **الخامس** الاخبار المتواترة معنى الدالة على انه يجب على الله تعالى بيان مصالح العباد ومفاسدهم ولا ريب ان بيانه تعالى تلك المصالح والمفاسد انما هو بنفس الاوامر والنواهي فان بيانه ليس كبيان غيره فلا بد ان تكون هيهنا مصالح ومفاسد يكشف عنها الاوامر والنواهي والا لم يكن لتلك الاخبار وجه صحة ثم ان تلك الاخبار لا تنهض على الاشعري نعم هي حجة سكوتية لا اسكاتية فالدليل الاخير غير الزامي ثم اعلم ان ثمرة هذا النزاع اثبات المبحث الثالث لمن يقول بتبعية الاحكام للصفات لو كان مبتنيا للمقام الاول للمبحث الاول **والبحث السادس** الذي يأتي ان شاء الله **فان قلت** ان من اقسام التكاليف باعترافك الابتلائي الذي يكون المقصود فيه نفس التوطين على الفعل باتيان مقدماته ولا مصلحة في نفس المأمور به اصلا فنقول يجوز ان يكون كل الاحكام من هذا القسم فلا دليل على وجود المصالح والمفاسد في نفس الافعال التي تعلق بها الاحكام **قلنا** اولا انا وان قلنا بصحة التكليف الابتلائي لكن نمنع كون جميع تكاليفه تعالى من هذا الباب لان اللازم من ذلك منعه عن اتيان نفس تلك الافعال المأمور بها بعد الاتيان بمقدماتها كما هو لازم التكليف الابتلائي التوطيني لان المقصود حصل بعد الاتيان بالمقدمات فابقاء الامر بعده لغو وسفه مع انه خلاف ذلك في كثير من الافعال التي تعلق بها الامر ولم يرتفع الى ان حصل الفعل في الخارج من المكلف فخرج عن كونه ابتلائيا وثانيا ننقل الكلام الى نفس التوطين فنقول لا بد فيه من المصلحة حتى يؤمر به والا لزم الترجيح بلا مرجح ان لم يكن مصلحة في فعل التوطين وتركه او ترجيح المرجوح ان كانت المصلحة في الترك بالتفصيل الذي مر **فان قلت** يمكن منع تبعية الاحكام للصفات الكامنة في نفس الاشياء بان يقال ان الغرض من جعل الاحكام نفس التعبد والاطاعة والانقياد للثواب والعقاب وذلك الغرض وان حصل بانحاء مختلفة لكن لما كان الامر بالكل اي كل فعل والنهي عن كل فعل تكليفا بما لا يطاق فجعل بعض الافعال مأمورا به وبعضا منه منهيا عنه وبعضا اخر مباحا مثلا فصار الاحكام انواعا مختلفة لا نوعا واحدا ثم السبب في جعل شيء خاص كالصلوة مأمورا به وشيء خاص منهيا عنه كالزنا مع امكان تحصيل ذلك الغرض في العكس ايضا لعله كون بعض الافعال مما يرغب اليه الطبع كالزنا والشرب فنهى الله تعالى عنه ليحصل في الترك كف نفس ويظهر بسببه كون العبد مطيعا فان فعل ما يميل اليه الطبع لا يظهر فيه الاطاعة بل في تركه مظهرها وكون بعض منها مما يرغب عنه الطبع فامر به ليظهر الاطاعة في الفعل كالصلوة والحج والصوم والخمس والزكوة ونحوها فان ذلك اقرب بالعبودية فلا يلزم محذور لغوية لا في جعل نسخ الاحكام لما عرفت من ان الغرض لعله حصول التعبد ولا في جعل الاحكام انواعا لما عرفت من لزوم التكليف بما لا يطاق في جعل الكل امرا او نهيا ولا في جعل خصوص شيء مأمورا به والاخر منهيا عنه لا العكس لما عرفت من احتمال كون بعض اقرب الى حصول ذلك الغرض من البعض الاخر فامر به ونهى عن الاخر ومع ذلك كله لا صفة في نفس الفعل اصلا سوى حصول التعبد المشترك بين الجميع فلنا منع تبعية الاحكام للصفات الكامنة في نفس الافعال وينبهه على ما ذكرنا من كون الغرض نفس التعبد قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فدلت الاية على ان الغرض هو نفس التعبد والانقياد وان اختلاف الاحكام انما هو من باب مقدمية حصول ذلك الكلي وبالجملة الاية تفيد حصر الغرض في التعبد فلو كان الغرض منحصرا في اظهار المصالح والمفاسد او كان الغرض ذلك مع حصول التعبد ايضا لصارت الاية كذبا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ووجه الدلالة هو الوجه في الاية السابقة اعني الحصر المستفاد من الاية ويدل على كون الغرض محض التعبد ايضا لا اظهار المصالح والمفاسد الكامنة انه لو كان الغرض ما تقولون به لزم خلاف اللطف عليه تعالى بيانه انكم تقولون ان التكليف لطف ومعنى هذا الدليل على الغرض ان اظهار المصالح والمفاسد لطف وتقولون ايضا ان تفويت المصلحة من العبد موجب لاستحقاق العقاب وان هذا الاخلاف للطف ما نرى انه لو كان العبد ضعيفا ومولى رؤوفا في الغاية فامره بشرب السقمونيا لمصلحة نفسه رأفة منه له ففوت العبد تلك المصلحة بسوء اختياره فقتله المولى بالسيف او عاقبه عقابا ناشيا لاجل تفويته المصلحة من نفسه بنفسه بحيث لا يمكن التدارك بعد لذم العقلاء ذلك المولى معللين بان فعله هذا مناف للرأفة **قلنا** ما اردت من التعبد الذي جعلت الاحكام لاجله فان اردت منه الاطاعة والانقياد بعد تعلق الامر والنهي فلا كلام في حسنه ولكن الكلام في ان الداعي على نفس الامر والنهي ما ذا مع انه بلا داع قبيح ومع ذلك لو اهمل العبد بعد الامر صار مذموما ولو اطاع صار ممدوحا وان اردت منه الاطاعة والانقياد قبل صدور الامر والنهي بمعنى التذلل والخشوع والتهيؤ للاطاعة كما هو ديدن المطيعين بالنسبة الى الههم فلا كلام في حسنه ايضا بل هو معقول وجوب شكر المنعم الذي يحكم العقل بوجوبه وهو الداعي لسنخ جعل التكليف

تعليم

اصل حسن الاشيا وقبحها هل هما ذاتيان فالصدق حسن والكذب قبيح بذاتهما ام بالاوصاف اللازمة المقومة للماهية المعبر عنها بالداخلة والثابتة والحقيقية فالصدق لكان مطابقته الواقع والكذب قبيح لمخالفته الواقع ام بالوجوه والاعتبارات المغيرة للاحكام كالنفع والضرر والغصب والاباحة والستر والطهارة ونحوها من الاوصاف الموجبة لتغيرها اما مع مدخلية العلم والجهل ايضا ام لا فعلى الاولين لو اجتمع الصدق مع النفع كذا ومع الضرر عارضه وصار من تعارض الذاتيين مرجعه الرجوع الى المرجحات الخارجية في مقام البيان ليس الصدق حسنا ولا قبيحا بل حسن ان نفع وقبيح ان اضر ام المقامات مختلفة وجوه نتايج

فعلية لا بد عليه نعم من تعيين الخصوصيات الموصلة الى التعبد ففي بعضها نقطع بان الداعي على تعيين الخصوصية ليس الا حصول نفس كلي العبودية من غير ملاحظة كالصلاة والصوم والحج ونحوها فانه وفي بعضها نقطع بان الداعي انه لولاه لزم خلاف التعبد وهتك حرمة المعبود او الغفلة عنه كحرمة دخول الجنب المسجد وحرمة مكثه في المساجد وحرمة مس الكتاب لانها موجبة لهتك الحرمة وكحرمة استماع الغنا الموجب للغفلة وفي بعضها نقطع بان الداعي غير التعبد بلا واسطة وان رجع اليه مع الواسطة كوجوب رد الوديعة واداء الدين وحرمة الظلم ونحوها من المعاملات فان الداعي عليها انه لولا ذلك لاختل النظام وهو مستلزم لخلاف التعبد وفي بعضها نقطع بان الداعي امران احدهما خلاف التعبد والآخر لاختلال النظم كحرمة شرب الخمر وفي بعضها نشك في ان الداعي هل هو خلاف التعبد ام غيره كحرمة وطي الامهات والبنات والمحارم فلعل الداعي اشتباه الانساب لا خلاف التعبد فاذا ظهر ذلك فنقول ان هذا المدعي لكون الغرض محض التعبد ان ادعى الايجاب الكلي فقد عرفت بطلانه في بعض الموارد قطعنا بان الغرض ليس محض ذلك ولذا لم يشترط فيه نية التقرب كما في رد الوديعة وامثاله والخصم متفق فيه معنا وبعد عدم اشتراط قصد القربة كيف يكون الغرض محض التعبد وان ادعى الايجاب الجزئي فهو مسلم ولا يضرنا فنقول ان الداعي في التكاليف التي ليس الغرض فيها محض التعبد اما يكون الداعي اظهار المصالح والمفاسد الكامنة فهو المطلوب والا لزم لغوية التكليف ومن هنا ظهر الجواب عن الايتين ايضا **واما الجواب** عن مخالفة اللطف فهو اولا بالنقض لانه لو كان الغرض من التكليف محض التعبد ايضا لزم ما لزم بعينه المذكور لان مخالفة الواقع وذم المولى لازم في الصورتين وثانيا ان الغرض من هذا الكلام انكار نفي التكليف راسا فهو بنفسه نفي لانه واجب كما عرفت وان كان نفي الاستحقاق ففيه انه من الجبليات بل من لوازم التكليف كالزوجية للاربع انكار نفي لهما ايضا نشاء الله تعالى **بسطة** القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين اختلفوا في ان حسن الاشياء وقبحها ذاتي ام بالصفات اللازمة ام بالوجوه والاعتبارات فمنهم من قال بان الموصوف بهما نفس الفعل وهو المقتضي للاتصاف ايضا فلا مدخل للاوصاف في الاتصاف اصلا نعم قد يجتمع مع الفعل الحسن صفة محسنة فمؤكدة كالصدق النافع او مقبحة فتعارضه كالصدق الضار وكذا الفعل القبيح كالكذب النافع والضار فحيث كان بين الفعل والصفة المحسنة او المقبحة عموم من وجه فلا بد من الرجوع الى المرجحات الداخلة في مقام التعارض ان وجدت والا فالى المرجحات الخارجية ومنهم من قال بان الموصوف بهما ليس الا الفعل المتصف والتحسين والتقبيح انما يكونان بالاوصاف اللازمة وقد يعبر عنها بالداخلة والثابتة والحقيقية فالموصوف بالحسن الصدق النافع وبالقبح الكذب الضار مثلا بمعنى الاتصاف بالوصف الداخل والوصف خارج ومنهم من قال ان الموصوف بالقبح هو الفعل المتصف واما الحسن فيكفي فيه انتفاء جهات القبح بمعنى انه يقول في الحسن بالقول الاول وفي القبح بالقول الثاني وبعبارة اخرى الموصوف بالحسن هو نفس الفعل وهو المقتضي للحسن والموصوف بالقبح هو الفعل المتصف ومنهم من قال ان الفعل بنفسه لا يتصف بهما بل يتصف بهما لاجل الوجوه والاعتبارات مثلا الصدق بنفسه ليس بحسن ولا قبيح بل يصير حسنا لكونه نافعا فيصير النافع علة لحسنه وربما يكون قبيحا لكونه ضارا فيصير ذلك علة لقبحه اي لصيرورته قبيحا ومنهم من قال انهما قد يكونان لذات الفعل كالقول الاول وقد يكونان لصفة الفعل كالقول الثاني وقد يكونان بالوجوه والاعتبارات كالقول الاخير ومنهم من قال بالوقف بمعنى ان كلا من الثلاثة قابل لصيرورته مقتضيا للتحسين والتقبيح لكن لم اجد دليلا على التعيين اذا ظهر ذلك فلنذكر قبل الشروع في المقصود مقدمة مشتملة على بيان امور ثلاثة **الاول** اعلم ان الذاتي له اطلاقات ثلثة فقد يقال ان الحسن والقبح ذاتيان بمعنى انهما ليسا بشرعيين فيرد من يقول انهما شرعيان وقد يقال انهما ذاتيان في مقابل من يقول انهما بالاوصاف اللازمة اما الكلام في الاول من الاطلاقات فقد مضى مشروحا واما الاخران فمحلهما هنا **الثاني** في بيان الفرق بين القول بالصفات اللازمة والقول بالوجوه والاعتبارات فاعلم انه يحتمل الفرق بينهما بوجوه الاول ان من يقول بالصفات اللازمة يقول ان الجهة تقييدية والمقابل يقول انها تعليلية وبعبارة اخرى القائل بالصفات اللازمة يقول ان الحسن والقبح تابعان للاوصاف المغيرة للماهية بالمعنى الاعم من الذاتي والاعتباري بحيث يشمل الماهيات المامور بها والمنهي عنها في الزمن السابق المنسوخة في الزمن اللاحق نظرا الى ان الماهية الكامنة في الزمن اللاحق ولو بالاعتبار والقائل بالوجوه والاعتبارات لا يقول بهذه المقالة والحاصل ان الصدق والكذب مثلا بانفسهما لا يتصفان بالحسن والقبح بل المتصف بهما عند الاول الصدق النافع والكذب الضار بحيث يكون الاتصاف داخلا والوصف خارجا **وعند الثاني** يكون المتصف بهما هو الصدق والكذب لكن المقتضي للاتصاف نافعية الاول وضرر الثاني فالنفع والضرر علتان لاتحاد الحسن والقبح في ماهيتي الصدق والكذب فعل وهذا الفرق محكي عن سلطان العلماء وجمال الدين والفاضل الشيرازي والمحقق الطباطبائي الثاني ان من يقول بالصفات اللازمة يقول بانهما تابعان للاوصاف المغيرة للماهية بالذات سواء كان الوصف المغير جزءا كالفصل ام لا كالجهر والاخفات للقراءة فان القراءة عبارة عن الصوت المكيف بكيفية الخاصة والجهر ضده كيفيات خارجيات عن ماهية القراءة مغيرات لتلك الماهية اذ لا يشترط ان يكون المغير للماهية جزءا من الماهية والا لزم ان لا يكون الالوان والاشكال مغيرة للماهية باختلافها مع انهما خارجيات عن ماهية الجسم مغيرات لها عند الاختلاف بداهة والقائل بالاعتبار يقول انهما ليسا تابعين للصفات اللازمة بهذا المعنى فيحتمل ان يقول بتبعيتهما للاوصاف بطريق الاطلاق اعم من التقييدية والتعليلية او نقول بخصوص التعليلية **الثالث** ان الاول يقول بتبعيتهما للاوصاف بطريق اللاشرطية بمعنى عدم مدخلية للعلم والجهل فيهما وان الحسن والقبح لا يتغيران بهما والثاني يقول بتبعيتهما للعلم والجهل ايضا

نفرات العقاب

وقيل بالتفصيل بين الحسن بالذاتي والقبح بالوصف فيكفي في الحسن انتفاء جهات القبح والحق بطلان كونهما بالوجوه مع مدخلية العلم والجهل لانه مستلزم للتصويب والذي يخالف الطريقة العقلائية وبطلان كونهما بالوجوه بنحو الايجاب الكلي حتى مع عدم مدخلية العلم والجهل للقطع بحسن العدل مثلا وان امر فهو من باب تعارض الحسن والقبح فبطل الايجاب الكلي وما عداه فلك فهو محل التوقف فيرجع عند الشك الى ظواهر خطابات الشرع نتايج

بها والرابع ان الاول يقول بانه لا مدخلية للصفات المغيرة للاحكام في الحسن والقبح من العلم والجهل والغصب لا باختصار المسنون والطهارة للصلوة مثلا وغيرها من الوجوه التي يتصف الموضوع بسببها باحد الاحكام الخمسة او تكون منشا الوصف فيكون معنى كون الحسن والقبح بالصفة اللازمة انه لا مدخلية للعلم والجهل ولا لسائر الاوصاف والوجوه التي هي متصفة باحد الاحكام كالامثلة المذكورة فيهما بل هما الصفات غير تلك الصفات والمقابل يقول باعتبار تلك الصفات واختلاف الحسن والقبح بها مثلا المتعدي الى الغير من غير علم المتعدي بالتعدي يكون فعله قبيحا في الواقع لكنه معذور للجهل عند من يقول بالصفة اللازمة وعند المقابل ليس بقبيح اصلا ثم ان النسبة بين الاحتمالين الاولين عموم وخصوص مطلق لان الاول اعم مطلقا من الثاني وكذا النسبة بين الاخيرين اعم مطلق لان الاخير اخص من سابقه ثم لا يخفى امكان اجتماع الاحتمال الاول مع كل واحد من الاخيرين بان يكون احتمال الاول مركبا مع كل من الاخيرين فيزيد احتمالان اخران على الاربعة فيصير الاحتمالات في بيان الفرق ستة اذا ظهر ذلك فنقول ان الاحتمال الاول فاسد اذ لا يترتب على النزاع حينئذ شيء من الثمرات الآتية فيكون النزاع لفظيا وقد ذكر القوم ثمرات للنزاع وصرح بعضهم بان النزاع معنوي ومن المستبعد منهم النزاع اللفظي جدا مضافا الى انه لا يرد النقض الذي اورده الفحول على القائل بالوصف اللازم من انه لا معنى للنسخ ولما جاز وقوعه وقد وقع بها الملازمة ان الماهية بعد ما كانت حسنة بالصفة اللازمة فالحكم باق ابدا فكيف يطرأ النسخ ولما بان عدم الورود على الاحتمال فواضح بعد التامل لان هيهنا ماهيتان مختلفتان بالزمان احدهما حسنة والاخرى قبيحة لا ماهية واحدة ويستبعد من العلماء هذا النحو من الايراد الواضح الفساد فهذا يكشف عن ان المراد بالصفات اللازمة ليس الاحتمال الاول فقط مضافا الى ان الصفات اللازمة غير شاملة في اصطلاحهم عن الصفات المغيرة للماهية فارادة الصفات التقييدية خلاف الاصطلاح مع على ان ارادة ذلك من اللازمة خلاف الظاهر وكذا الاحتمال الثاني ايضا فاسد لعدم ترتب بعض الثمرات الاتية مع ذكره الفحول من العلماء ايضا ولو كان لما كان النحو الذي ذكره في ابطال البعض لما ذكره الوارد على القائلين بالصفات اللازمة من ان الماهية الكامنة في الزمن السابق غير الماهية الكامنة في الزمن اللاحق فتدبر واما بطلان الثالث والرابع والخامس فللوجه الاول من هذين الوجهين وهو عدم ترتب بعض الثمرات فتعين السادس وهو المركب من الاحتمال الاول والرابع لانه المناسب للثمرات فتدبر واما الفحول الذي نسب اليهم ان المراد هو الاحتمال الاول وذكرناهم باسامیهم في بيان ذلك الاحتمال الاول فلا يستفاد من كلامهم حصر المراد في الاحتمال الاول فلا ينافي كلامهم التركيب مع الرابع هذا ولكن الاظهر في وجه الفرق ما افاده المحقق الصالح المازندراني في شرحه على الزبدة من ان القائل بالصفات اللازمة يقول بتبعية الحسن والقبح للصفات الداخلة في الماهية المقومة لها مثلا الصدق حسن لكونه مطابقا للواقع او الاعتقاد على الخلاف والكذب قبيح لكونه مخالفا له فعليه لو اجتمع الصدق مع النفع فمؤكد ولو اجتمع مع الضرر فيتعارضه واما القائل بالوجوه والاعتبارات فيقول بتبعيتهما للوجوه المغيرة للحكم وانكار العلم والجهل الامر **الثالث** اذا عرفنا الفرق فاعلم ان للمسئلة ثمرات منها التخطئة والتصويب فاختلفوا فيه فقال الامامية بعدم التصويب بمعنى انه يمكن للمجتهد الخطاء لان كل ما اجتهد فهو خطأ وذهب بعض الى التصويب بمعنى انه لا حكم واقعي سوى ما ادى اليه الاجتهاد والحكم تابع لراي المجتهد **فان قلت** ان النزاع في التخطئة والتصويب ان كان في الحكم الواقعي الالهي المنزل الى النبي فلا ريب في اتفاق الفريقين على انه واحد للاجماع من الطائفتين على انه تع ارسل رسولا وانزل كتابا وانزل الى رسوله احكاما وقد بلغ الى الشاهدين وما بلغه اليهم ليس الاحكاما واحدا في كل واقعة وبالجملة ما نزل اليه حكم واحد في كل واقعة اتفاقا ولا قائل بالتعدد هنا وان كان في الحكم الظاهري المعمول به فالاجماع منعقد على تعدده وان كل مجتهد يعتبر اجتهاده ويعمل بما ادى اليه رايه فلا مورد لهذا النزاع لانه ان كان في الحكم الواقعي فهو واحد يقينا وان كان في الظاهري فهو متعدد قطعا فلا معنى للنزاع في انه حكم الله وتعدده الا ان يجعل النزاع لفظيا بحمل كلام القائل بالتعدد على الظاهري وكلام القائل بالاتحاد على الواقعي فيصير النزاع لفظيا وهو بعيد عنهم قلنا النزاع معنوي فان النزاع في تلك المسئلة اعني التخطئة والتصويب منشاؤه في مسئلة اخرى وهي ان لله تع في كل واقعة بالنسبة الى العباد حكما واحدا لا يختلف باختلاف الاعتقاد ام له تع احكام متعددة مختلفة باختلاف العقايد موافقة على قولين او اكثر ومنشا النزاع في تلك المسئلة ايضا النزاع في مسئلة اخرى هي ان احكامه تع تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في ذوات الاشياء كما يقول به الفرقة ام تكون جزافا كما يدعيه الاشاعرة فعلى الاول كل من قال بالذاتي بالمعنى الاخص لزمه القول باتحاد حكم الله الملازم للقول بالتخطئة ومن قال بالقدر المشترك بمعنى ان الموارد مختلفة ففي بعضها ذاتي وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالوجوه والاعتبارات لزمه الاتحاد والتخطئة ايضا الا ان يقول بمدخلية العلم والجهل فاللازم عليه التلفيق ففي بعض الوقايع لازمه التخطئة للاتحاد وفي بعضها لازمه التصويب للتعدد لكن ذلك مما لم يقل به احد لان القول منحصر في الايجاب الكلي والسلب الكلي ولا تفصيل بين الوقايع فهذا خارج عن طريقة العلماء ومن قال بالوقف بمعنى انه يمكن عنده كون المصالح والمفاسد ذاتيا وكونها بالوصف اللازم وكونها بالوجوه والاعتبارات لزمه القول بالتخطئة ايضا الا اذا احتمل عنده مدخلية العلم والجهل ايضا فيحتاج عنده التخطئة ويحتمل التصويب للشك في وحدة الحكم وتعدده وكل من قال بالوجوه والاعتبارات بالمعنى الاخص اعني بلا مدخلية العلم والجهل لزمه الاتحاد والتخطئة ايضا وكل من قال بالوجوه بالمعنى الاعم من العلم

فالحسن

النزاع

المحضة

١١

ولو وصلنا ووقف في بطلان كونهما فاشيين نحو الايجاب لكون ان الصحيح انه ما لداعي تحكم الاحكم الناسخ في المنسوخ ان كان نفس الذات من المحال اقتضا الشئ الواحد بذاته الحسن والقبح او الوجوب بهما او في احدهما
بنت الطو ولان مثل الصلوة الصفا الذي اجتمع فيه الحسن والقبح باعتقاد القائل بذاتيتهما ان كان مادة اجتماع الامر والنهي فهو قبيح لانه حالة الايطاق وكان احدهما دون الاخر واتفق الامر سالزم تخلف الاثر عن المؤثر اذ لا
والنهي اثر الحسن والقبح تاتيج

مطلب في الحسن والقبح

والجهل فلازمه التصويب وكون تلك الاحكام الظاهرية عند المخطئين احكاما واقعية عند المصوبين لا لان الافعال والاشياء لم تصر حسنة لا بعد الفعل
فقبل ذلك لا حسن فلا حكم حتى يحتمل الاصابة وعدمها فالسالبة عندهم منتفية الموضوع بمعنى انه لا حكم قبل حدوث راي المجتهد حتى يحتمل الخطا
والاصابة بل الاحكام انما صارت حادثة بعد حدوث الاراء فتلك الاحكام واقعية ثانوية متعددة بتعدد الاراء وان سلمنا ان ما نزل الى النبي او واحد
في كل واقعة فالتخطئة بالنسبة اليه مسلم ولا يضرنا ومن هنا ظهر غفلة بعض عن طريقة الامامية حيث قال ان لكل واقعة حكمان الهيان
واقعيان احدهما اولي والاخر ثانوي وبعبارة اخرى احدهما اختياري والاخر اضطراري وانت خبير بان ذلك عين مذهب الجبائية وغيرهم من القائلين
بالوجوه والاعتبار بالمعنى الاعم الذي لازمه التصويب وانه خارج عن طريقة الامامية فكيف يتكلم به من هو من الامامية والحاصل ان الحكم
الالهي الواقعي لا يختلف باختلاف الاعتقاد نعم ما اعتقده المجتهد مخالفا لذلك الحكم الواقعي هو تكليفه الظاهري هو معنى لزوم العمل بالمعتقد
فيكون العمل بالمعتقد حسنا لا ان المعتقد يصير حسنا هذا كله على طريقة غير الاشاعرة واما على طريقتهم فلا يلزم عليهم القول بالتخطئة او
التصويب لانهم لا يقولون بتبعية الاحكام للصفات اصلا فيحتمل تعلق ارادة الله تع بجعل الاحكام الواقعية متحدة في كل واقعة فيكون تلك الاحكام
احكاما ظاهرية عندهم ويحتمل تعلق ارادته تع متعددة ومعلقة باداء المجتهد ويحتمل تعلق ارادته تع بالتبعيض والتابعية فيكون الوقايع
مختلفة في التخطئة والتصويب كما انه على الاحتمال الاول يكون الكل تخطئة وعلى الثاني يكون الكل تصويبا فنسبة بعضهم القول بالتصويب
مطلقا الى الاشعري لا وجه له لما عرفت من ان قوله يجامع جميع تلك الاحتمالات الا ان يقال ان لهم القول بالتخطئة نظرا الى القواعد المسلمة
من ان ما نزل الى النبي ليس الا حكما واحدا في كل واقعة وان ما بلغ اليه من الحكم هو حكم المشافهين وانه كلما كان حكما للمشافهين فنحن مشتركون
معهم في التكليف فلازم المقدمات الثلثة التخطئة ثم ان الحق مع المخطئة لاتفاق الامامية عليه وللاخبار المتواترة معنى الدالة على ان الله تع كما
يكون واحدا ورسوله واحد فكذلك حكمه واحد ولان طريقة اهل العقول في محاوراتهم على ذلك الا ترى انه لو قطع العبد بمطلوبية الحنطة فاتى
بها وكان مطلوبه في الواقع الشعير كان العبد مضادا مثابا من جهة الحكم الظاهري والعمل بمعتقده ولكنه لا يصير الحنطة مطلوبة بمجرد كونه في
اعتقاد العبد والحاصل انه لا مدخل لاعتقاد العبد عندهم في الحسن والقبح ولا في الاحكام الواقعية فيحصل من هنا القطع بان طريقة الشارع
ايضا كطريقتهم ومنها توهمهم انه لو ارتكب المكلف محرما كشرب الخمر غفلة ونسيانا وجهلا او ترك واجبا كذلك حيث يكون العقاب عنه مرتفعا فهل الفعل
مع ذلك الارتكاب والترك تاثير في نفس ذلك الشخص وانه من قبيل السهو الا يترتب على المسألة **فان قلنا** بالذاتية بالمعنى الاخص لزم القول
بالتاثير **وان قلنا** بالاحتمال الرابع لزم القول بعدم التاثير **وان قلنا** باختلاف الموارد في الذاتية والوصف اللازم والوجوه والاعتبار
مخلية للعلم والجهل اصلا كان كالقول الاول والا كالقول الثاني اعني عدم التاثير ان كان المورد مما يعلم فيه بمدخلية العلم والجهل والا فان
علم بعدم المدخلية في المورد الخاص كان كالقول الاول وان شك فكذلك نظرا الى ظاهر الاوامر المتعلقة بالطبايع المقتضي لكون الحسن في الطبيعة بلا
مدخلية للعلم والجهل والحاصل انه على القول باختلاف الموارد مع مدخلية العلم والجهل فيما يكون بالوجوه والاعتبار لا بد من ملاحظة الموارد
فان علم ان هذا المورد ذاتي وليس بالوجوه والاعتبار حكم بالتاثير وان علم انه بالوجوه والاعتبار حكم بعدم التاثير وان شك حكم بعدم التاثير نظرا
الى ان كل الدليل يقتضي التاثير ومنها جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه من قال بالوجوه والاعتبار بالمعنى الرابع اعني الوجوه الموجبة لاختلاف الحكم من العلم
والجهل والغصب والاباحة ونحوها فلازمه القول بعدم جواز الاجتماع لان طبيعة الصلوة لا حسن فيها بل هي حسنة في المكان المباح وقبيحة في المكان المغصوب
والحاصل ان الحسن اي على ذلك القول هو الطبيعة المنتزعة من الافراد المباحة لا الطبيعة من حيث هي الشاملة للافراد المغصوبة لانه ملزوم للقول بالذاتية
بالمعنى الاخص وهو خلاف الفرض لا خصوص الافراد الغير المغصوبة لانه ملزوم القول بتبعية الاحكام لكل الوجوه والاعتبارات وان لم تكن مغيرة للاحكام
ومتصفة باحد الاحكام الخمسة وهو ايضا خلاف الفرض فلازم هذا القول المفروض جعل المامور به الطبيعة المنتزعة من الافراد الغير المغصوبة لا الطبيعة
الكلية الشاملة للمغصوب ولا خصوص الافراد الغير المغصوبة فما قيل من ان لازم القول بالوجوه والاعتبار تعلق الحكم بالافراد لا الطبايع وان القول بالذات
يجامع القول بالتعلق بالطبيعة وبالفرد لا بد من حمل كلام قائله على ما ذكرنا بمعنى جعل بعض من الافراد الصفة اعني الطبيعة المنتزعة من الافراد المباحة
وان كان ذلك خلاف ظاهر هذا الكلام لا خصوص تلك الافراد لما عرفت ومن قال بالذاتي بالمعنى الاخص فله القول بجواز الاجتماع والقول بالجواز من
الجهة ومن قال بالقدر المشترك بين الموارد في المعلوم الذاتي له الجنان وفيما علم خلاف الذات لزم القول بعدم الجواز وفي المشكوك كالاول لما مر ومنها
اقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده الخاص على القول بالوجوه والاعتبارات بالمعنى الرابع لان الصلوة مع قطع النظر عن ايقاعها في زمن الواجب المضيق وغيره
لا حسن فيها بل هي حسنة عند ايقاعها في غير زمن الواجب المضيق وقبيحة عند ايقاعها في زمنه فلا تكون مامورة بها والا لزم اجتماع الامر والنهي في
الشئ الواحد الشخصي من الافراد وعلى القول بالذاتية بالمعنى الاخص يمكن القول بالاقتضاء وعدمه وعلى القول باختلاف الموارد يلزم القول بالاقتضاء
فيما علم بالتبعية للوجوه والاعتبار والا فلا كلام **فان قلت** ان القائل بالوجوه والاعتبار انما يقول بها في الاعتبارات المنضمة بوصف من الاوصاف

مطلب في اجتماع الامر والنهي

ولانه يلزم اجتماع الصدق في الكلام الصادر في الغد بعد قوله لاكذبن غدا فالصدق غدا حسن لانه صدق وقبيح لاستلزامه كذب كلام الامس وعكسه الكذب لا جيبنا بان القبح لعله من تعارض الذاتيين وان الحسن والقبح مقتضيان للامر والنهي لا علة تامة وان استلزم القبح لليس قبيحا

في الحسن والقبح

الخمسة مع موصوفية بالحسن او القبح بوجه واحد كالغصب بالنسبة الى الصلوة ولا ريب ان ترك المامور به المضيق الذي يكون من جهة من الوجوه المقبحة بوصف من الاوصاف الخمسة غير موجود مع فعل الضد بوجود واحد وانكان احدهما لازما للاخر والقائلون بالوجوه والاعتبار كالجبائية لا يقولون بهذه الوجوه فلا يكون هذا الثمرة في محلها قلنا ان قول الجبائية اعم من متحد الوجود ومتعدد الوجود لانهم اوردوا على القائل بالذاتية والصفة اللازمة بلزوم التناقض في قول القائل لاكذبن غدا فصدق في الغد ام كذب لان الصدق في الغد قبيح لكونه موجبا للكذب وحسن لانه صدق وكذا الكذب في الغد يكون بالعكس فالشيء الواحد الشخصي في الاول والثاني الواحد موصوف بالحسن والقبح وهو محال عقلا وغير وارد علينا لتعدد الجهة ثم اورد عليهم بالجهة وان تعددت لا انه يلزم اجتماع حالتين مختلفتين في الاقتضاء على شيء واحد شخصي واجيب بان المحال انما هو ما لو توارد على الشيء الشخصي ولم يزل التاثير من احدهما واما لو زال فلا وانت خبير بانه لو لم يكن القائل بالوجوه والاعتبار قائلا بها في متعدد الوجود لصح لهم الجواب عن الايراد الوارد عليهم هنا بانا نقول في مثل المقام بالوجوه والاعتبار نظرا الى تعدد الوجود لان الكذب لكلام السابق لاجل الصدق في الغد المقتضي للقبح غير موجود مع المقتضي للحسن لوجود واحد وكذا العكس فعدلوا عن جوابهم عن الايراد الوارد عليهم بذلك الجواب كاشف عن ان قولهم بالوجوه اعم من متحد الوجود ومتعدد الوجود وكذا يشهد على ذلك تقصيهم عن الاشكال الوارد عليهم بتعدد الجهة ومنها ان القائل بالوجوه والاعتبار لا يلزمه القول بفساد العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام لانها مع قطع النظر عن الايقاعات الخاصة لا حسن فيها بل ايقاعها في غير الحمام حسن وفيه قبيح فيكون الصلوة في الحمام مطلوب الترك ولا يصح كونها مطلوبة الفعل ح للزوم اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد شخصي واما القائل بالذاتية بالمعنى الاخص فلا بد له من القول بالفساد او القول بالصحة معا والقائل في الاختلاف بالموارد حاله ظاهر مما سبق هذا في المكروهات التي لها بدل من العبادات واما ما لا بدل له من المكروهات في العبادات كالنوافل المبتدأة في الاوقات المعهودة والصوم في الايام المعدودة فالمعظم بل الكل حكموا بالصحة مع الكراهة وعليه انه لا معنى لذلك بل لا بد اما من التجريد الصحة بالكراهة لانه على القول بالصحة مع الكراهة اما ان المراد من الكراهة ما هو المصطلح واما المراد قلة الثواب كما قاله بعض فان كان الاول فهو باطل لعدم امكان الامتثال بالطلبين معا سواء جعلنا متعلق الاحكام الافراد ام الطبايع لفرض حصر الطبيعة في الفرد المبغوض وانكان الثاني لما تركها المعصوم ولما امر الغير بالترك لمحض قلة الثواب ثم توهم ان الترك والامر به لعله كان لاختيار الافضل فاسد اولا بالنقض بالصوم الذي لا يخل باشتغال الافضل وثانيا بانه لو كان الغرض من الامر بالترك ذلك لما اطلقوا الامر بل قيدوها باختيار الافضل وثالثا بانه لو كان المراد من الكراهة قلة الثواب لجعلوا ترك الصلوة في البيت

الثواب

ايضا مطلوبا وفعلها مكروها وكذا نظائرها مما هو قليل بالنسبة الى ما فوقه ورابعا بان ذلك خلاف ظ الكراهة هذا اذا كان المراد بالصحة موافقة الامر وانكان المراد منها موافقة المحبوبية الموجبة للتقرب واستحقاق الثواب ففيه انه غير صحيح ايضا بجميع المذاهب اما على مذهب الاشعري الذي لا يقول بالتحسين والتقبيح العقليين بل هما تابعان عنده للشرع فواضح لان الكاشف عن المحبوبية والحسن هو الامر الشرعي وهو مفقود بالفرض واما على مذهب من يقول بتبعية التقرب واستحقاق الثواب على امر الشارع لا نفس الحسن والقبح كالاخباريين فواضح ايضا لفقد الامر بالفرض فلا ينفع مجرد درك العقل الحسن في استحقاق الثواب بمجرد الاتيان واما على مذهب من يقول بالوجوه والاعتبارات فلان الصلوة مثلا من حيث هي ليست متصفة بالحسن والقبح بل حسنها بمقتضى الاعتبارات وخصوص الايقاعات ولا ريب ان ايقاعها عند طلوع الشمس صفة مقبحة فعليه نقول ان هذا الوجه المقبح للصلوة ان كان خاليا عن المعارض فالفعل قبيح صرف فاين المحبوبية وانكان له معارض فالفعل ليس بحسن ولا قبيح لان هذا القائل يقول بتبعية الحسن والقبح لكل وجه لا ريب ان من جملة الوجوه التي لها مدخل في الاتصاف بالحسن او القبح خلو الوجه عن المعارض وعرفت مرارا انه لا يمكن التعارض على مذهب هذا الشخص بين الحسن والقبح واما على مذهب القائل بالذاتية بالمعنى الاخص فلان الطبيعة وان اتصفت بالحسن في اي مادة تحققت لكن ذلك لا يجامع تعلق النهي بالشخص اذ تعلق النهي بالصلوة عند طلوع الشمس مثلا ان كان لذاتها لزم اجتماع المتضادين اعني المحبوبية والمبغوضية وهو مح وانكان لتشخصها وهو خصوصية وقوعها في زمان الخاص لزم ان لا يكون القائل بالذاتي قائلا بالذاتية وهو خلف فظهر انه لا يصح على القول بالذاتية ايضا ان يكون الصلوة محبوبة ومنهيا عنها ولو بالنهي التنزيهي واما على مذهب من يقول باختلاف الموارد فلان المقتضي فيما نحن فيه اما الذات واما الوجوه والاعتبارات وقد عرفت عدم الصحة على التقديرين فما ظهر من الصحة صحة قول المعظم على القول المتوقف ايضا نعم لو كان القائل باختلاف الموارد مجوزا للتلفيق بان يكون مورد لجهتان احديهما ذاتي ومن الاخرى اعتباري امكن له القول بما ذكر فيما يستقل به العقل واما ما لا يستقل به العقل فلا لان الكاشف عن المحبوبية فيما يستقل به العقل كالصلوة انكان هو العقل فالمفروض انه لا يستقل في هذا المورد وانكان امر الشارع فالمفروض انتفاؤه فمن اين نحكم بالمحبوبية الا ان نقول بان المحبوبية استفيدت من الشرع ايضا لكن من الادلة المثبتة للاحكام اعني اختلاف الموارد

كلام

وتظهر ثمرة الخلاف في التخطئة والتصويب وفي جواز اجتماع الامر والنهي وفي اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص وفي لزوم فساد العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام ونحو ذلك
وفي تاثير المعاصي الصادرة سهوا او جهلا نتايج

كلام المعظم بمعنى المحبوبية مع الكراهة فالصحة من الجهة الاولى والكراهة للنهي ففي اشكال وهو انه لو كان الفعل في الاوقات المنهي عنها محبوبا لما تركها
المعصوم ولما استمر تركها دائما الا ان يقال بملاحظة ارتكابه المباح بل المكروه ايضا لبيان الجواز ويمكن التفصي عنه بان المصلحة الكامنة في الطبيعة مع
المفسدة الموجودة في الخصوصية اما متساويتان فلا بد من ان لا يؤمر بالفعل ولا ينهى عنه لان الامر والنهي عنه معا موجب للاجتماع في الواحد الشخصي
وهو محال والامر به فقط ترجيح بلا مرجح كالنهي عنه فقط واما ان يكون المصلحة اقوى من المفسدة فلا بد من الامر به دون النهي لان وجود الامر والنهي
معا يستلزم المحال كما مر والنهي فقط مستلزم لترجيح المرجوح وفقدانهما معا مفوت للمصلحة وتفويتها او جوبا بها على الشارع وانكان المفسدة اقوى
فلا بد من النهي عنه دون الامر لان وجودهما معا مستلزم للمحال ووجود الامر فقط لترجيح المرجوح وفقدانهما معا مستلزم لتفويت بيان المفسدة التي هي
اقوى فلا بد من النهي عنه دون الامر مما نحن فيه من الاخير فلذا ترك المعصوم وامر بالترك ومنها حجية الظن على القول بالوجوه والاعتبارات
بالاحتمال الرابع لان الحسن والقبح تابعان للاعتقاد فما حصل الاعتقاد بوجوبه فهو حسن وما حصل الاعتقاد بحرمته فهو قبيح سواء كان الاعتقاد
علميا او ظنيا وعلى القول بالذاتية يمكن القول بالحجية وعدمها وفيه نظر والثمرة غير ظاهرة لانا وان قلنا بمدخلية الاعتقاد في الحسن
والقبح لكن القدر الثابت من مذهب القائلين بالوجوه والاعتبارات هو مدخلية الاعتقاد العلمي او الظن المعتبر شرعا لا مطلق الظن وان لم يقم دليل
على اعتباره فما مضى الا انا لو سلمنا ذلك فغايته تمام الثمرة في حجية الظن بالوجوب والتحريم واما الظن بعدمهما فلا لان الكلام انما هو بعد القطع
بالتكليف فعليه لو قلنا بحجية الظن بعدم الوجوب والحرمة لزم خلاف ما حكم به العقل من لزوم الاحتياط على ان تلك الثمرة مشتركة بين الفريقين
الا ان القائل بالذاتية يقول بلزوم العمل بالمعتقد لاجل كون العمل بالمعتقد حسنا والقائل بالوجوه والاعتبارات يقول به لاجل كون المعتقد
حسنا فهذا لا يوجب الفرق المذكور نظرا الى ان الاختلاف انما هو في المبدأ لا في المطلب **فان قلت** ان القائل بالذاتية يلزمه القول بحجية الظن
بناء على ما مر من انه على هذا القول مترتب المصالح والمفاسد ان لم نعلم بالموضوع فعليه نقول ان مخالفة ما ظنه المجتهد مظنة للضرر ودفع
الضرر المظنون لازم بحكم القوة العاقلة **قلنا اولا** ان تلك الثمرة ليست بثمرة على حدة بل هي جزئية من جزئيات الثمرة السابقة وهي ترتب
المصالح وعدمه **وثانيا** بان هذا الوجه لو تم لدل على لزوم الاحتياط الا حجية الظن لان القوة العاقلة حاكمة بلزوم دفع الضرر ولو كان
مشكوكا او محتملا الا ان يدفع المشكوك والمحتمل بقاعدة الاختلال وعليه ايضا لا يتم المطلوب كما لا يخفى **وثالثا** ان الثمرة مشتركة بين الفريقين
لان الظن بالوجوب والتحريم الواقعيين للقائل بالوجوه والاعتبارات ولم يكن ملازما للظن بالوجوب والتحريم الظاهريين فلا اقل من الاحتمال ولو
موهوما فيجب عليه دفع الضرر المحتمل ايضا بالقوة العاقلة **ثم ورابعا** ان اللازم على القائل بالذاتية حرمة التعبد بالظن كما مر فيه لانه لما
ترتب المصالح والمفاسد بلا مدخلية للعلم والجهل فاللازم على الحكيم من باب اللطف اظهارها للعباد علما والا لزم خلاف اللطف اذا تحقق ذلك
المقدمة فههنا مقامان **الاول** في ابطال كون الحسن والقبح ذاتيين بطريق الايجاب الكلي بان يكون كل الموارد كذلك كما يقوله القائل بالذاتية
فنقول انه لو كان كذلك لما جاز النسخ **والثاني** باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الداعي للاختلاف في الحكم في الناسخ والمنسوخ اما نفس الذات فيهما
او الوجوه والاعتبارات فيهما او نفس الذات في الناسخ والوجوه والاعتبارات فيهما او نفس الذات في الناسخ والوجوه والاعتبارات في المنسوخ او
العكس لا سبيل الى الاول لاستحالة اقتضاء الشيء الواحد بذاته الحسن والقبح وفرض تعدد الذات خروج عن محل الكلام **واما الثلثة** الباقية
فكل منها يثبت المطلوب اعني البطلان للقول بالذاتية كلية على وجه الايجاب الكلي واما بطلان التالي فلوقوع النسخ في الشرع فظهر انه لا بد من مدخلية
الوجوه والاعتبارات في موارد النسخ في الجملة لكن نعلم ان ذلك الوجه ليس نفس اختلاف الزمان بل وجوه اخر للقطع بان مدخلية المحار في الزمن السابق
مثلا انما كان لمصلحة غير الزمان لو كانت موجودة في هذا الزمان لكانت الحلية ثابتة ايضا لان مجرد الزمان ما كان داعيا على ذلك فان بطلانه مقطوع
هذا ويمكن رد هذا الدليل على القول بالذاتية بان مراد القول بتبعية الذات والموضوع في موارد النسخ ففي المثال المفروض اعني وطي المحار
قبيح بالذات في كل زمان وانما الفعل حسن بالذات والنسبة بين الامرين عموم من وجه كالصدق الضار والكذب النافع ففي مادة التعارض بين
الذاتيين لا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية **واقول لا يقال** انه ان لم يكن الحسن مقتضيا بالوجوب والاعتبار فلا يخلو اما ان يكون مثل الصدق
الضار مادة لاجتماع الامر والنهي فهو محال او قبيح وان كان احدهما دون الاخر او انتفى الامران لزم تخلف المقتضي عن المقتضى او عدم كون الحسن
مقتضيا للامر والقبح مقتضيا للنهي كلاهما فاسد لاشتماله تخلفا بالذات عن الذات لانا نقول نختار الشق الثاني اعني عدم اجتماع الامر
والنهي ح وقولك انه يلزم تخلف المقتضي عن الانضباط لانا نسلم الاقتضاء لكن المانع عنه موجود وتاثير المقتضي فرع السلامة عن المعارض
نعم لو سلمنا ان الحسن والقبح لتمم ذلك علة تامة للامر والنهي لزم ذلك وليس كذلك وبالجملة نسلم في المقام وجود الحسن والقبح المقتضيين للامر والنهي
لكن ان تساويا انتفى الامر والنهي معا وان ترجح احدهما انتفى الاخر ولا يقال انهما لو كانا ذاتيين لزم اجتماع الضدين في الكلام الصادق
في الغد حسن لصدقه وقبيح لانه مستلزم لكذب الكلام الاخر وبالعكس في المثال الاخر لانا نقول انه لا قبح في هذا الصدق المستلزم لكذب

بعد قوله لانه مستلزم لكذب الكلام الكاذب في الغد المستلزم لصدق قوله لاكذبن غدا فان الصدق في الغد

أصل هل يجوز خلو واقعة من الوقايع بحيث لا يجاب الجزئي عن كل حكم في حق المكلفين كما في فعل الصبي الغير المميز أم لا والمسألة وإن كانت من المسائل الكلامية لكن الدليل الظني يتم فيها لاستلزامها الحكم الفرعي والأصل في المسألة الجواز لا الامتناع كما في نظائرها وثمرة الخلاف أن من أحال الخلو وقال بإدراك الحسن العقلي والقبح وبتبعية الأحكام للصفات لزم حجية العقل وتطابقه مع الشرع كما هو واضح والحق في المسألة أن الواقعة إن كانت محتاجا إليها للمكلفين لم يجز خلوها عن الحكم لقاعدة اللطف فتأمل وللنصوص الدالة على أنه تعالى جعل لكل واقعة حكما وبينه لنبيه حتى أرش الخدش وخصوص رواية درست لقوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه أمر أو نهي إلا أن يقال إنها تثبت الحكم الظاهري لا الواقعي فتأمل وإنها لا تجري في الأحكام الوضعية إلا أن يتمسك بالإجماع المركب وغير محتاج إليها كوقائع الحيوانات فجوازها أقرب بها عدا الخلو لنصوص أرش الخدش فإنها مطلقة أو عامة وتقييدها برواية درست فرع فهم العرف التعارض فتأمل

الكلام والآخر حتى بالعرض لأن الاستلزام للقبح لا يوجب الاتصاف بالقبح حقيقة الأثري أنه ترك المقدمة المستلزم لترك ذي المقدمة لا قبح فيه حتى بالعرض والتسمية بالقبح تجاوز فظهر مما مر أنه لا دليل على إبطال القول بالذاتية لأنه يمكن فرض تعارض الذاتيين في موارد النقض بأجمعها حتى في العبادات المكروهة التي مر الكلام فيها فلهم أن يقولوا إن هيهنا ذاتين ماهيتين يكشف عنهما الأمر والنهي لتبعية الأحكام للصفات وإنا لم نعلمهما بخصوصهما تعارضا في المقام إحداهما طبيعة الصلاة والأخرى شيء آخر يكشف عنه النهي فلا دليل على أن الأمر إنما هو لحسن الطبيعة من حيث هي والنهي متعلق على الخصوصية للوجه والاعتبار حتى يبطل إطلاق القول بالذاتية **المقام الثاني** اعلم أن القول بالوجوه والاعتبار بطريق الإيجاب الكلي فاسد للقطع بحسن الصدق وإن كان ضارا وقبح الكذب وإن نفع فيكون المقام من باب التعارض الذاتيين الملازم لإبطال كلية القول بالوجوه والاعتبار **المقام الثالث** اعلم أنه من المقطوع عدم مدخلية العلم والجهل في الحسن والقبح وإن قلنا بالوجوه والاعتبار لأنه ملازم للقول بالتصويب ويكفي عليه شاهدا ما مر في إبطال القول بالتصويب من الإجماع والأخبار وبناء أهل العقول **المقام الرابع** اعلم أنه لا شك في عدم مدخلية الاستلزام في الاتصاف بالحسن والقبح للتيسير بحسن لا يقبح من تلك الجهة وإطلاق الحسن والقبح عليه مجاز كما مر **المقام الخامس** اعلم أنه ليس لنا مورد يحصل لنا القطع فيه بالحسن أو القبح لأجل الذات نعم هيهنا موارد علمنا فيها بكون الحسن أو القبح بالوصف اللازم والملخص مما ذكر أنه لا دليل لنا على إبطال الذاتي ولا على إثباته كلية وكذا لا دليل على إبطال الوجوه والاعتبار بطريق السلب الكلي وأما الوصف اللازم فقد وجد في موارد كثيرة فهذا خلاصة ما استفدنا من آبائنا في المقام فإنه مما استصعبه أقوام وقد مر الكلام في ذلك في بحث اجتماع الأمر والنهي فلاحظ

ضابطة هل يجوز خلو واقعة من الوقايع عن جميع الأحكام في حق المكلفين ويكون حالهم بالنسبة إلى ذلك الفعل كحال الأطفال والبهائم والمجانين أم لا تحقيق المقام يقتضي رسم مقامات **الأول** اعلم أن المسألة ليست من الموضوعات المستنبطة لأنها إما عبارة عن ألفاظ الكتاب والسنة أو عبارة عن مطلق الألفاظ ومعلوم أن محل الكلام ليس من باب الألفاظ وليس من الموضوعات الصرفة أيضا وهو واضح وليس من الأصول العملية أيضا ومسائلها عبارة عن عوارض الأدلة وهنا ليس كذلك وليست من الفروع أيضا لأنها عبارة عن العوارض العارضة للفعل الظاهري للمكلف وليس هذا منه فتعين كون المسألة من المسائل الاعتقادية الكلامية **الثاني** اعلم أن هذه المسألة إن كانت من الفروع فلا إشكال في حجية الظن فيها للإجماع المركب وإن كانت من العقايد كما هو عند بنائنا ففي حجية الظن فيها إشكال لكن الأظهر الحجية أيضا لأن الظن بها مستلزم لحصول الظن في المسألة الفرعية والظن في المسألة الفرعية حجة فهذا الظن حجة من تلك الجهة **الثالث** اعلم أن الأصل في المسألة الجواز لا الامتناع وقد مر مرارا أن هذا الأصل معتبر عند العلماء والعقلاء منضما إلى عدم إباء العقل عن خلو الواقعة عن الحكم **الرابع** اعلم أن ثمرة هذا النزاع إثبات المبحث الثالث أعني التطابق بين العقل والشرع فإن لأصحابنا الأخباريين حيث أثبتوا المبحث الأول أعني إدراك العقل الحسن والقبح عند كل أحد حتى الحكيم على الإطلاق بطريق الإيجاب الجزئي وأثبتوا المبحث الرابع أيضا أعني تبعية الأحكام للصفات وأنكروا المبحث الثالث فنقول إنهم لو كانوا قائلين مع ذلك بعدم جواز خلو الواقعة عن الحكم لزمهم القول بالمبحث الثالث أيضا كالأول والرابع لأنا نقول إن الشيء الفلاني مما أدرك العقل حسنه وإن الأحكام تتبع المصالح وإنه لا يجوز خلو واقعة من الوقايع عن الحكم المجعول الإلهي فينتج المقدمات الثلث أنه كلما حكم به العقل حكم به الشرع وهو المبحث الثالث لأنه لا يمكن حينئذ نفي وجود الحكم في الواقعة التي أدرك العقل حسنه أو قبحه نظرا إلى المقدمة الثالثة وبعد وجود الحكم لا يمكنه القول بأن الحكم المجعول على خلاف ما أدركه العقل لأنه إما مستلزم لنفي المقدمة الأولى أعني إدراك العقل الحسن والقبح عند الكل حتى عند الحكيم على الإطلاق أو لنفي تبعية الأحكام للصفات وهي المقدمة الثانية والمفروض أنه لا ينفيهما **الخامس** اعلم أن الواقعة إما محتاجة إليها وإما غير محتاجة إليها للعباد فإن كانت محتاجة إليها ولو لواحد من العباد فلا يجوز خلو تلك الواقعة عن الحكم بوجوه الأول أنه لا شك أن جعل الحكم في الواقعة المحتاجة لطف لأنه إظهار للمصلحة أو المفسدة وإن كان العقل مستقلا فيه أيضا ففيما لم يستقل بطريق أولى وكل لطف كذلك فهو واجب فتأمل **فإن قلت** إن هذا الدليل لو تم لتم في الواجب والحرام دون المباح وأخويه **قلنا** نعم إلا أن عدم الإعلام بالمباح وأخويه يوجب الإخلال بالواجب والحرام لبناء جمع من العلماء على لزوم التحرز عن محتمل التحريم والإقدام على محتمل الوجوب فح ربما يقع التعارض بين الواجب الواقعي والظاهري أو الحرام الواقعي والظاهري ويرجح المكلف الظاهري مع عدم وجوبه أو حرمته في الواقع ويترك الواقعي فيحصل خلاف اللطف **فإن قلت** لو كان الأمر كذلك فلم لم يظهر الحكم للعباد في كثير من مواقع الاحتياج **قلنا** وجوب إظهار الحكم ليس مطلقا حتى يرد ذلك بل نحن نقول بوجوبه في الجملة الثاني الأخبار الكثيرة الدالة على أن الله تعالى جعل لكل واقعة حكما وبينه للنبي حتى أرش الخدش وكونها آحادا لا يضر لما مر في المقالة **الثالث** قوله عليه السلام إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها وأومأ بيده إلى فيه **فإن قلت** لم لا يقال إن النبي أتى الناس بما اكتفوا به على عهده وبما يحتاجون إليه إلى يوم القيمة فهي دالة على إظهار الأحكام المحتاج إليها للنبي بعد جعلها **فإن قلت** هذا الدليل لا يتم فيما لا يستقل به العقل لأن الظاهر من قوله بما يحتاجون إليه هو الاحتياج الابتلائي والاطلاعي معا وفيما يستقل به العقل لا يحتاج لتحصيل الاطلاع الاطلاعي بل الاحتياج الابتلائي فقط فلا يتم المطلوب **قلنا أولا** أن الظاهر من الاحتياج هو الابتلائي مطلقا أي سواء كان اطلاعيا أيضا أم لا **وثانيا**

اصل اختلفوا في ان الاصل في الاشياء قبل ورود الشرع هل هو الحظر ام الاباحة ام عدم الحكم ام الوقف والاولان يحتملان الاباحة والحظر الظاهريين الواقعيين والاخير يحتمل ان يراد في اصل الحكم او في خصوصه او فيهما والمراد بالاشياء الافعال اعم مما تعلق بالاعيان كالاكل والشرب ولم يتعلق كالضحك والغناء وذلك لتعبير بعضهم بالافعال الا الاشياء الا ان يحمل المطلق على المقيد ثم ومحل النزاع الفعل الاختياري الغير الضروري الذي لا يستقل بحكمه العقل بالخصوص مع كون الفعل مما فيه امارة المنفعة لا امارة المفسدة وان كان محتملا للمفسدة لم يتنازعوا فيما لا منفعة فيه ولا مفسدة مع امكان القول بالاباحة وعدمها هنا ايضا الا ان يقال ان ارتكاب مثل سفه فيشكل الحكم باباحة مثله فتوهم المراد بالاباحة الخاصة كما هي الظاهر منها حينئذ طلبت او مطلق الاذن الشامل لما عدا الحرام وما اذن في فعله وتركه مطلقا او ما اذن في فعله وتركه مع عدم رجحان الفعل او مع عدم رجحان الترك والمراد بما قبل ورود الشرع قبل حقيقيا فهو خلاف الواقع لان الشرع اما مقدم على الخلق او مقارن وانه لا ثمرة للنزاع في اثبات حكم هو كان انه لو سلمنا ذلك فنسلمه فيما يستقل به عقل كل احد لا عقل بعض ... قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي فان ظاهر الرواية انه مما لم يعلم فيه لو ورد واحد الامرين لا يكون تكليفه وان هذا الا عين الجعل وفيه ان تلك الرواية تدل الحكم الظاهري لكل شيء ومحل الكلام جعل الحكم الواقعي فتم وايضا هي تدل على جعل الحكم فيما يكون فيه احد من الاحد الخمسة واما فيما لم يكن فيه ذلك كالمواريث وغيرها من المعاملات فلا الا ان يتمسك بالاجماع المركب وان لم يكن الواقعة محتاجة اليها ففي جواز الخلو وعدمه اشكال لكن الاظهر عدم الخلو ايضا الدليل الثاني من الادلة الاربعة التي مر ذكرها **فان قلت** ان الاخبار المنقولة في الدليل الثاني مطلقة والخبر المذكور في الدليل الثالث مقيد بما يحتاج اليه الناس فلا بد من حمل المطلق على المقيد **قلنا** اولا ان الاخبار المذكورة عامة لا مطلقة وثانيا ان حمل المطلق على المقيد مشروط بعلم العرف التناقض وهو هنا غير مفهوم **ضابطة** في ذكر جملة من الاصول وفيه مقامان **الاول** في بيان الاصل في الافعال قبل ورود الشرع هو الحظر ام الاباحة وفيه مقامات اربع **المقام الاول** اعلم ان قولهم قبل ورود الشرع يحتمل ان يكون المراد منه قبل بعث جميع الرسل قبلا حقيقيا بمعنى ان الافعال الصادرة عن العباد قبل بعث الرسل بل الاصل فيها الحظر ام الاباحة ويحتمل ان يكون المراد قبل بعث الرسل قبلا تقديريا بمعنى انه لو فرض تلك الافعال قبل جميع الرسل فهل الاصل فيها ماذا ويحتمل ان يكون المراد قبل بعث نبينا وهو من الفترة ويحتمل ان يكون المراد انه لو قطعنا النظر عن الدليل الشرعي فهل الاصل ماذا واما الاحتمال الاول ففيه انه خلاف الواقع لان الشرع اما مقدم على الخلق او مقارن معهم فلا يتصور تقدم افعالهم على البعث حقيقة وايضا لا ثمرة في هذا النزاع اذا ثبات اصالة الخطر او الاباحة في حق الموجود قبل الشرع المطلق لا ينفع لنا الا ان يكون بالنظر الى استصحاب حكم السابقين للاحقين لكن فيه ان من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع وهو هنا منتف لان الحكم انما ثبت لهؤلاء السابقين المعدومين بالفعل فبانتفائهم انتفى الموضوع نعم لو كانوا موجودين وشك في بقاء حكمهم صح الاستصحاب وليس كذلك مع ان الاستصحاب اختلفوا في حجيته على اقوال ثمانية منها عدم الحجية مطلقا ومنها عدم الحجية في حكم لا دون الموضوعات ومنها غير ذلك الكل من هؤلاء القائلين نراهم يتمسكون بالاباحة العقلية في المواد وذلك يكشف عن ان قولهم بالاباحة ليس مبنيا على استصحاب الاباحة السابقة لان الفرق كلهم لا يقولون بالاستصحاب مع انا نعلم اجمالا بان بعضا من المشتبهات تبدل حكمه عن الحالة السابقة على الشرع ثم ان اجرينا الاستصحاب في جميع المشتبهات لزم طرح المقطوع به والا لزم الترجيح بلا مرجح فظهر ان الاستصحاب ليس بصحيح هنا وان الاحتمال الاول فاسد للوجهين المذكورين وكذا الاحتمال الثاني للوجه الثاني من الوجهين اعني عدم الفائدة في هذا النزاع الا ان يتمسك بالاستصحاب ايضا لكنه فاسد للقطع بتبدل الموضوع فان ما كان على الفرض فرضي وفي زمان الشك واقعي فاين هذا عن ذاك مضافا الى الوجهين في ابطال الاستصحاب السابق وكذا الاحتمال الثالث لان الكلام في اباحة الافعال في زمن الفترة اما ان يكون مع فرض العثور على الدليل او مع فرض عدم العثور او مع فرض كون العباد والافعال قبل البعثة نسخا لا سبيل الى الاول لان الدليل ح هو المتبع ولا الى الاخير لامكان فرض كل منهما بعد بعث النبي ايضا بل هو اولى نظرا الى عدم الالتفات الى التمسك بالاستصحاب على فرض وباخر بعد اخر وكذا الاحتمال الرابع لانه مخالف لما هو الظاهر من قبل ورود الشرع ولانه مخالف لتصريح بعضهم بان المراد من قبل ورود الشرع اما الاحتمال الثاني او الخامس ولان من جملة اقوال المسئلة عدم الحكم معللا بانه لا شرع فلا حكم فهذا يكشف عن ان النزاع ليس في ذلك الاحتمال مع ملاحظة ان احدا لم يجب عن قوله بان النزاع بعد الشرع قبل الاطلاع فلم تقول لا شرع فلا حكم فعدم جوابهم ايضا يؤيد ذلك الجواب يكشف عن ما ذكرنا من بطلان الاحتمال وكذا الاحتمال الخامس لعدم الفائدة في النزاع ح الا ان يتمسك بالاستصحاب وقد عرفت فساده وبالجملة محل النزاع في المسئلة غير محرر وان صرح بعض بان المراد هو الاحتمال الثاني واخر بان المراد الاحتمال الرابع فلا بد من التكلم في كلا الاحتمالين **المقام الثاني** في بيان المراد من الافعال اعلم ان الفعل اما اضطراري فهو خارج عن محل الكلام اجماعا واما اختياري والثاني اما ضروري كالتنفس في الهواء او غير ضروري كشم الورد والاول خارج عن محل النزاع والاخير اما مما يستقل العقل بحكمه بخصوصه كالظلم ورد الوديعة فهو ايضا خارج واما مما لا يستقل به العقل وهو على اقسام اربعة اما فيه امارة المنفعة من دون امارة مفسدة ظاهرة الا احتمالا فان ما لا احتمال فيه للمفسدة خارج عن محل الكلام واما فيه امارة المفسدة دون المنفعة واما فيه امارة المنفعة والمفسدة واما ليس فيه شيء من الامارتين ومحل نزاعهم من بين تلك الاربعة الاخيرة هو القسم الاول فظهر ان محل النزاع هو الفعل الاختياري الغير الضروري الذي لا يستقل فيه العقل بخصوصه مع تضمن الفعل امارة المنفعة دون المفسدة وجعل بعضهم النزاع في مطلق الفعل الاختياري وان كان ضروريا لكن قال ان النزاع في الضروري مع قطع النظر عن كونه ضروريا وانكار العقل بعد ملاحظة كونه ضروريا يستلزم حكما اخر فعلى هذا لا يدخل في النزاع ما يستقل به العقل ايضا في بعض الموارد التي يستقل العقل فيه بحكمه بالخصوص من الضروريات لكن لا من حيث كونه ضروريا بل من حيث انه فعل اختياري فيه امارة المنفعة دون المفسدة ثم انهم لم يتنازعوا فيما لا منفعة فيه ولا مفسدة ظاهرا مع امكان القول بالاباحة وعدمها هنا ايضا الا ان ذلك النزاع فيما فيه المنفعة اظهر واوقع لكنه لا يصير سببا لتخصيص النزاع الا ان يقال ان ارتكاب شيء للعبد من دون منفعة فيه سفه فالحكم بالاباحة لا يخلو عن اشكال ثم اعلم ان الافعال بالقسمة الثانوية تنقسم على قسمين احدهما ما يكون متعلقا بالاعيان كالاكل والشرب والاخر ما لا يتعلق بها كالضحك

قبل الشرع اما بالتمسك بالاستصحاب ولا يمكن لتعدد الموضوع وحصول العلم الاجمالي بين المشتبهات وان من شرائط حجية الاستصحاب ويقول هذا الاصل كيف يثبت هذا الاصل ح وذلك كاشف عن ان المسئلة ليست مبنية على الاستصحاب او قبلا فرضيا مامر من عدم الفائدة في التمسك بالاستصحاب وبانه فرضي وبالوجهين الاخيرين في نفيها او قبل شرعنا ونبينا اي زمان الفترة ففيه انه ان كان مع فرض العثور على الدليل فالدليل هو المتبع وقبله يمكن فرض ذلك بعد بعث نبينا او قبل العثور على الدليل الشرعي وان كان بعد البعثة ...

ففيه انه خلاف ظ قولهم قبل ورود الشرع وخلاف تصريح بعضهم بان المراد اما الاحتمال او الخامس ولا يناسب القول بانه لا حكم لانه لا شرع او مع قطع النظر عن الدليل الشرعي ففيه انه خال عن الفائدة
ح لمحل النزاع غير محرر اقول ثم انا وان استقصينا التامل في الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اصل البرائة فلم نجد وقد يتصور الفرق بوجوه عشرة ليس شئ منها بشئ وكيف كان فالاصل الاصيل في المسئلة الحظر
لان المفروض ان الفعل المتنازع فيه محتمل المفسدة ولو وهما ويجب دفع الضرر المحتمل بحكم العقل ولو قيل ان الترك ايض محتمل الضرر لاحتما وجوب هذا الفعل قلنا ان وجوب الكل غير محتمل لانه مما لا يطاق وحرمة
الكل محتملة ولو قيل ان العقلاء يستقبحون التحرز عن كل محتمل وهمي قلنا انه لاجل ارتكاب اقل القبيحين لاستلزام دفع الضرر الخالي عن المعارض ولقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه ولذا كان مولية ما لم يرد تنصيص او ما هو بحكمه استظلالا
بجدار الغير وتصرف العبد في نفسه ايض تصرف في ملك المولى ولو قيل ان منع النفس عن الفعل تصرف في النفس ايض وان بناء العقلاء على عدم التصرف في مال الغير عند الشك في الاذن انما هو لحاجة المالك الى ماله بخلافه تع ولذا لا شك

والغنى لا ريب في دخول الاول في النزاع **واما الثاني** فظاهر كلمات الاصحاب فيه مختلف فمن بعض يظهر الخروج حيث قال ان الاصل في الافعال
الحظر ام الحلية فان ظاهر الحلية الفعل المتعلق بالعين الخارجي ومن بعض يظهر الاعم حيث قال بل الاصل هو الحظر ام الاباحة فان ظاهر لفظ
المباح اعم مما تعلق بالعين لا ان يقال ان الاخر مطلق والاول مقيد فيحمل عليه وفيه ان شرط حمل المطلق على المقيد اتحاد المتكلم بهما حقيقة
ام حكما كالمعصومين وهنا ليس كذلك الا ان يدعى ان ما يجئ منه من قبيل اتحاد الشخصين حكما فلا بد من الحمل **المقام الثالث** الاباحة المتنازع
فيها يحتمل ان يكون المراد بها الاذن المطلق الشامل لغير الحرام وان يكون الاذن في الفعل والترك معا الشامل لغير الحرام والواجب وان يكون
الاذن في الفعل والترك معا مع عدم الرجحان في الترك فيشمل المندوب والمباح خاصة وان يكون الاذن في الفعل والترك مع عدم الرجحان في شئ من
الطرفين فيختص بالاباحة بالمعنى الاخص ولكن الاخير اظهر من لفظ الاباحة حيث اطلقت بلا تامل **المقام الرابع** في بيان الفرق بين اصل
البرائة واصل الاباحة **فنقول** يمكن الفرق بوجوه **الاول** ان يكون مسئلة اصالة الاباحة معنونة لاثبات الاذن المطلق الشامل للاحكام الاربعة
ومسئلة اصل البرائة معنونة لاثبات فصله وهو الاذن الخاص وفيه اولا انه خلاف ظ لفظ الاباحة اقول ويشهد له كلام المحقق الصالح المازندراني
فيما نقل لنسبته البه في رد كلام شيخنا البهائي المصرح بعدم حرمة الافعال حيث قال انك كيف قلت بان المراد ان الافعال غير محرمة مع انك قلت بالحقها
وهي الاذن في الفعل والترك وثانيا انه منافي لتصديهم في اصل البرائة للشبهة المحصورة لاثبات الاذن بالادلة وعدمه **الثاني** ان يكون
الاول لبيان حكم الشبهة التحريمية والثاني لبيان حكم الشبهة الوجوبية وفيه انه مناف لما صرحوا به في اكثر العنوانات في مسئلة اصل البرائة
من انه لو شك في وجوب شئ او حرمته الخ فذلك يكشف عن ان النزاع في مسئلة البرائة لمطلق الشك في التكليف فيكون مغنيا عن هذه المسئلة
اقول ويشهد به عنوان الشبهة المحصورة في اصل البرائة **الثالث** ان يكون عنوان الاول لبيان الحكم الاجتهادي والثاني لبيان الحكم الفقاهي
اعني مقام العمل وفيه انه يكون عنوان اصل الاباحة ح مغنيا عن عنوان البرائة لان الاجتهاد لا ينفك عن بيان العمل ولا ينعكس **الرابع** ان
يكون مورد الاول قبل ورود الشرع ومورد الثاني بعد ورود الشرع قبل الاطلاع على الدليل **وفيه اولا** انه قد عرفت فساد
ارادة ما هو الظاهر من قولهم قبل ورود الشرع وقبل بعث الرسل **وثانيا** لو سلمنا ذلك فانما يتم على مذهب غير من صرح بان النزاع هنا
يكون في الافعال بعد ورود الشرع مع تصديه لكلا العنوانين واما على مذهب ذلك الشخص فلا يتم هذا الفرق سلمنا لكن ح لا فائدة في ذكر
كلا العنوانين لان احدهما مغن عن الاخر **الخامس** ان يكون الاول لاجل بيان الحكم في الافعال المتعلقة بالاعيان ويكون الثاني اعم من الفعل
المتعلق بالعين ومن غيره **وفيه** ان الثاني ح مغن عن الاول **السادس** عكس الخامس وفيه ما في الخامس لان الاول ح مغن **السابع**
ان يكون الاول لبيان حكم ما فيه امارة المنفعة دون المفسدة والثاني لبيان حكم ما لا امارة فيه للمفسدة اعم منفعة ام لا وفيه ان الثاني مغن ح
الثامن عكس ذلك وفيه ان الاول مغن ح **التاسع** ان يكون عنوان الثاني لنفي التكليف وجوبا او حرمة وعنوان الاول لاثبات الحكم وان سلم
ذلك ايض نفي التكليف الا ان اصل البرائة ينفي التكليف بالاصالة ولهذا يسمونه باصالة النفي واصل الاباحة ينفي التكليف بالالتزام **العاشر**
ان يكون الاول لبيان حكم الافعال التي توجد فيها المنفعة من غير امارة المفسدة من نص او فتوى فيه شئ عن النص مع عدم تطرق احتمال الوجوب
والثاني لبيان حكم ما وراء وهذا الفرقان كلاهما محتملان ولا مبطل لهما **فان قلت** ان الاول فيهما فاسد لان من جملة اقوال هذه المسئلة
الحظر وهو اثبات التكليف فكيف يجامع ذلك نفي التكليف في مسئلة اصل البرائة فلا يصح ان يقال ان المسئلة الثانية معنونة لنفي التكليف
وهذه لاثبات الحكم لما عرفت من لزوم التناقض ح **قلنا** يشترط في التناقض اتحاد الجهة ولا ريب ان القائل بالحظر هنا قائل به من غير الجهة
التي يقول بالنفي فيها بل هو يقول في تلك المسئلة ايض بالحظر من هذه الجهة فتد **فان قلت** ان الثاني منهما فاسد لانه مناف لامثلتهم في بحث اصل
البرائة بمثل شرب التتن ونظائره مما لا نص فيه وهذا يكشف عن اعمية اصل البرائة فيكون مغنيا عن اصل الاباحة **قلنا** يمكن ان يكون
ذكر مثل ذلك من باب الاستطراد وقد يورد على الاول من الوجهين ايض انه مناف للاتفاق المحكي على حجية اصل البرائة مع ان الشبهة التحريمية
اختلف فيه الاخباريون مع الاصحاب فهذا يكشف عن ان اصل البرائة ليس لمطلق نفي التكليف الاعم من الوجوب والحرمة فتد **ثم انهم اختلفوا**
في المسئلة على اقوال الاباحة والحظر والوقف وعدم الحكم لكن كل من القولين الاولين يحتمل ان يكون مراد قائله الاباحة والحظر الواقعيان او
يكون مراده بالاباحة او الحظر الظاهري لكن لازم من قال بان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات الاحتمال الاخير ولازم غيره الاحتمال الاول اعني
الواقعيين والمتوقف يحتمل ان يكون متوقفا في اصل الحكم ويحتمل ان يكون متوقفا في خصوص الحكم ويحتمل ان يكون متوقفا فيهما اذا عرفت ذلك
فاعلم ان الاصل الاولي الحظر لوجهين احدهما ان ارتكاب الفعل الاختياري الغير الضروري الذي لا يستقل بعد العقل محتمل المفسدة بجميع الاقسام الاربعة
المفروضة التي جعل القوم واحدا منها محل النزاع وهو ما فيه منفعة لا مفسدة وكل محتمل المفسدة محتمل الضرر وكل محتمل الضرر ولو وهما لزم التحرز عنه
عقلا **فان قلت** احتمال الضرر موجود في الفعل والترك معا لاحتمال وجوب ذلك الفعل المشكوك فلا يتم الدليل **قلنا** نحن ان لم نقدر على نفي

فالجواز هنا لانه كالاستظلال وان استصحاب حكم حالة الصغر يقتضي الجواز اقلنا ان كون الترك تصرفا مم وان الخالق وان تنزه عن الحاجة لكن المخلوق محتاج وان القياس على الاستظلال قياس مع الفارق وان الكلام قبل ورود الشرع ولا يجري الاستصحاب هنا اما الى قبل ورود الشرع فاما بعده قبل العثور على الدليل فالاصل الاصيل ايض ما ذكر للوجهين منه دام ظله

مضافا الى ان الفقيه بعد التتبع فى الشرعيات يعلم اجمالا بحرمة جملة من تلك الافعال فلزم اجتناب الكل لقاعدة الاشتغال ثم الحق فى المسئلة الاباحة عقلا وشرعا قبل ورود الشرع وبعده قبل العثور على الدليل الوارد لنا بناء العقلاء على تسفيه من اقتصر فى افعاله على الضروريات ملتزما به فان دفع الضرر المحتمل و علم الاذن عند عدم الامكان الاستناد لبناء العقلاء الذى هو حجة هنا خلاف من التكليف بلا بيان و من التكليف بما لا يطاق بعد كونهم معتقدين بالجواز من غير رادع واندفع قاعدة الاشتغال ايضا اذ لا دليل على حجيتها مضافا الى قوله ع كل شىء مطلق الخ والمتبادر من المطلق مطلق الاذن والاباحة الخاصة من قوله حتى يرد فيه نهى يعلم بالورود فلا يضر احتمال الورود ومع كونه مدفوعا بالاصل ودعوى العلم بورود حكم فى الواقع للفعل المشكوك لعدم خلو الواقعة عن حكم فلا يجرى الاصل مردودة بان المسلم جعل الحكم اما خصوصا او عموما لا خصوصا فقط مع ان المشتبهات كثيرة والعلم الاجمالى فيها الا يضر كما فى الشبهة الغير المحصورة مع ان القائل بالحظر يحكم به وان علم بعدم ورود نهى فى نفس الامر نتايج

وجوب كل واقعة بالخصوص لكنا نعلم بان الجميع غير واجب لقبح التكليف بما لا يطاق فح اما ان لا يكون شىء منها واجبا لارتكاب الظلم ثابت والدليل تام وان كان البعض واجبا دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح **فان قلت** لا نسلم وجوب دفع كل ضرر محتمل ولو بالاحتمال الوهمى كيف والعقلاء يتعمدون من احراز كل **قلنا** ان بناء العقلاء عليه لاجل ارتكاب اقل القبيحين لا لاجل عدم لزوم دفع الضرر الغير المعارض وثانيهما الدليل الاجتهادى بخلاف الاول فانه كاف فيما هو ان تصرفا احد فى مال الغير لكان مع القطع بالاذن اما بالتنصيص بحكم العقل وقضاء العادة كالاستظلال بجدار الغير والاستضاءة بضوئه فلا اشكال فى الجواز وان كان مع القطع بعدم الاذن باحد الوجهين السابقين لكن بهبته فلا ريب فى عدم الجواز وان كان الاول مشكوكا فلا شبهة فى عدم الجواز ايضا لحكم القوة العاقلة بقبح التصرف فى مال الغير بلا اذنه وعليه بناء العقلاء وهكذا الكلام فى تصرف العبد فى نفسه بالنسبة الى مولاه وتصرف العباد فى انفسهم بالنسبة اليه تعالى لان نفس العبد ملك المولى **فان قلت** منع النفس من الفعل تصرف فى النفس ايضا فهو ايضا ممنوع منه فما وجه الترجيح **قلنا** نعم الا ان كون الترك من جملة التصرف ممنوع وان كان على وجه الكف فتم **فان قلت** ان بناء العقلاء على عدم جواز التصرف فى الموضع المشكوك انما هو لاجل احتياج المالك الى المتصرف فيه وهذا بالنسبة الى الحكيم على الاطلاق لا يتصور فلا داعى لعدم الجواز **قلنا** ان الخالق وان تنزه عن الاحتياج الا ان المخلوق غير منزه عنه وهو يكفى فى عدم الجواز فتم **فان قلت** عدم الجواز فى صورة الشك فى الاذن معلوم لكن محل الكلام ليس من محل الشك بل الاذن معلوم كما فى الاستظلال بجدار الغير **قلنا** اولا ان الظل والضوء ليسا مما يصدق عليه الملك حتى يصدق التصرف فى ملك الغير واين هذا مما نحن فيه وثانيا انهما مما يستقل العقل بجواز التصرف فيهما بخلاف محل الكلام فالقياس مع الفارق **فان قلت** الاصل جواز التصرف فى المشكوك لاستصحاب الحالة السابقة على البلوغ **قلنا** محل الكلام قبل ورود الشرع وح لا يعتبر الاستصحاب الا ان الدليل عليه انما هو الحديث فخلاف الفرض وان كان بناء العقلاء فهو على الخلاف كما قلنا سلمنا جريان الاصل واعتباره ايضا لكن الكلام فى الاصل الاولى والاستصحاب دليل وارد هذا هو الكلام فى تأسيس الاصل بالنسبة الى قبل ورود الشرع واما بالنسبة الى بعده وقبل العثور عليه فالاصل ايضا الحظر للوجهين السابقين ولان المجتهد بعد التتبع وجد الافعال فى احكام الشرع اقساما ما علم حرمته وما علم عدم حرمته وما شك فى حرمته مع عدم احتمال الوجوب ومع ذلك يقطع بوجود محرم واقعى بين المشكوكات فح لزم الاجتناب عن الكل بقاعدة الاشتغال والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول من الوجهين السابقين ان المناط فى ثانيهما الدليل العقلى والعلم الاجمالى بوجود محرم فى البين بخلاف السابق اذا ظهر لك الاصل **فاعلم ان الكلام** فى اصل المسئلة يقع فى مقامات **المقام الاول** فى اثبات الاباحة العقلية بالنسبة الى قبل ورود الشرع فنقول الحق ذلك لان بناء العقلاء على التخيير بين ارتكاب هذه الافعال وعدم ارتكابها ويسفهون من اقتصر فى افعاله على الضروريات وهذا البناء حجة لهم والا لزم التكليف من غير بيان وهو تكليف بما لا يطاق لان التكليف بخلاف المعتقد مستلزم للتكليف بالمحال وما تمسك به الخصم من ان الارتكاب محتمل للضرر فيجب دفع الضرر المحتمل لازم فهو مسلم فيما كان بناء العقلاء عليه وفيما كان احتمال الضرر ناشئا عن حجة لا بمجرد الامكان الذاتى لبناء العقلاء على الاحتراز فلا دليل على لزوم الاحتراز وما تمسك به من لزوم الاجتناب عن التصرف فى مال الغير عند الشك فى الاذن فهو مسلم لكن المقام مما علم الاذن فيه ببناء العقلاء وثانيا اوضح ما شك فيه فى الاذن وعدمه انما كان مما يمكن فيه الاستيذان لزم الاجتناب وان كان مما لا يمكن فيه الاستيذان صح التصرف لما عرفت من بنائهم **المقام الثانى** فى الاباحة العقلية بعد ورود الشرع وقبل العثور عليه فنقول ان الحق جواز التصرف ايضا لما مر فى المقام الاول فما تمسك به زيادة على الوجهين من قاعدة الاشتغال فهو ساقط لا لمنع العلم الاجمالى بوجود الحرام بين المشتبهات كما توهمه بعض الاعيان ان العلم الاجمالى انما هو بين المظنونات لا المشكوكات والموهومات ولا لمنع اعتبار العلم الاجمالى لكون الشبهة قليلة فى كثير بل لان بناء العقلاء على عدم الاجتناب لان المدرك فى اصالة الاشتغال هو القوة العاقلة وهى انما تحكم بالاجتناب فيما كان ديدن العقلاء على الاجتناب ومنها هنا ليس **المقام الثالث** فى اثبات الاباحة الشرعية والدليل عليه وجوه الاول قوله عليه السلم كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى والمستفاد من المطلق فى هذا المقام الاباحة بالمعنى الاخص سلمنا لكن المستفاد الرخصة فى الفعل والترك معا ولا نعنى بالاباحة الشرعية الا هذا **فان قلت** ان الدليل يتم لو علمنا بعدم ورود النهى من الفعل المشكوك فى نفس الامر لان لفظ الورود كسائر الالفاظ موضوع للامر النفسى الامرى من غير مدخلية العلم حتى احتمالا وفيما نحن فيه لا نعلم بعدم الورود لان غاية الامر بعد الفحص عدم العثور على النهى وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فيشك فى كون ما نحن فيه مما لم يرد فيه نهى حتى ينضم اليه الكبرى **قلنا اولا** ان اللفظ وان كان موضوعا للامر النفس الامرى لكن العرف يفهم منه الورود المعلوم فمعنى الرواية كل شىء مطلق حتى يعلم بورود النهى فيه وبه يتم المطلوب فنقول الفعل المتنازع فيه مما لم يعلم بورود النهى فيه وكلما كان كذلك فهو مباح للحديث واعلم انا لا ندعى وضع اللفظ فى العرف للمعلوم حتى يحصل تعارض العرف واللغة ويدعى ان اللغة مقدم على ما هو المذهب فلا يتم الدليل بل نحن ندعى الانصراف فى العرف الى المعلوم لا الوضع له **وثانيا** نقول سلمنا عدم الانصراف فى العرف الى المعلوم لكن نعلم الشرعى بعدم ورود النهى حاصل بعد التتبع وعدم الوجدان نظرا الى اصالة عدم ورود النهى فى نفس الامر فنقول هذا مما لم يرد فيه نهى فى نفس الامر بالاصل وكلما كان كذلك فهو مباح للحديث **فان قلت** لا يجرى الاصل لانا نعلم ان الشارع جعل لكل واقعة حكما بالخصوص لعدم خلو الواقعة عن الحكم ففى كل فعل مشكوك بالخصوص نعلم ان الشارع اما جعل فيه النهى

بتأسيس الاصل بعد ورود الشرع وقبل العثور عليه

... لا اصل حكم به العقل حكم به الشرع مدفوع بعدم انصراف الاطلاق في الورود واطلاق النهي الى مثله ولو سلم فالرواية ضعيفة لا سيما في
المسئلة فرعية وهي منجبرة بالعمل واما الآية الشريفة خلق لكم ما في الارض جميعا وفيها عموم من جهتين الموصول والتاكيد واللام للانتفاع والمقام مقام الامتنان ولا معين لبعض المنافع فتعم من هذه الجهة ايضا الا
ان المقام ليس مقام البيان او ان النفع مفسر بالعبرة في رواية لكنها ضعيفة او ان موردها الافعال المتعلقة بالاعيان خاصة الا ان يتم باختصاص النزاع بها او يتمسك بمركب الاجماع والتحقيق ان منفعة الشيء
ان كانت واحدة او متعددة في بعضها اظهر عرفا فلا اجمال في الآية بالنسبة الى تلك المنافع وان لم يكن فيها اظهر او لم يوجد فيها منفعة ظاهرة فالاجمال في الآية يثبت الايجاب الجزئي لا الكلي **اصل** ذكروا ان مسائل
البراءة والاحتياط فاعلم انه اذا شك في اصل التكليف او كيفيته فلا ريب في انه اما دائر بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب والواجب والحرام وفي الاول اما ليس علم اجمالي في الخاصة المشكوكة بالتكليف فيكون شكا

في التكليف او هنا علم اجمالي به مردد بين المتباينين اشتبه موضوعه مراد به كالظهر والجمعة سواء كان الاجمال عن تعارض الادلة او عن اجمال الدليل او مصداقه كاشتباه القبلة بين الجهات والزوجة المنذور وطيها بين الزوجات او بين الاقل والاكثر استقلاليا او ارتباطيا مصداقيا ام مراديا ناشيا عن الشك في الحادث او تعارض الادلة او اجمال اللفظ نتايج

او غير من الاحكام فلا يصح ان يقال ان الاصل عدم النهي لكون الشك في الحادث سلمنا انه تعالى لم يجعل في كل فعل حكما بخصوصه بل جعل حكما اما بالخصوص او بالعموم
لكن نقول ان الافعال التي لم يصل الينا حكمها بخصوصها وان شملها الجعل العام نقطع بان بين تلك الافعال افعالا جعل الشارع له حكما بالخصوص
مشتبهة علينا فحينئذ ان تمسك بالاصل في جميع تلك المشتبهات لزم نقض المقطوع والا لزم الترجيح بلا مرجح فلا يصح التمسك بالاصل في شيء منها **قلنا**
اما الجواب عن قولك ولا من جعل الشارع لكل شيء حكما بالخصوص فهو بالمنع عنه اذ غاية ما دل عليه الدليل هو جعل الحكم لكل واقعة في الجملة اما
عموما او خصوصا لا خصوصا فقط واما عن قولك بعد التنزل والتسليم من وجود العلم الاجمالي بين المشتبهات فهو مسلم لكن لا يضر باجراء الاصل لكون
المشتبهات كثيرة والعلم بالاجمال قليلا كما في الشبهة الغير المحصورة **وثالثا** سلمنا ان الرواية لا تدل الا على اباحة ما علم بعدم ورود النهي عنه في نفس
الامر لكنه يكفي في رد على القائل بالحظر لانه يقول بحرمة ما لم يعلم اباحته وان علم بعدم تحريمه في نفس الامر **فان قلت** ان العقل كما يستقل بالمنع
عن الاقدام بالفعل المتنازع فيه وانت معترف به ومعترف ايضا بان ما حكم به العقل حكم به الشرع ولا ريب ان النهي في الرواية اعم من اللفظي
واللبي **فنقول** ان ما نحن فيه مما ورد فيه النهي الشرعي وكلما كان كذلك فهو لازم الاجتناب اما الصغرى فلحكم العقل وتعدد تطابقه مع الشرع
واما الكبرى فلمفهوم الرواية **قلنا اولا** ان الورود منصرف الى الورود اللفظي وغير مبين للعدم **وثانيا** ان لفظ النهي منصرف الى اللفظي **وثالثا**
عدم انصرافهما الى اللفظي بل هما منصرفان الى الاعم من اللفظي وغيره لكن النهي غير منصرف الى العقلي الغير المستقل كحمل القرينة **فان قلت** ان الرواية
من الاحاد والمسئلة اصولية علمية **قلنا** ان المسئلة فرعية لانها عبارة عن العوارض العارضة لفعل المكلف وما نحن فيه من تلك البابة الا انه يكون
قاعدة كلية يندرج تحتها جزئيات ولذا ذكروها في الاصول **فان قلت** الرواية ضعيفة **قلنا** انها منجبرة بعمل الاصحاب ويدل على المطلوب
ثانيا قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا **وجه الدلالة** ان كلمة ما مفيدة للعموم وان لم يعقبها الفاء ولا سيما اذا كان معها لفظ الجميع
المؤكد لها ولا ريب ان اللام للانتفاع فالمعنى خلق لنفعكم جميع الاشياء الموجودة في الارض ثم نقول انه ان كان المراد جميع المنافع فلا كلام وان
كان منفعة معينة له تعالى والعباد فهو خلاف الفرض وان كانت منفعة معينة عنده تعالى ومجهولة للعباد فهو منافي لمقام الامتنان مع انه تعالى يقبح
لعدم امكان استيفاء تلك المنفعة وفي الدليل نظر من وجوه **اما اولا** فلان الحمل على العموم في المطلق مشروط بعدم كون المقام مقام الاجمال و
الاهمال بل مقام البيان وههنا ليس مقام البيان بل الغرض بيان ان في خلق الاشياء منفعة لكم لا بيان انها اي شيء **وثانيا** فبانا نختار الشق
الثاني ونقول المنفعة معينة عندنا ايضا وهي العبرة كما في تفسير الآية الكريمة خلق لكم ما في الارض جميعا بالعبرة وان قيل ان الرواية ضعيفة
لا جابر لها وهو حسن **واما ثالثا** فبان غاية ما دلت عليه الآية الشريفة هو اباحة الافعال المتعلقة بالاعيان كما هو ظاهر الشيئية
والمدعى اعم من ذلك اللهم الا ان يقال باختصاص النزاع بها كما هو ظاهر بعض او يتم الكلام في غيرها بالاجماع المركب هذا والانصاف ان الحكم باجمال
الآية مطلقا غير صحيح بل الاظهر ان يقال ان الشيء اما معلوم المنفعة او غير معلوم المنفعة والثاني ايضا معلوم المنفعة اجمالا احترازا من لزوم الكذب في
الآية وعلى الاول ايضا اما المنفعة واحدة او متعددة وعلى الاخير اعني تعدد المنفعة اما بين المنافع ما هو اظهر ام الكل مساو فهذه اربعة اقسام
ما لا يوجد فيه المنفعة ظاهرا وما يوجد فيه منفعة واحدة وما يوجد فيه المنافع مع وجود الاظهر في البين وما فيه منافع مع عدم وجود
الاظهر بينها ولا ريب في اجمال الآية انما هو بالنسبة الى الاول والاخير دون الثاني والثالث فعليه التمسك بالآية في اثبات الاباحة على الوجه الكلي
فاسد بل الثابت بها في القسمين المذكورين فيحصل منها رفع السلب الكلي لا الايجاب الكلي **المقام الثاني** في اصل البراءة وفيه مقامات **الاول**
في الشبهة الوجوبية من غير احتمال التحريم والثاني عكسه والثالث فيما يحتمل الوجوب والتحريم سواء احتمل غيرهما ايضا ام لا **ثم القسم الاول**
ينقسم على اقسام منها ما لا يعلم فيه بتعلق التكليف لا تفصيلا ولا اجمالا بين المشتبهات القليلة وهذا القسم لا يكاد يوجد له مثال في زماننا
وما ضاهاه على القول بالانسداد الاغلبي نعم يمكن وجوده في الازمنة السابقة لعدم اختفاء القرائن الموجبة للعلم وقلة المشتبهات وكذا يمكن
وجود ذلك للاخباريين المدعين لقطعية الاخبار مطلقا او الموجودة في الكتب الاربعة لقلة المشتبهات حينئذ ومنها ما علم بوجود التكليف في البين
اي بين المشتبهات الكثيرة وان لم نعلم بالتكليف في خصوص الواقعة فيكون الشك في خصوص كل واقعة في التكليف ومن هذا الباب اغلب الشبهات الوجوبية
التي بايدينا الان ومنها ما نعلم بثبوت التكليف في خصوص الواقعة ايضا مضافا الى علمنا بثبوته بين الوقايع المشتبهة كما في دوران الامر بين الظهر
والجمعة يوم الجمعة وهذا القسم الاخير واما الامر فيه دائر بين المتباينين وليس له مصداق في البين كالظهر والجمعة واما الامر دائر بين الاقل والاكثر
كدوران الامر بين وجوب الغسلات الثلاث والسبع في ولوغ الكلب **والقسم الاول** ينقسم على قسمين اما ان يكون الاجمال في المراد كما في
الظهر والجمعة واما في المصداق كما في اشتباه جهة القبلة والمراة المنذور وطيها بغيرها من الزوجات **والقسم الاول** من هذا اعني الشبهة العرضية
المراد به فيما دار الامر بين المتباينين ينقسم على قسمين اما ان ينشأ الاجمال من تعارض الادلة كما في الظهر والجمعة واما من اشتمال الدليل على لفظ
مشترك بلا قرينة وفي القسم الاخير من القسمين السابقين اعني ما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر اما ان يكون الاتيان بالاقل على فرض كون

في اصل البرائة

الاكثر

بيان احكام تلك الاقسام يقع في طي اصول ثم اعلم ان المراد من الشك هنا الاعم مما تساوى طرفاه ومن ظن لم يقم عليه دليل وان ما فيه نص غير معتبر ولو مثل فتوى فقيه يحتمل استناده الى النص داخل في نزاع اصل
البراءة والاحتياط وكذا ما لا نص فيه اصلا لكون الشبهة التحريمية لا الوجوبية اذ القول بالاحتياط الذي هو من اقوال المسئلة لا يتصور فيها اذا خلت عن النص لعدم امكان الاحتياط فيها اذ ما من شيء الا ويحتمل الوجوب
ولو بمجرد الامكان الذاتي او ان كل ما يحتمل الوجوب يحتمل الحرمة ايضا فلا يمكن الاحتياط فيه وما تعارض فيه النصان داخل لان حكمهم في باب التراجيح بالاخذ بموافق الاصل او طرحهما والرجوع اليه يقتضي كون هذا الاصل
مؤسسا حتى يصير مرجحا او مرجعا ثم في الشبهة التحريمية يمكن جعل النزاع قبل ورود الشرع وبعده وفي الوجوبية لا يمكن الا بعده اذ القول بالاحتياط لا يتصور فيها قبل ورود الشرع للوجهين المذكورين فيه الا انه
ربما يتوهم ان القول بالاحتياط ناش عن العلم الاجمالي فلا يكون ايضا الا بعد الشرع مدفوع بان دليله اعم من ذلك واقسام الشبهة كلها داخلة في النزاع لشهادة اقوال المسئلة فيها ايضا وليس المراد بالاصل هنا الدليل
الاكثر والجمال في الواقع موجبا للامتثال ولو بفعله واما ان لا يكون كذلك كالشك في ان الصلوة الواجبة هل هي مع السورة ام بدونها وعلى الاول اما ان
يكون للشبهة مصداقية كما في دوران الامر في الفائتة بين الاربعة والخمسة وفي الدين بين الدرهم والدرهمين واما ان يكون الشبهة في المراد كما
في الفصل للولوغ وكثرة ما البئر بهذا القسم لاخير اما ان يكون الاجمال فيه ناشئا عن الشك في الحدث كما لو شككنا في صدق الامر على اكرام
زيد بعد القطع بصدق الامر على اكرام عمرو فيكون الامر دائرا بين الاقل والاكثر وكان منشأ الشك في حدوث الامر الاخر واما ان يكون الاجمال
ناشئا عن الشك في الحادث لاجل الاختلاف في كيفية الحدث كما في تعارض الادلة واما ان يكون ايضا كالسابق لكن لاجل اشتمال الدليل على لفظ
مشترك بين الاقل والاكثر بلا قرينة معينة ثم ان تنقيح الكلام في بيان تلك الاقسام يقتضي رسم مقدمة مشتملة على بيان اثر الاول تحرير محل
النزاع والثاني تاسيس الاصل الاولي اما الكلام في الامر الاول فيقع من جهات الجهة الاولى في بيان المراد من الشك والاحتمال فنقول انه قد يتوهم اذا شك
وجوبي فنقول يحتمل ان يكون المراد منه ما يقابل العلم ظنا ام شكا ام وهما ويحتمل ان يكون غيره لكن لا سبيل الى الاول للزوم الاختلال
ان قلنا باصالة الاحتياط والخروج عن الدين ان قلنا باصالة البراءة ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه هنا الموارد تمسكاتهم فانهم تمسكوا باصالة البراءة
والاحتياط في كل مقام يفهم بدليل معتبر على الخلاف وان ظنوا بالوجوب والتحريم بعد ذلك ثم ان ههنا اشكالا وهو ان حجية الظن موقوفة على
عدم حجية اصل البراءة والاحتياط وعدم حجيتهما موقوف على حجية الظن وهذا دور مصرح ونظيره وارد في بعض موارد الاستصحاب اذ حجيته
موقوفة على عدم حجية الظن وعدم حجيته موقوف على حجية الاستصحاب **ويمكن الجواب** عن الاشكال الاول بان المراد من الشك المعنى المقابل
للعلم ولا ضير فيه اذ حجية كل من اصل البراءة والاحتياط تعليقية وبعد فرض لزوم الاختلال والخروج عن الدين لم يبق على الحجية لانهما دليلان
وان داعليهما وعن الثاني بان حجية الظن ليست موقوفة على عدم حجية الاستصحاب ايضا لانهما معلولان لعلة واحدة هي الاختلال والخروج عن الدين لو
نفس الاختلال الملزوم لعدم الاحتياط وحجية الظن وكان الخروج عن الدين فانه ملزوم لعدم حجية الاستصحاب واصل البراءة وحجية الظن **الجهة الثانية**
لا ريب في دخول ما فيه نص غير معتبر بالمعنى الاعم الشامل لفتوى المفتي المنبئ عن النص ولو بطريق الاحتمال في محل النزاع ولو لم يبن فتوى المفتي
عن النص ولو احتمالا كان وجوده كعدمه ويكون منزلا منزلة ما لا نص فيه ولا ريب في دخول ما لا نص فيه بالمعنى الاعم في النزاع في الشك التحريمي دون
الوجوبي ولعله محل وفاق اذ من اقوال المسئلة هو لزوم الاحتياط وهو في الشك الوجوبي الذي لا نص فيه غير متصور لعدم امكان الاحتياط اذ ما من شيء الا
ويحتمل الوجوب ولو بمجرد الامكان الذاتي واما لان كل ما يحتمل الوجوب يحتمل الحرمة ايضا فلا يمكن الاحتياط ولا لزم التكليف بالمحال
وما فيه نصان متعارضان احدهما موافق للاصل والاخر مخالف له داخل في النزاع ايضا وان كان قد يتوهم عدم الدخول والسر فيه انهم اختلفوا في التعادل
والتراجيح في هذه الصورة على قولين احدهما ان الاصل مرجح لما يوافقه والاخر التساقط والرجوع الى الاصل وعلى التقديرين لا بد من ان يكون الاصل
مؤسسا حتى يكون مرجحا ام مرجعا والا لم يكن معنى لما قالوه **الجهة الثالثة** اعلم ان النزاع هنا في الشك الوجوبي الذي لا يحتمل التحريم انما هو بعد
ورود الشرع وقبل الفحص عن الدليل لا قبل الشرع لان القول بلزوم الاحتياط على الاطلاق في هذه المسئلة كما صدر عن بعض لا يتصور في غير ما ذكر
لعدم امكان الاحتياط في الشك الوجوبي قبل الشرع كما عرفت من جهة ان ما يحتمل الوجوب قبل الشرع يحتمل التحريم ايضا او من جهة انه ما من شيء الا ويحتمل الوجوب
وما يتوهم في وجه ذلك من ان القول بالاحتياط يكون ناشئا عن العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي وقبل الشرع لا علم اجمالي في البين حتى يقم بالاحتياط
فلا بد ان يكون القول بالاحتياط بعد الشرع فهو فاسد لان المدرك في لزوم الاحتياط ليس منحصرا في ذلك بل له وجوه اخر منها لزوم دفع الضرر المحتمل وهو
لا يتوقف على العلم الاجمالي واما في الشك التحريمي فيمكن جعل النزاع قبل ورود الشرع وبعده **الجهة الرابعة** قد عرفت للشك الوجوبي اقساما فهل
الكل محل النزاع ام لا الاظهر شمول النزاع للكل لمناسبة ذلك للاقوال الاتية التي من جملتها التفصيل بين ما يعلم فيه بالتكليف في الواقع اجمالا
كالظهر والجمعة وبين ما لو لم يعلم بذلك سواء لم يكن علم اجمالي اصلا او كان في البين وشككنا في خصوص المكلف به ففي الثاني بكلا قسميه حكم بالبراءة وفي
اغلب احوال الصورة السابقة بالاحتياط فلو لا كون النزاع اعم لم يكن معنى لهذا التفصيل **الجهة الخامسة** في ان المراد من الاصل ماذا **اعلم**
ان للاصل اطلاقات كثيرة منها الدليل والراجح والاستصحاب والقاعدة ومرجع الاطلاقات الى تلك الاربعة ولا يحتمل في المقام ارادة الاول
اذ لا معنى لقولنا الدليل البراءة وقد يقال انه ان اريد من صحة ارادة ما ورد الدليل من المعاني صحة ارادته بلا اضمار فغلط اذ هو والدليل سواء
فلا يصح ان يقال مثلا الاستصحاب البراءة كما لا يصح ان يقال الدليل البراءة وان اريد به صحة ما سوى الدليل مع الاضمار فهو ايضا مشترك فكما نقول مقتضى
الاستصحاب البراءة كذا نقول مقتضى الدليل البراءة ويمكن ان يقال ان ذلك مسلم الا ان الاضمار في غير الدليل اشيع مضافا الى ان المتبادر من الاصل سوى
الدليل واما الثلاثة الاخر فالكل محتمل اما الراجح فظاهر لو قلنا باختصاص النزاع بما يعم به البلوى فان احتمال كون الحكم الصادر عن الشارع الوجوب مثلا
خلاف الاصل اي خلاف الظاهر والراجح لانه لو كان لوصل مع عموم البلوى واما الاستصحاب فيمكن اجراؤه بالنسبة الى قبل ورود الشرع فيقال قبل
الشرع لم يكن تكليف الزامي وجوبا ام حرمة فنستصحبه الى بعد ورود الشرع وما يقال في منع جريان هذا الاستصحاب لان الشك في الحادث للقطع

لعدم التبادر ولانه لا معنى لقول القائل الدليل البراءة واضمار المقتضي هنا بعيد بل اما الراجح اي الظاهر ان مقتضى النزاع بما يعم به البلوى ما اخفيا الشك كما هو شايع شايع

في اصالة البراءة محل النزاع فيها

في الاقوال في اصل

من الاستصحاب هو كما ترى بناء على اجراء استصحاب العدم الذي كان قبل الشرع تكليفا على بعد العلم بالجهل بعد الشرع ثم وضعا او استصحاب البراءة الحاصلة حالة الصغر والجنون او حالة علم فيها بعد اشتغال كالبراءة عن الدين قبل الدين وبراءة الهلال وعن المهر قبل النكاح والصلوة قبل الزوال وهكذا وفيه ان حجية اصل البراءة في الجملة اجماعية وحجية الاستصحاب خلافية الا ان يقال ان الاستصحاب العدمي اجماعي ايضا وانهم يتمسكون باصل البراءة في الشك في الحادث ثابتا ولا يجري فيه الاستصحاب والقاعدة المستفادة من الشرع باضمام الفقهي اليهم ثم ان الاصل هنا هو الاحتياط لدفع الضرر المحتمل مضافا الى الاشتغال واستصحاب الامر فيما علم بالتكليف اجمالا او اظهر دلالة على التشريع في احكام الاشياء **اصل** اذا دار الامر بين الوجوب الاباحة الخاصة فعن بعض الاخباريين الاحتياط للشبهة والمعروف على التفصيل بين ما يعم به البلوى فالبراءة وما لا يعم فالاحتياط ولا وسط اوسط لنا الظهور الاجماع الاجماع المركب واستصحاب البراءة الثابتة قبل الشك في التكليف بضميمة اذا كان الشك في الحادث بالاجماع المركب لا يمكن قلبه بضميمة اصالة

الاحتياط اذا الاستصحاب اقوى مضافا الى ان المشكوك فيه مما لم يرد فيه بيان بحكم الاصل وكلما كان كذلك ليصح التكليف فيه للقبح العقلي والقبح في جريان الاصل بان لكل واقعة حكما مبينا ... وبانه بعد الشك في الحادث مدفوع بان البيان يمكن ان يكون بطريق العموم فالشك في الاندراج وانه يتم فيما اذا شك في الحادث بالاجماع المركب ولا يمكن قلبه للمام والى بناء كل اهل العقول الامر وما هو اولى الاستقراء نتايج الاذكار.

بان الشارع جعل للوقايع احكاما بعد ورود الشرع فلا نعلم ان المجعول اذا فهو من نوع بناء الا يجري الاصل في نفس عدم الوجوب بعد الحرمة بان لا يراد كما في استصحاب الطهارة في الثوب الذي كان طاهرا واصابه قطرة لا نعلم انها ماء ام بول فلا نقول الاصل ان يكون الماء بل نقول الاصل طهارة الثوب يمكن اجراؤه بالنسبة الى البراءة السابقة الثابتة حال الصغر او الجنون او حالة علم فيها بعد الاشتغال كالبراءة عن الدين قبل الدين وعن المهر قبل النكاح وعن الصلوة قبل الزوال وعن الدين قبل المطالبة وهكذا **واما القاعدة** وهي الادلة المستفادة من الشرع او العقل ايضا كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ام نبعا كالاستصحاب امثاله بمناط هذا ولا يتفاوت ان ارادة الظن من الاصل ليس كما ينبغي اذ عليه لا معنى للتمسك باصل البراءة فيما لا يعم به البلوى وقد اطبق غير المحقق على التمسك فيه وارادة الاستصحاب ايضا كذلك لا حجية اصل البراءة في الجملة اجماعية ظاهرا وحجية الاستصحاب خلافية فكيف يكون معنى اصل البراءة استصحاب البراءة الا ان يقال ان استصحاب البراءة استصحاب عدمي ومحل الخلاف في حجية الاستصحاب هو الاستصحاب الوجودي لا العدمي فانهم يفرقون في ايضا فلا تنافي لكن بعد اطباقهم على التمسك باصل البراءة فيما كان الشك فيه في الحادث بناء على عدم خلو الواقعة عن الحكم فعليه كما يمكن ان يقال الاصل عدم كون الوجوب مجعولا كذا يمكن ان يقال الاصل عدم كون الاباحة او غيرها مجعولا فهو ضابط الاناري تمسكهم باصل البراءة فيما لا يصح فيه الاستصحاب كما في مسئلة تبعية القضاء للامر الاول وبعد من الحدبد فالمعظم على التاني الامة البراءة مع انه لا معنى لاستصحاب البراءة هنا اولم نقل ان الاستصحاب يقتضي الخلاف فيه وكما في دوران الامر بين الوجوب والاستحباب بعد القطع بالطلب فانهم يحكمون بالاستحباب الاصل البراءة ولا مجرى للاستصحاب نظرا الى منع اعتبار الاستصحاب هنا الا ان لهذه انكار طريقة اهل العقول فلم نوجد من العقلاء يقول بجواز ضرب العبد فيما شك في اذن مولاه فيه نظرا الى استصحاب المنع الثابت في الزمان السابق قبل البلوغ او بعده فيه وان كان المانع الاجنبي منصرفا الى ما عليه بناء العقلاء فيه **واما الامر الثاني** فاعلم ان الاصل الاولى هو لزوم الاحتياط اما فيما شك في الوجوب مع عدم العلم الاجمالي بثبوت التكليف والوجه اليقين بعدمه فان دفع الضرر المحتمل لازم واما فيما حصل العلم الاجمالي بثبوت التكليف بكلا قسميه لما اصنعين فلما عرفتم مع اصل الاشتغال مضافا الى استصحاب بقاء التكليف لان الشك بعد اتيان البعض يرجع الى الشك في البقاء بعد القطع بالحدوث وينسحب التكليف اذا اتمهد لك المقدمة فنقول **اما المقام الاول** في الشبهة الوجوبية من دون احتمال التحريم فالكلام فيه اولا يقع في مقامين **الاول** في محتمل الوجوب غير الندب **الثاني** اذا دار الامر فيه بين الوجوب والندب **اما المقام الاول** فاختلفوا فيه على اقوال الاحتياط كما عن بعض الاخباريين حيث الاحتياط لقلة الشبهة عنده والبراءة كما عن الجمهور والتفصيل بين ما يعم به البلوى فالثاني وما لا يعم به البلوى فالاول وهو عن المحقق والاقرب الثاني من الاقوال لان الضرر المحتمل في دليل الخصم ان اريد به العقاب الثابت فهو مسلم لكن لزوم دفعه ممنوع والا لزم الاجتناب عن كل مظنون الضرر حتى بالقياس ونحوه مما لا يعتبر من الاسباب وهو باطل بالاجماع **فان قلت** ان الاجماع اخرج ذلك عن تحت القاعدة **قلنا** ان الادلة الاتية ايضا تخرج ما نحن فيه عن تحت القاعدة وان اريد بالضرر المحتمل الضرر المتكلف من شهادة العقل ونحوه فهو بنفسه كما ترى بعد ملاحظة ما سنذكره من الادلة لا يقبل احتمال العقاب **وتلك الادلة عشرة الاول** ظهور الاتفاق من الامامية على حجية اصل البراءة في الشك في الوجوب الشامل لهذا القسم من الشك قطعا وذلك الدليل ظني لكنه كاف لان المسئلة فرعية **الثاني** الاجماعات المحكية وان لم ندع بلوغها حد التواتر فلا اقل من الظن **الثالث** استصحاب البراءة الثابتة قبل الشك في التكليف كالشك في وجوب غسل الجمعة والدعاء عند الاستهلال للقطع بالبراءة قبل الجمعة وقبل الهلال من البعض **فان قلت** ذلك الدليل اخص من المدعى لانه لا يتم فيما لا يجري فيه الاستصحاب كما في مسئلة تبعية القضاء للاداء ونحوها **قلنا** يتم الامر في الباقي بالاجماع المركب **فان قلت** يمكن عكس ذلك بان يتمسك بادلة الاحتياط على الاصل الاولي فيما لا يجري فيه الاستصحاب ويتم الامر في غيره بالاجماع المركب **قلنا** ضميمة اجماعنا وهو الاستصحاب اقوى من ضميمة اجماعكم وهي الاصل الاولي **الرابع** حكم القوة العاقلة بقبح التكليف بلا بيان علم اذ من شرائط التكليف تكليفا بما لا يطاق فنقول ان المشكوك فيه مما لم يرد فيه بيان بالاصل وكلما كان كذلك فالاصل البراءة للقوة العاقلة **فان قلت** اثبات الصغرى بالاصل بناء فيه ما ورد من الاخبار من ان الله تعالى جعل لكل واقعة حكما وبينه فيحصل الشك في الحادث وهو ما بينه تعالى فلا نعلم انه الوجوب او غيره **قلنا** البيان يمكن ان يكون بطريق العموم ويمكن ان يكون بطريق الخصوص والاخبار لا تثبت الا البيان في الجملة فيكون الشك في البيان الخاص بعد ورود البيان العام كالشك في الحادث فيجري الاصل بالنسبة اليه ثم المطلوب **فان قلت** نعلم بورود الدليل الخاص لكن نشك في ان مدلوله هل هو الوجوب ام الاباحة فلا يجري الاصل لاثبات الصغرى ويكون الشك في الحادث ايضا **قلنا** يتم الامر في مثله بالاجماع المركب وان اردت الاجماع المركب فالجواب هو ما مر **الخامس** انا بعد ما استقرينا الافعال المتعلقة للاحكام وجدناها على اقسام منها معلوم الوجوب ومنها معلوم عدم الوجوب ومنها مشكوك ولا ريب ان القسم الثاني اكثر فيلحق المشكوك به هكذا قيل وفيه نظر اذ الاستقراء ان كان في جنس الاحكام الشامل لما لا نص فيه ففي حصول الظن فيه اشكال وان كانت الغلبة في الجنس مسلمة وذلك لان المشكوك فيه مع المستقرء فيه هو الجنس في المشكوك فيه نوع خاص وهو ما تعارض فيه النصان او ما فيه نص غير معتبر فتامل وان كان الاستقراء في خصوص ما تعارض فيه النصان او ما فيه نص غير معتبر فالغلبة ممنوعة

اقول ويمكن تقريره بوجوه اما بدعوى غلبة المباح او بان غالب الافعال مما رخص في فعله وتركه فيثبت الجنس بذلك الفضل بخصوص المقام او بان غير الواجب اكثر من الواجب
وفي الاخير نظر والى ان الاحتياط لو وجب في هذا القسم من الشك الوجوبي لوجب في اشباهه بالاولوية وهو عسر وفيه ان للخصم دعوى قلة الشبهة او الى ان تارك المشكوك فيه ان لم يكن
معاقبا فالمطلوب ثابت وان كان معاقبا على ترك الواجب لنفس الامر مع عدم علمه به فهو سفه ومع علمه به فهو خلاف الفرض او على ترك الاحتياط الغير المعلوم وجوبه للعبد المنفرد
او المعلوم وجوبه فالمفروض ان لا دليل عليه لهشاشة الادلة الاتية او على ترك الضرر المحتمل فلا يحتمل الضرر بعد بطلان الاحتمالات الاربعة وفيه تامل قال في قوله نعم كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فان جعلنا الرسول هو الذات بوصف التبليغ فالدلالة بالمطابقة والا فالالتزام ولو قلنا المراد عذاب الاجل خرجت عن الدلالة الا ان يكون الزاما على
الخصم وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والدلالة اما بالمنطوق لعموم الاية حذرا من الكذب او بالمفهوم اقول ولو جعلنا البينة اعم من مثل حكم العقل
بالاصل الاولى سقطت الدلالة وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها بضميمة ان العقلاء لا يحتمل عندهم الوجوه وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها اي ما اقدرها
او اعلمها والى النصوص منها

السادس ان الاحتياط المشكوك الذي لم علم اجماليا بالتكليف فيه ولو في البين اما ان لا يكون لازما فلا كلام وان كان لازما فيلزم الاحتياط
في سائر اقسام الشك ايضا مما علم فيه بالتكليف اجمالا بقسميه اما بالاولوية القطعية او للمساواة وهو ملزوم العسر والحرج الموجبين للاخلال
فلا بد من دفع البين عن الايجاب الكلي فان كان ذلك باختيار السلب الكلي للاحتياط فالمطلوب ثابت وان كان بطريق السلب الجزئي فالمسلوب عنه
الاحتياط ان كان محل نزاعنا في هذا المقام فالمطلوب ايضا ثابت وان كان المسلوب عنه القسم الاخر الذي فيه العلم الاجمالي بالتكليف فيلزم سلب
الاحتياط عن محل النزاع ايضا بالاولوية القطعية فتبين ان المراد من الشك ان كان اعم من الظن فلزوم الاخلال مسلم وكذا بطلانه لكن النتيجة ممنوعة
اذ دفع البعد عن الايجاب الكلي يمكن بالسلب الجزئي واما اذا امكن كان متعينا للاصل فان الضرورات تتقدر بقدرها فلا نعمل بالاحتياط فيما ظن
بعدم الوجوب او الحرمة وفي غيره يعمل بالاحتياط وان كان المراد من الشك الذي تساوى طرفاه فلزوم العسر والاخلال عند الاحتياط ممنوع
لقلة الشبهات هذا مضافا الى دليل اخر لابطال الدليل المذكور وهو ان اللازم المذكور اعني العسر والاختلال انما يلزم من اجتماع الاقسام
ولزوم الاحتياط في جميعها والحال انه لا يمكن اجتماع القسم الاول وهو ما لم يكن فيه علم اجمالي بالتكليف اصلا ولو بين المتشبهات
مع القسم الذي علم بالتكليف اجمالا وهو بين المشتبهات فان المجتهد الواحد لا يمكن له اجتماع هذين القسمين نعم يمكن اجتماع القسم الاول
مع القسم الذي علم فيه بالتكليف الاجمالي في الواقعة الخاصة فتدبر فان قلت يكفي اجتماع هذين في لزوم العسر بناء على الاحتياط فيهما فلا بد من
ترك الاحتياط اما في القسمين معا او في القسم الاول الذي هو محل الكلام او في القسم الاخر لا سبيل الى الاخير لان ترك الاحتياط فيه يوجب
تركه في القسم الاول ايضا بالاولوية او المساواة فتعين احد الاحتمالين الاولين والمطلوب يثبت على التقدير قلنا ان هذا اللازم ان كان على قول
القائل بانفتاح باب العلم في الاغلب كالاخباري فهو ممنوع اذ على ذلك القول المشتبهات قليلة وان كان على مذهب القائل بالانسداد الا
انه خارج عن محل النزاع لان الشبهات عند هذا القائل يكون من القسم الذي لا يجتمع مع القسم الاول فانه عالم بالتكليف بين المشتبهات
لكثرتها بل غلبة الايراد الاول على الدليل المذكور انقاض ان الشك اما اعم من الظن او فان قلت ان الاحتياط في القسمين الاخيرين اللذين
يكون التكليف فيهما معلوما بالاجمال اما في خصوص الواقعة كما في احدهما او بين المشتبهات كما في الاخر ان كان لازما لزم العسر والاختلال
على اللزوم فيهما او يلزم من ذلك عدم لزوم الاحتياط في القسم الاول ايضا للادلة القطعية او الاجماع المركب لانه لا قائل بالفصل بين الامرين
بهذا النحو وان وجد القول بالفصل بين ما كان الشك في الواجب فالاحتياط او في الوجوب فعدم الاحتياط واما عكس ذلك فلا قائل به ولازم
ما ذكر من لزوم الاحتياط في هذين القسمين دون القسم الاول هو هو ذلك القول الذي هو عكس قول المفصل المذكور فينفيه الاجماع
المركب لان القول في المسئلة ثلثة الاحتياط والبرائة والتفصيل المذكور واما عكسه فلا قائل به قلنا الاولوية ممنوعة لان الداعي على نفي
الاحتياط في القسمين الاخيرين هو لزوم العسر والاختلال وقد عرفت انه لا عسر في القسم الاول وان اجتمع مع القسم الاخر ايضا واما
الاجماع المركب فهو مسلم ولكن ذلك التفصيل خرقا للاجماع المركب بل هو تفصيل في الموضوع دون الحكم وبعبارة اخرى اوضح الموضوع
الشبهات عند المجتهد اما من القسم الاول او من القسمين الاخيرين فان كان الثاني فمذهبه البرائة مطلقا وان كان الاول مع انضمامه الى
الاخير فله ان يقول بالبرائة او بالاحتياط او بالفصل بين الشك في الواجب في الوجوب وليس شيء منها قولا رابعا وخرقا للاجماع مع تحقق
عدم العلم بمخالفة الاجماع كافى السابع ان ترك المشكوك فيه ان لم يكن معاقبا ومستحقا له فلا كلام وان كان مستحقا له فاما ان يكون الا
لاجل ترك الواجب الواقعي بمعنى انه اخل به فصار معاقبا لذلك فهو مستلزم للسفاهة ان كان معاقبة المولى مستندة الى انه لم تركت الواجب
المعلوم الوجوب عندي الغير المعلوم عندك والخلاف الفرض ان قال لم تركت الواجب المعلوم عندك وجوبه واما ان يكون الاستحقاق
لاجل ترك الاحتياط اللازم عند الشك وان لم يكن الشيء واجبا في الواقع فيعاقبه بانك لم تركت الاحتياط فهو ايضا فاسد سواء قال لم تركت
بالادلة
الاحتياط المعلوم الوجوب عندي لا عندك او معلوم الوجوب عندك لعين ما مر في الشق السابق وتوهم كون الاحتياط معلوم الوجوب
السمعية فيظهر فساده واما ان يكون الاستحقاق والعقاب لاجل ترك دفع الضرر المحتمل فهو ايضا فاسد اذ لزوم دفع الضرر المحتمل فرع ثبوت
صغراه وبعد فساد الاحتمالين الاولين بكلا قسميهما لم يبق ضرر احتمال الضرر اذا عرفت ذلك فنقول هذا الشخص الشاك لم يظهر له
التكليف بعد لان المظهر ان كان هو العقل فهو منتف لما مر وان كان الشرع فكذلك لما قلنا وكل ما كان التكليف غير ظاهر فلا تكليف له اصلا
للقوة العاقلة التامة ان سجية اهل العقول مستقرة على عدم الاعتناء بالاحتمالات المسببة الاشياء الغير المعتبرة
وربما يلتفت المعتني بها الى السفه ترى لو اخبر صبي غير مميز بعيب عبده ولا يتكلف بعمل به الا مع الاطمينان بخبره وبعدها ثبت ان بناء العقلاء
في امثال التقاوم فيما تعارض فيه نفسا احدهما بوافق الاصل دون الاخر على عدم لزوم الاحتياط فنقول ان اعتبر بناؤهم فلا كلام والا لزم التكليف
بما لا يطاق وهذا كلام خلاف اللطف فيكشف بناؤهم عن الواقع كشفا قطعيا ولا اقل من الكشف الظني على عدم الاستحقاق قبل بعث الرسول

قوله تعالى ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ولو قيل انها ضعيفة وانها احاد والمسئلة اصولية قلت العباد في الشرط جمع محلى باللام يفيد العموم فلا يترتب الجزاء الا مع جهل كل العباد وان المشكوك فيه يحتمل ان لا يكون مما حجبه الله عن العباد بورود بيانه لم يصل الينا قلنا ان الضعف منجبر بالعمل وان الضعف لا يقدح بعد ضم النصوص بعضها الى بعض وحصول القطع من المجموع فيتم وان كانت المسئلة اصولية مع انها فرعية وان الجزاء مفرد للضمير الراجع الى العام فيقتضي التوزيع بل العرف يفهم ارادة جنس المفرد بل لا فائدة في النص ان اريد المعنى الذي ذكرت وان البيان المشكوك مدفوع بالاصل بل المتبادر الوضع مع عدم العلم العلم بالعدم بل لولا ذلك لخلا النص عن الفائدة

و يحتمل ان يكون المراد بالموصول في الخبر ما كان في الشبهة الحكمية او الموضوعية ايضا او يعم على القول بعموم التكليفية وغيرها او يختص بالاول لا يمكن العمل بظاهر النص على شيء من الاحتمالات اذ نفس الحكم المشكوك لا يمكن دفعه في نفس الامر لانا لا نقول بالتصويب ولا باختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل ونفس الموضوع المشكوك ايضا لا يمكن وضعه فلا مفر من ارتكاب خلاف الظ وهو متعدد فلعل تعلقا بكان الاخذ بظاهر النص اقرب الاحتمالات الاخر فلو كان المراد بالموصول الشبهة الحكمية التكليفية بالوضع التوسعة في مرحلة الظ لا نفس الامر ومنها قولهم دفع عن امتي تسعة عد منها ما لا يعلمون ولو قيل ان الاخبار المضاف تفيد العموم الاستغراقي و الاضافة هنا سيما بملاحظة ان المقام مقام الامتنان فيفيد الاختصاص فان بقيت النص على ظاهره لزم الكذب في المنطوق او اضمرت المؤاخذة لزم الكذب في المفهوم لحكم العقل بان الامم السابقة ما كلفوا بما لا يطاق فلت معه دون ان لا مرجع المخلوقية لا بد من اضمار المؤاخذة اما من رفع اليد عن المفهوم وتقييده بما اذا كانت التسعة المنفية في المفهوم على سلب العموم لا عموم السلب وعلى التقادير الثلاثة يتم الاستدلال

واما مع عدم اضمار المؤاخذة فلا بد من حمل الامر على المجموع من حيث هو فيكون المعنى ان هذه التسعة باعيانها مرفوعة عن امتي لوجود المعصوم فيهم وهو مجاز مستلزم لتقييد المفهوم ايضا ان المعصوم كان في سائر الامم وان لم يكن بالفعل لكن الرواية صريحة لا ربط لها بما نحن فيه ففي كل من تلك التوجيهات الاربعة يلزم ارتكاب خلاف ظاهر لكن الاقرب عرفا بحكم التبادر اضمار المؤاخذة فيتم الدليل نتايج

البيان وفي الاستحسان بعد تبين لا البيان فاذن بعث الرسول مع عدم البيان يكون كعدم بعثه المشكوك فيه مما لم يصل فيه بيان من الرسول وكلما كان كذلك لم يكن فيه عذاب بالاية والفرق بين التقريرين ان دلالة الاية على الظ انما هي بالمطابقة على التقرير الاول وبالالتزام على الثاني ومثلها قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة تقرير الدلالة بوجهين احدهما ان لازم الاية الشريفة بمنطوقها دلالة على الهلاكة عند البينة و بمفهومها على عدم الهلاكة اذا لم تكن بينة فنقول هذا الشخص ممن لم يصل اليه بينة وكل من كان كذلك لم يكن مستهلكا للمفهوم الاية وثانيهما ان منطوق الاية يثبت المط لان لفظة من مفيد للعموم وان لم يكن واقعة موقع الشرط ومتعقبة بالفاء فهي في المقام مفيد للعموم فالمعنى ان كل من هلك عن بينة فنقول هذا الشخص لم يصل اليه بينة فلا يكون مستهلكا للمنطوق الاية والفرق بين التقريرين ان الدلالة في احدهما بالمفهوم وفي الاخر بالمنطوق ومثلها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها بناء على ان الوسع هو الطاقة فالمعنى انه لا يكلف الله نفسا فوق طاقتها فنقول ان بديهة العقل استقر عليه على لزوم الاحتياط في امثال المقام فان كان تكليفهم هو ذلك فهو والا لزم التكليف بخلاف المعتقد وهو تكليف بما فوق الوسع وتوهم ظهور الاية الشريفة في نفي التكليف عن غير المقدور بالذات لا عما يكون عدم القدرة فيه ناشئا عن عدم العلم فاسد بل هي متواطية بالنسبة الى الصورتين اما اجتهادا واما اصلا ومثلها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها لان المراد الا ما اقدرها او ما اعلمها وعلى التقديرين المطلوب ثابت اما على الاول فكالسابق واما على الثاني فلان التكليف فيما شك في وجوبه مع عدم العلم بالوجوب تكليف بما لا يعلم والاية تنفيه **العاشر** جملة من الاخبار منها قول الصادق ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم او ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم على اختلاف الروايتين والاولى اشهر الا ان الثانية اقرب لاحتياج الاولى الى ارتكاب التجوز في لفظ الحجب بخلاف الثانية اذ الحجب هو الستر وكون الشيء محجوبا موقوف على كون ذلك الشيء ظاهرا قطع الاحتجاب وهو خلاف الفرض وكيف كان الرواية اما ان يعم بحيث يشمل الشبهة الموضوعية ايضا او مخصوص بالشبهة الحكمية والمط ثابت على التقديرين الا انه على الاول لانه من اضمار المؤاخذة لاشتماله الشبهة الموضوعية اذ لا معنى لوضع الموضوع وليس هذا من باب الاستخدام لانه عبارة عن ارجاع الضمير الى معنى لم يرد من اللفظ لكن المعنى قبل الارجاع وهنا ليس كذلك وليس ايضا من باب ذكر العام وارجاع الضمير الى بعض ما تناوله حتى يكون من محل النزاع المشهور من انه لو ذكر عام ورجع ضمير الى بعض مدلوله فهل يخصص العام ام لا وذلك لان النزاع المشهور انما هو ثبت لعام حكم قبل ارجاع الضمير كقوله المطلقات يتربصن الاية وما نحن فيه ليس كذلك **فنقول** مشكوك الوجوب مما حجب الله علمه عن العباد او مما حجبه الله عن العباد وكل ما كان كذلك فهو موضوع عنهم اذ المؤاخذة عنه موضوع عنهم **فان قلت** الرواية مخدوشة الدلالة لوجوه **اما اولا** فلاشتمالها على كلمة ما وهي هنا مفيدة للعموم اتفاقا اذ قيل بافادتها العموم مط وقيل بها اذا كانت واقعة موقع الشرط ومتعقبة بالفاء وهنا كذلك فهي هنا مفيدة للعموم باتفاق الفريقين فالرواية عامة شاملة للشبهة الموضوعية والحكمية معا فلا يمكن الحمل على ظاهرها اذ لا معنى لوضع الموضوع فلا بد من حملها على خلاف ظاهرها بعد وجود القرينة الصارفة ولا يكفي مجرد تلك القرينة في تعيين المراد لانك عرفت ان الحمل على المجاز يحتاج الى قرائن ثلث ولو كانت واحدة جامعة الاولى القرينة الصارفة عن ارادة الظ **الثانية** المعينة لارادة سنخ المجاز حذرا عن اللغوية ومن القرينة لا يستفاد عن الصارفة **الثالثة** المعينة لشخص المجاز كالوحدة والاقربية مع التعدد والا صار اللفظ مجملا **فنقول** ان الرواية يحتمل احتمالات خمسة احدها اضمار المؤاخذة في جانب الجزاء وتخصيص الشرط بما ورد الاحكام الثلثة اعني الندب والكراهة والاباحة اذ لا معنى للمؤاخذة عن تلك الثلثة فيكون التقدير ان الشبهات الموضوعية التي حجب من العباد مع كونها غير الثلثة المذكورة المؤاخذ عنها موضوعة عنهم وثانيها اضمار الحكم التكليفي في جانب الجزاء وتخصيص الشرط بالشبهة الموضوعية فقط فالتقدير ان الشبهات التي حجب من العباد فحكمها التكليفي موضوع عنهم **وثالثها** ارتكاب التجوز في لفظ الموضوع الواقع في الجزاء وتخصيص الشرط بالشبهة الموضوعية فالتقدير ان الشبهات الموضوعية التي حجب من العباد غير مطلوبة منهم **ورابعها** تخصيص الشرط بالشبهة الحكمية مط حتى الاباحة بلا اضمار وتجوز في الجزاء فالتقدير ان الشبهات الحكمية بالمعنى الاعم التي حجبت من العباد موضوعة عنهم **وخامسها** تخصيص الشرط بالحكم التكليفي من غير تجوز واضمار ايضا في الجزاء فالتقدير ان الشبهات الحكمية التي يجيء فيها اساس التكليف المحجوب عن العباد موضوعة عنهم **والرابع** من المحتملات ابعد من الجميع اذ الاول اقرب من الثاني لاشتراكهما في الاضمار وكون الاول اقل تخصيصا من الثاني والاول اقرب من الثالث ايضا من جهتين اما من جهة الشرط فلان التخصيص في الاول اقل من الثالث واما من جهة الجزاء فلدوران الامر بين المجاز والاضمار وقد برهنا في مقامه ان الاضمار اولى من المجاز واما الاخيران فكلاهما اولى وابعد عن الاول لدوران الامر بين ارتكاب التخصيص فقط وارتكابه مع الاضمار والاول اولى والرابع اقرب من الاخر لكون التخصيص فيه اقل فح لا تدل الرواية على المط اذ المقصود ليس الا نفي الوجوب اثباتا الاباحة والرواية على الفرض وان دلت على نفي الوجوب لكنها نفت الاباحة ايضا فلا يتم التقريب **واما ثانيا** فلان الشيء المحجوب من الله تعالى عن عباده عام من شأنه ان يعطيه الله تعالى ولم يظهره وارادة هذا المعنى في خصوص المقام فاسد للاخبار المتواترة بالمعنى الدالة على انه تعالى بين كل شيء لنبيه صلى الله عليه وآله وهو لخزنة علمه عليهم السلام ولانه لا ينفع الرواية حينئذ للعباد اذ كل موضع مشكوك يحتمل فيه البيان وعدم الحجب من بعد الصغرى غير

ذهذا

مضافا الى الاخبار الى ان الاكراه الغير الرافع للقدرة ليس منشا على المعصوم عليهم السلام وانه لو كان المراد ذلك لم يختص بتلك التسعة فالكذب ايضا مرفوع مثلا ولو اورد الخصم بعض الايرادات السابقة في الخبر الاول يجرى
الجواب السابق ومنها قوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا او مادام لم يعلموا بحكم التبادر لا موصوفة ولا موصولة ولو قيل ان حذف المتعلق يفيد العموم فالمعنى ما لم يعلموا شيئا قلنا انما يفيد الحذف العموم اذا لم يكن في امر
اظهر والظاهر فاهنا ان الناس في سعة من كل شئ ما لم يعلموا ذلك الشئ ومنها قوله ع كل شئ مطلق حتى يرد فيه نص بالفرض او بالاصل وكلما كان كذلك فهو مطلق والمتبادر منه النص المعتبر واما ما
تعارض فيه نصا معتبران فيتم الامر فيه بالاجماع المركب او بالظ منه العلم بورود النص المفيد لا مطلقا ولو قيل ان غلبة الاجماع ممكن فنقول ان مقتضى المفهوم ان ما تعارض فيه النصان ليس مطلقا فيتم الامر في
غيره بالاجماع المركب قلنا نمنع ظهور الرواية في مطلق النص اعم من المقيد وغيره وان لم ندع ظهورها في النص المقيد مع ان المنطوق نص في شموله لما لا نص فيه والمفهوم ظ في شموله لما تعارض فيه النصان لاحتمال ان ارادة

في المنطوق وضميمتنا اقوى من جهة اعتضادنا
انه منطوق وانه نص بل من جهة
اعتضاده بما مر من العقل والاخبار والايات
منه

كون هذا الشئ من شان الاظهار وانه تعم لم يظهر فيحتمل ان يكون المشكوك من شانه الاظهار ويحتمل البناء على فرض الشان واذا لم يحصل العلم بالتعيين
سقط الاستدلال بالرواية **واما ثالثا** فلان ترتب الجزاء موقوف على تحقق الشرط وهو هنا كون الشئ محجوبا عن كل عبد فضيته الجمع المحلى
باللام المفيد للعموم فلا ينفع الرواية لعدم امكان الاطلاع بالحجب عن كل عبد والحجب عن البعض غير كاف سلمنا عنه الرواية فالاستدلال ساقط قلنا
اما الجواب عن الاول فبان الاقرب عرفا من بين الاحتمالات الخمسة هو الخامس وهو المتبع لا الاقرب لا غير بالموجود في الاحتمال الرابع مضافا
الى انه على الاحتمال الرابع ايضا يتم المطلوب اذ بعد رفع الاحكام الخمسة باجمعها بمقتضى الرواية يكون الفعل المشكوك مخيرا في فعله وتركه بمقتضى
القوة العاقلة على ان لا اباحة الا اباحتان اباحة ظاهرية واباحة واقعية ومن الرواية استفيد نفي جميع الاحكام حتى الاباحة الواقعية لكن
العرف يفهم من ذلك الاباحة الظاهرية فيتم المطلوب وهو الاباحة في الجملة على الاحتمال الرابع ايضا **واما عن الثاني** فبان معنى الحجب وان
كان ما ذكر الا ان المفهوم من الرواية عرفا هو ما ذكرنا اعني ترتب الجزاء على ما ليس فيه بيان مضافا الى انه لو لم يكن المراد من الرواية ما ذكرنا لزم
لغوية الرواية اذ لا فائدة فيها ح **فان قلت** ان الحجب بالمعنى الذي ذكرنا اذا لم يكن مرادا فلا بد من الحمل على اقرب المجازات وهو عدم
البيان الواقعي وح لا يتم التقريب ايضا لانه لا يعلم عدم البيان الواقعي اذ غاية ما في الباب عدم العلم بالبيان لا العلم بعدمه في الواقع **قلنا**
ان عدم البيان الواقعي وان كان اقرب اعتبارا لكن عدم البيان الظاهري اقرب عرفا فيقدم مضافا الى انه لو لم يكن المراد عدم البيان الظاهري لزم لغوية
الرواية لعدم الفائدة ح ايضا واما عن **الثالث** فلان ترتب الجزاء على الشرط المشتمل على العام المستغرق انما هو بعد تحقق العام باجمعه اذا كان
الحكم ثابتا في الجزاء لغير افراد العام كقولك ان جائك العلماء فاكرم زيدا فلا يجب اكرام زيد الا بعد مجيئ جميع العلماء واما اذا كان في الجزاء ضمير يرجع الى
العام وكان الحكم لافراد العام فهو محمول على التوزيع لفهم العرف فلو قال ان جائك قومهم وجب اكرام كل واحد بمجيئه ولا يتوقف اكرام البعض
على مجيئ الكل وما نحن فيه من قبيل الاخير فكل من تحقق له الحجب يترتب عليه الجزاء بالنسبة اليه وثانيا بان الجمع المحلى باللام من جملة اطلاقاته
الجنس المفرد وهو المراد هنا لفهم العرف وثالثا بانه لو لم يكن المراد ما ذكرنا لخلا الرواية عن الفائدة **فان قلت** ان عدم العلم بشئ
قد يكون لعدم الالتفات الى الواقعة وقد يكون لعدم الالتفات الى الوجوب وقد يكون للشك في الوجوب بعد الالتفات الى الواقعة والى الوجوب معا
فلو لم نقل باختصاص الرواية بالحالتين الاوليين فلا اقل من احتمال الاختصاص فتصير مجملة قلنا نحن لو لم ندع الظهور في الاخير فلا اقل من
التواطي والتعميم بالنسبة الى الصور الثلثة **فان قلت** الدلالة مسلمة لكن السند ضعيف لاشتماله على يحيى بن ذكريا وهو مشترك بين الثقة
وغيرها فهي ضعيفة لا عبرة بها قلنا اولا ان الضعف بعمل الاصحاب منجبر وثانيا بانه بعد تمامية الدلالة نضم تلك الرواية الى سائر الروايات
فيحصل التواتر اللفظي او المعنوي فلا يقدح الضعف ح **فان قلت** ان الرواية ظنية قلنا ان المسئلة فرعية مضافا الى النحو الثاني من
الايراد السابق ومنها قوله صلى الله عليه واله رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء الخ وعد منها ما لا يعلمون وجه الدلالة انه لا يمكن حمل الرواية
على ظاهرها لوجود ما لا يعلم للامة كثيرا فلا بد اما من حمل كلمة ما على الحكم او اضمار المؤاخذة او اضمار التكليف في الاحتمال الاول وان كان اقرب
بحسب النوع لكنه مرجوح في المقام لاستلزامه التفكيك فانه لا يصح في بعض الاشياء التسعة فتعين الاحتمال الثاني **فنقول** هذا مما لا يعلم
لنا به وكلما كان كذلك فالمؤاخذة عنه مرفوعة للرواية ثم ان اورد مورد علينا بعض الايرادات السابقة في الروايات السابقة اجبنا
بما مر **فان قلت** الرواية لا يصح التمسك بها للمط لوجهين الاول ان حمل الرواية على ظاهرها مخالف للعقل القاطع نظرا الى المفهوم
لان الامة يفيد العموم الاستغراقي والاضافة تفيد الاختصاص فالمعنى ان المؤاخذة عن تلك التسعة غير مرتفعة عن غيرها من الامم السابقة
والحال ان العقل قاطع بلزوم عدم المؤاخذة عن الخطاء والسهو والنسيان وما لا يعلم مثلا عن كل امة والا لزم التكليف بما لا يطاق وهو
وهو باطل بالاجماع مذهب من جوزه قبحه الله فلا بد من صرف الرواية عن ظاهرها اما بعدم ارادة المفهوم او بحمل العموم في الامة على المجموعي فيصح
الرواية بلا اشكال لوجود المعصوم عليه السلام في امة محمد صلى الله عليه واله وهو بري عن تلك التسعة بلعيانها فيصدق رفع تلك التسعة
عن مجموع الامة بوجود معصوم فيهم والاحتمال الثاني اعني حمل العام على المجموعي ان لم يكن ارجح فلا اقل من التساوي فيسقط الاستدلال لانه على
الاحتمال الثاني لا ربط للرواية بالمدعى وتوهم ان المعصوم كان موجودا في كل زمان للادلة الدالة عليه فلا يصح جعل المفهوم على الاحتمال
الثاني عدم رفع تلك التسعة من مجموع الامم السالفة فلا بد من رفع اليد عن المفهوم ايضا مضافا الى حمل العام على المجموعي فتعين الاحتمال الاول اعني
ابقاء العام بحاله ورفع اليد عن المفهوم فقط فتتم الدلالة ح فاسد لانه بعد حمل العام على المجموعي يكون المفهوم بحاله ويكون المراد ان تلك التسعة
لم يرفع عن الامة السالفة في كل زمان وانا رفعت عنهم في الزمان الذي كان فيهم معصوم بخلاف هذه الامة فان المعصوم فيهم ابدا ودائما الى يوم
القيمة واما امة موسى ع مثلا فكان فيهم المعصوم بعض الازمنة لا كل زمان فان في هذا الزمان ليس في امته معصوم وكذا سائر الامم الثاني انا سلمنا ان
المفهوم ليس مخالفا للعقل القاطع اذ ليس للرواية مفهوم ولكن نقول اضمار المؤاخذة خلاف الاصل وكذا ارتكاب التجوز في الامة فما وجه ترجيح

وفي طريق اخر حتى يرد فيه امر او نهي والاستدلال بها ايضا ظاهر وفي طريق ثالث حتى يرد فيه نهي وعليه يتم الاستدلال ايضا في الشبهة الوجوبية لان المشكوك فيه لو كان واجبا كان تركه منهيا عنه
فتركه مطلق ما لم يرد نهي والاخبار بهذه المضامين كثيرة يحصل من مجموعها سيما بملاحظة الادلة الاخر القطع بحجية البرائة ولا اقل من الظن والمسألة فرعية فان قلت ان اصالة البرائة وادلتها معلقة
على عدم العثور على دليل الاحتياط وهو موجود لقول ابي الحسن ع اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به واذا جائكم ما لا تعلمون فها وهو واضح الدلالة على وجوب الوقف فيما لا يعلم قلنا ان مقتضى الوقف عند الاشتباه
حتى يعلم لا عدم العمل حتى يعلم ومحل الكلام العمل لا الفتوى ولو سلم نعارضه بمركب الاجماع لقلبنا وضميمتنا اقوى ولا اقل من التساوي والتساقط مع ان مقتضى تحكم التعليل الوارد فيه الوقف قبل الفحص وبعد
بان انه بعده فلا تعارض بينه وبين دليل البرائة ولا اقل من الاحتمال المسقط للاستدلال مع ان مشكوك الوجوب مما علمنا بكون حكمه الظاهري البرائة للادلة المتقدمة فلا يدخل في صغرى ما لا تعلمون

الاضمار مع انه اضمارات متعددة **قلنا** انه ليس شيء من الاضمار بوارد اما الاول فلانه يمكن ابقاء العموم بحاله بحمله على الاستغراق مع ارادة المفهوم ايضا من دون
مخالفة للعقل القاطع وذلك لان الخطاء والسهو والنسيان وعدم العلم مثلا قد يكون مسببا عن غش المكلف وعن اختياره وقد لا يكون مسببا عنه والمراد من
مفهوم الرواية اختصاص تلك الامة برفع الخطاء ونحوه عنهم بجميع الاقسام وان كان مما تسببه المكلف بخلاف سائر الامم فانه لم يرفع عنهم ما كان التسبب
انفسهم بل ما لم يكن باختيارهم **فان قلت** هذا تقييد في المفهوم والاصل عدمه **قلنا** انا لم نشترط موافقة المفهوم مع المنطوق كما قال كلام في
مخالفته للاصل وان شرطناها **فنقول** ان التقييد في المفهوم مشترك بين ما قلنا وبين ما قاله الخصم من حمله على المجموعي فانه على ذلك ايضا
من تقييد المفهوم ببعض الازمنة التي لا معصومين في الامة السابقة كما مر فتقييد لازم على التقديرين **واما الثاني** فلان الاضمار وان كان من المجاز
عرفا والاضمار ايضا ليس متعددا بل هو واحد لو سلمنا او لو ثبت المجاز نوعا ففي خصوص المقام نقول ان الاضمار اولى لفهم العرف والحاصل انه لا شك في
عدم جواز ابقاء الرواية على ظاهرها لانه كذب فلا بد اما من تقدير المواخذة او التجوز في الامة بالحمل على العموم المجموعي وعلى التقدير اما ان يكون للرواية
مفهوم او لا وعلى فرض المفهوم اما يشترط الموافقة في الحكم مع المنطوق ام لا **فان قلنا** بعدم المفهوم او بعدم اشتراط الموافقة في الحكم فالامر دائر بين التجوز
والاضمار والاضمار اولى من المجاز سيما اذا سلمنا لكنه قد ثبت في خصوص المقام لفهم العرف **وان قلنا** باشتراط الموافقة في الحكم وبوجود المفهوم ايضا فلابد
اما من التجوز في الامة او الاضمار مع تقييد المفهوم ايضا لكن على فرض الاضمار نقيد المفهوم ببعض الافراد وهو ما كان مسببا عن المكلف وعلى
التجوز نقيد المفهوم ببعض الازمان كما مر فالتقييد مشترك بينهما ولكن الاضمار اولى من المجاز فالمطلوب ثابت بالرواية **ومنها** ما روي عن الصادق ع
الناس في سعة ما لم يعلموا وفي بعض النسخ او الطرق الناس في سعة ما لا يعلمون وجه الدلالة ان كلمة ما في المقام لا يمكن حملها على الزائدة ولا النافية ولا المصدرية
وان كانت مستعملة فيها في غير المقام فلا بد من حملها في المقام اما على الموصولة او الموصوفة والزمانية لكن على الزمانية لا بد من التنوين في لفظ سعة وعلى الاولين
لا بد من الجر لاضافة كلمة سعة اليه وعلى التقادير يثبت المط لكن الارجح عرفا كون ما زمانية **فان قلت** بعد حمل ما على الزمانية للارجحية عرفا لا
دلالة في الرواية على المط لان حذف المتعلق ح يفيد العموم ويكون معنى الرواية ان الناس في سعة ما دام لم يعلموا اشياء كالحيوة والبعث والاسلام
مثلا واما من علم بعض الاشياء فلا سعة له **قلنا** ان ذلك فاسد لانه مستلزم للتخصيص في الناس وهو خلاف الاصل فت ولان حذف المتعلق
انما يفيد العموم بعد التسليم فيما لم يكن بين المتعلقات ظ ولكن الظ هنا موجود وهو الذي اريد من متعلق السعة فالمعنى ان الناس في سعة في كل شيء
ما لم يعلموا انه الالزام الشيء ولان القاعدة مسلمة كلية فيما لم يكن فهم العرف معلوما وهيهنا معلوم ان المفهوم عرفا هو ما ذكرنا **ومنها** قوله كل شيء
مطلق حتى يرد فيه امر او نهي او حتى يرد فيه نص او حتى يرد فيه نهي على اختلاف الطرق وعلى كل طريق يدل على المطلوب اما على الطريق الاول فلما مر
في بحث اصل الاباحة واما على الطريق الثاني فلعين ما ذكر في الطريق الاول **فنقول** هذا الشيء مما لم يرد فيه نص وكلما لم يرد فيه نص فهو
مطلق للرواية وان قيل ان المراد هو الورود الواقعي وعدم الورود الواقعي ومن اين يحصل العلم به قلنا الجواب اما مر راجع الى اصل الاباحة **فان قلت**
نحن وان سلمنا ان المراد بالنص النص المعتبر لكن مع ذلك لا يكون مثبتا لتمام المدعى فلا يشمل ما ورد فيه نصان معتبران يتخير بها لانه فيه اصل
او نص غير معتبر **قلنا اولا** ان الظ من الرواية العلم بورود النص المفيد للمط فيشمل ما تعارض فيه نصان بلا مرجح **وثانيا** انه يتم الكلام
فيه بعدم القول بالفصل **فان قلت** يمكن ان يعكس القضية بضم عدم القول بالفصل **فنقول** ان الرواية بمفهومها دلت على انما ورد فيه نص
فهو مقيد وليس بمطلق **فنقول** هذا مما ورد فيه نص معتبر وكلما كان كذلك فهو مقيد ويتم الامر في غيره بالضميمة المذكورة **قلنا اولا**
نمنع ظهور الرواية في مطلق النص اعم من المقيد وغيره وان لم ندع الظهور في النص المقيد **وثانيا** نمنع وجود المفهوم للرواية في خصوص المقام
وان قلنا بحجية مفهوم الغاية وذلك لان الرواية في مقام بيان احكام ما لا نص فيه فقط لان ما ورد فيه النص فالحكم تابع للنص فلا احتياج الى
البيان **وثالثا** ان المنطوق نص والمفهوم ظاهر اذ شمول المنطوق لما لا نص فيه بطريق النص وشمول المفهوم لما تعارض فيه النصان بطريق
الظهور لاحتمال الندرة في المنطوق فضميمتنا اقوى **ورابعا** ان المنطوق مقدم على المفهوم بالذات مضافا الى ان المنطوق هنا معتضد بالاخبار
والايات المتقدمة وعمل الاصحاب فيكون ضميمتنا ايضا اقوى **واما الطريق الثالث** فلما مر من ان الامر هو الالزام سواء كان الزاما على الترك
او على الفعل فيكون قولنا اترك امرا فلا يصح ان يقال ما امر بالترك والنهي هو المنع سواء كان منعا عن الفعل او منعا عن الترك فيكون لا تترك نهيا
ولا يصح ان يقال انه ما نهي عن الترك **فنقول** ح ان ترك الاستهزاء وترك الدعاء عند رؤية الهلال ونحوهما مما لم يرد فيه نهي فهو مطلق
للرواية ومما ذكر ظهر صحة التمسك بتلك الرواية بجميع طرقها في الشبهة الوجوبية ايضا حتى في الطريق الاخير وان توهم الاختصاص بالشبهة التحريمية
على هذا الطريق فاسد والاخبار بهذه المضامين كثيرة ثم انك اذا لاحظت خبرا مما مر من الادلة قطعت بحجية اصل البرائة في المقام من اجتماعها ان لم
يكن بعضها مفيد للقطع مستقلا ولو سلمنا عدم تحقق القطع فلا اقل من الظن بحجية اصل البرائة وهو هنا حجة لان المسئلة فرعية **فان قلت**
ان ما دل على حجية اصل البرائة كلها كانت تعليقية كالاصلين وبناء العقلاء ومدلول بعضها تعليقية كالعقل والكتاب والسنة وايضا حجية

مع ان المراد من قوله اذا جائكم ما لا تعلمون ان كان ما لا تعلمون حكمه الظاهري والواقعي معا او حكمه مطلقا فانعدام ظاهر بانتفاء الوجوب لذلك اذ حكمه الظاهري معلوم بادلة البرائة وحكمه الواقعي
فقط فان كان المراد الوقف بحسب الواقع فنحن نقول به او بحسب الظاهر ايضا فلا يقول به الفريقان مع ان الرواية ضعيفة غير مجبورة ومعارضة باقوى منها وان تمسك الخصم بقوله عليه السلام اخوك فاحتط لدينك
بما شئت ففيه انه بعد ملاحظة دلالته على التخيير في الاحتياط كما ترى وكونه لذلك خلاف الاجماع محمول على حسن الاحتياط بل نحن نقول بالاحتياط في الشبهة الوجوبية عند دوران الامر بين المتباينين فقد عملنا بهذا
الخبر في الجملة لانه خبر بحسب الكم في الجواب الاخير الخبر السابق او بالحديث لك ان تاخذ بالحزم والحائط لدينك والحزم هو الاحتياط ففيه بعد الوجه الاخير في سابقه انه دل على جواز الاحتياط او وجوبه وبقوله دع ما يريبك
الى ما لا يريبك ونحو ذلك من اخبار الاحتياط فلا نضايقه فيها وفيما سبق من اخبار الاحتياط الا الاولى منها الورود على البرائة لكن لا تقاوم ادلتها من كونه جهة المثبت معرضين عنها فالاصح البرائة المطلقة نتايج

في بطلان التمسك باخبار الاحتياط

البرائة موقوفة على عدم العثور على الدليل على الخلاف وهو هنا موجود لعين الاخبار **ومنها** ما رواه الفاضل التوني عن محمد بن الحكم عن ابي الحسن عليه السلام اذا جائكم
ما تعلمون فقولوا به واذا جائكم ما لا تعلمون فها وضع يده في فيه **فان قلت** لم ذاك فقال عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وآله اتى الناس بما اكتفوا به الخ ولا ريب في دلالة
الرواية على لزوم التوقف والاحتياط فيما لم يعلم قلنا هذا الخبر ونحوه من الاخبار الاتية كلها غير كافية اما الاتية فستعرفها واما بطلان التمسك بهذا
الخبر على الاحتياط **اما اولا** فلان تلك الرواية حكم بالوقف عند الافتاء حتى يعلم لا بعد العمل حتى يعلم ومحل الكلام هو العمل لا الافتاء كما
يشهد به النهي انما هو عن الافتاء قوله فقولوا به الا ان يقال لا قائل بالفصل بين الافتاء والعمل فكل من اوجب الاحتياط في الافتاء اوجبه في
مقام العمل ايضا **وفيه** انه يمكن للقلب بانا نقول لا يجب الاحتياط عند العمل لما مر من الادلة فلا يجب عند الافتاء ايضا بالاجماع المركب ضميمتنا اقوى
لكثرة معتضداته ولا اقل من التساوي فيرجع الى حكم العقل وقد عرفنا انه البرائة **واما ثانيا** فلان الرواية تدل على وجوب الوقف قبل الفحص كما يشهد
به التعليل بقوله لان النبي صلى الله عليه وآله الخ وح لا ربط للرواية بالمدعى لانا نقول بالبرائة بعد الفحص لا قبله فلا تعارض بين الرواية وبين ما دل
على حجية البرائة سلمنا عدم ظهور الرواية فيما ذكرنا من ارادة الوقف قبل الفحص فلا اقل من احتمال ذلك فيسقط الاستدلال بها للاجمال **واما**
ثالثا فلان مشكوك الوجوب ليس بداخل في صغرى ما لا يعلم حتى لا يكون اللازم الوقف والاحتياط اذ بعد قيام الادلة على البرائة حصل العلم
بالحكم الظاهري فخرج عن تحت تلك الرواية **واما رابعا** فلان قوله اذا جائكم ما لا تعلمون فيها يحتمل احتمالات ثلثة ما لا يعلم حكمه الظاهري
والواقعي معا وما لا يعلم حكمه مطلقا سواء كان ظاهريا ام واقعيا وما لا يعلم حكمه الواقعي فقط والاحتمال الاول لا يضر لان مشكوك الوجوب حكمه الظاهري
معلوم بعد ادلة البرائة واما الاحتمال الاخير فان كان المراد بالوقف فيه الوقف بحسب الواقع فقط فلا يضر ايضا اذ نحن نحكم بالبرائة في الظاهر لا غير ونتوقف في
حكمه الواقعي عملا بمضمون الرواية وان كان المراد الوقف مطلقا فهو مضر لكنه مخالف للاجماع حيث يكون مقتضاه الوقف بحسب الظاهر مع ان الفريقين يحكمان
على خلافه بل لا بد في مرحلة الظاهر من العمل اما بالبرائة او الاحتياط **واما خامسا** فهي ضعيفة والوصف منها غير حاصل لان فتوى المعظم على خلافها
سلمنا حجية الضعاف لكن هي معارضة لا قوى منها وهو ما مر من ادلة البرائة **ومنها** ما روي عن الرضا انه قال قال امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد اخوك دينك
فاحتط لدينك بما شئت **ومنها** قوله عليه السلام لك ان تاخذ بالحزم والحائط لدينك والحزم هو الاحتياط وفيهما معا نظر اما في الاولى منهما فلان
الرواية بعد ملاحظة دلالتها على التخيير في الاحتياط بحسب الكم وكون هذه الدلالة خلاف الاجماع لم يستفد منها الا حسن الاحتياط واستحبابه مضافا
الى انا نختار الاحتياط فيما شك في الواجب لدوران الامر بين المتباينين وقطع ثبوت التكليف في الجملة لا فيما شك في الوجوب وذلك عين ما المفهوم
الرواية اعني التخيير في كم الاحتياط على انه يرد عليها الجواب الخامس عن الرواية السابقة واما في الثانية فلان المفهوم من الرواية عرفا هو جواز
الاحتياط والترخيص فيه لا الاستحباب فضلا عن الوجوب مضافا الى ما مر من الوجه الاخير في الرواية السابقة **ومنها** قوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك
ومنها الاخبار العلاجية الحاكمة بالاحتياط فيما تعارض فيه النصان عند فقد المرجحات كقوله خذ بالحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط
ومنها قوله خذ بالحائط لدينك ما تجد اليه سبيلا واعلم ان الانصاف ان تلك الروايات الا الاولى منها واردة على ما دل على اصل البرائة
الا انها ضعيفة غير منجبرة في المقام بعمل الاصحاب فان الاكثر على الخلاف فنعم ما قيل في خصوص المقام من انه كلما ازداد اخبار الاحتياط في مقابلة الشهرة

في ما دار الامر بين الوجوب والاستحباب

ازدادت ضعفا **واما المقام الثاني** اعني ما دار الامر فيه بين الوجوب والاستحباب فان حمل مع ذلك الاباحة فالحال فيه هو الحال في المقام
الاول اعني ما دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة فقط فيحكم بالبرائة ايضا نعم لا باس من الحكم باستحباب المشكوك فيه في هذا القسم والقسم السابق
استحبابا ظاهريا من باب التسامح وحسن الاحتياط وان لم يحتمل الثالث بان دار الامر بين الوجوب والاستحباب وقطعنا بانه لا ثالث في البين واقعا سواء
كان الاحتمالان مسببين عن النص او عن قول المفتي او احدهما من احدهما والاخر من الاخر فاختلفوا فيه على اقوال منها الوجوب وهو المحكي عن ظاهر
بعضهم ومنهم من قال باصل البرائة في القسمين السابقين وانما قال بالوجوب هنا لبناء العقلاء على ما يظهر منه لا للاخبار الدالة على لزوم الاحتياط والتحرز
عن الضرر المحتمل لان مقتضاها هو الوجوب في القسمين السابقين ايضا والمفروض انه لم يقل به ومنها الفرعة على احتمال لان الامر مشكل والفرعة لكل
امر مشكل ومنها طرح الاحتمالين والرجوع الى الاصل لان القدر الثابت من التلازم بين الظاهر والواقع انما هو فيما علم الواقع تفصيلا او اجمالا كما فيما
نحن فيه ومنها التخيير كما عن بعض الاخباريين وعن السيد المرحوم اعلى الله مقامه بل فانه قال ان الشك في الواقع في المكلف به على قسمين احدهما الشك
في متعلق الطلب كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة والاخر الشك في كيفية الطلب كما في ما دار الامر فيما نحن فيه بين الوجوب والاستحباب وفي كلا القسمين
نحكم بالتخيير الابدي واما في الاول فواضح واما في الثاني فلعل المستند فيه انه لا ريب في كون احد الامرين اعني الوجوب والاستحباب مطابقا للواقع بالفرض فالحق
ان بني الامر على طرحهما والرجوع الى الاصل لزم طرح المقطوع وان بني على القرعة لرواية القرعة لكل امر مشكل ففيه ان المستفاد من الرواية في خصوص المقام
بمقتضى الفهم العرفي تسليم ثبوت القرعة في الموضوعات لا الاحكام وان اشتملت على لفظ الكل الموضوع للاستغراق مع ضعف الرواية ولا جابر لها وان بني على
الوجوب لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجح ان كان لاخبار الاحتياط فممنوع لا للدلالة واعتباره ثانيا وان كان للزوم دفع الضرر المحتمل فلا دليل على لزومه مطلقا ولكن بناء

اصل اذا دار الامر بين الوجوب والندب او الاباحة فالحال ما سبق في الاصل السابق من البرائة نعم لا باس من الحكم بالندب للتسامح او بين الوجوب والندب بحيث قطعنا بعدم الثالث ففي الحكم بالوجوب كما عن طائفة ومنهم من قال بالبرائة فيما سبق او الرجوع الى الاصل بعد طرح الاحتمالين او التخيير البدوي اقوال والاقوى الندب الظاهري لنا على نفي الوجوب الظاهري ذهاب المعظم واطلاق منقول الاجماع وغلبة عدم الوجوب في المطلوبات الشرعية عكس المطلوبات العرفية ولذا بناء العقلاء فيهما على الوجوب وقبح التكليف والايات والاخبار المتقدمة النافية للتكليف عند عدم العلم وفاقا لخبر العلاج الحاكم بالتخيير بين النصين المتعارضين عند فقد المرجح وتوهم ان شهرة القول بالندب هنا مرجحة للامر فيه باخذ ما اشتهر تبيح

العقلاء فهو غير معلوم فظهر فقدان المرجح وان بني على الاستصحاب لزم الترجيح بلا مرجح ايضا لان المرجح ان كان اصالة الدليل على الوجوب فهو معارض باصالة عدم الدليل على الاستحباب ايضا فان اجريت الاصل فيهما معا لزم طرح المقطوع وان اجريته في احدهما دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح وان كان المرجح اصالة بقاء الحالة السابقة الوجودية فلا ريب في ارتفاعها بعد القطع بالطلب لان الحالة السابقة هي المساواة وقد ارتفعت قطعا وان كان المرجح اصالة بقاء الحالة العدمية السابقة بمعنى ان الوجوب لم يكن في السابق فيستصحب فهو معارض باستصحاب عدم الاستحباب الذي كان في السابق لا يقال المنع من الترك لم يكن سابقا فيستصحب ويتعين الاستحباب بعد القطع بالطلب لانا نقول ان التمسك بالاصول في نفي الفصول غير صحيح عند الفحول ولعل السر فيه انه معارض بالمثل اذ كما يمكن ان يقال الاصل عدم المنع من الترك كذا يمكن ان يقال الاصل عدم الاذن في الترك لان جواز الترك الذي كان سابقا في ضمن الاباحة قد ارتفع قطعا بارتفاع الاباحة وتحقق فصل الطلب وهو يحتمل ان يكون هو المنع عن الترك ويحتمل ان يكون الاذن في الترك **فان قلت** ان الدليل النقلي الرافع للتكليف قبل البيان ينفي الوجوب **قلنا** ان كان المراد من البيان هو الاجمالي فهو حاصل هنا وان كان المراد من البيان الذي هو لازم البيان التفصيلي بحيث لولا لارتفع التكليف فذلك كما يقتضي نفي الوجوب كذا يقتضي نفي الاستحباب ايضا لانه تكليف ايضا مع انه لا يمكن نفيهما معا لما عرفت **واما الدليل** العقلي الرافع للتكليف بلا بيان فالقدر الثابت منه ما اذا لم يكن بيان حتى اجمالا وهو هنا موجود اجمالا وعلى فرض التسليم فمقتضاه نفي الاستحباب ايضا لا يقال ان مطلق الرجحان ثابت بتعاضد الامارتين ومقتضى احدى الامارتين منفي بحكم العقل فتعين الاستحباب لانه المتيقن لانا نقول ان القدر المتيقن هو ثبوت الرجحان مع كون كل من المحتملين محتملا واما مع انتفاء احد المحتملين فثبوت الرجحان غير متيقن اذ لعله كان في ضمن الاحتمال المنفي وبانتفائه انتفى فظهر بطلان جميع الاحتمالات فتعين التخيير **ومنها القول** بالاستصحاب الظاهري وهو الاقوى وتفصيل الكلام يقتضي رسم مرحلتين الاولى في نفي الوجوب المنا لجميع الاحتمالات السابقة والدليل عليه وجوه **الاول** ذهاب المعظم الى نفي الوجوب المفيد للظن الذي هو معتبر في هذه المسئلة الفرعية **الثاني** اطلاق الاجماعات المنقولة على نفي الوجوب عند الشك فيه فانه شامل لما نحن فيه من دوران الامر بين الوجوب والاباحة وبين الوجوب والاستحباب كما نحن فيه بل يمكن دعوى انصراف الاطلاق الى الثاني لكثرة موارده **الثالث** ان المطلوبات الشرعية على اقسام معلوم الوجوب ومعلوم الاستحباب ومشكوك الحال كما نحن فيه والقسم الثاني اكثر فيلحق به الثالث للظن **الرابع** حكم القوة العاقلة بقبح التكليف من غير بيان كحكمها بقبح الطلب بلا بيان والتفصيل قد مضى في الحجة السابع على نفي الوجوب في القسم السابق الذي دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة **فان قلت** ان البناء موجود هنا وهو بناء العقلاء على الوجوب اذا دار امرهم في اوامر مواليهم بين الوجوب والاستحباب **قلنا** ذلك البناء في اوامرهم العرفية مسلم لا في الاوامر الشرعية والوجه فيه غلبة الامر الاستحبابي في الاوامر العرفية وغلبة الاوامر الوجوبية فيها فيلحق المشكوك فيه بالغالب والاوامر الشرعية حالها بالعكس فيلحق المشكوك فيه بالاغلب ايضا فالقياس مع الفارق **الخامس** الايات النافية للعقاب بلا بيان كقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ووجه دلالتهما واضح وكقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه تعالى نفى التكليف الذي هو حقيقة في الحتم والالزام عرفا عند عدم الاتيان بعلمه فدلالته عليه ظاهرة بطلان توهم ان الاية لو نفت الوجوب نفت الاستحباب ايضا وذلك لما عرفت من ان التكليف حقيقة في الحتم والالزام ايجابا او تحريما وان اطلاقه على غيرهما انما هو اصطلاح اهل الاصول لا معناه العرفي **السادس** الاخبار النافية للتكليف بلا بيان كرواية رفع التسعة عن الامة ورواية الحجب فان قلت الاخبار العلاجية حاكمة بالتخيير بين الروايتين المتعارضتين عند فقد المرجحات التعبدية كما فيما نحن فيه فان توهم احد ان المرجح التعبدي هنا موجود وهو ذهاب المعظم الى الاستحباب فلا يمكن الحكم بالتخيير لاشتراط فقد المرجحات التعبدية باعترافك فندفع اولا بان الرواية لم تدل الا على لزوم الاخذ بالشهرة المتعارضين وهو انما يتحقق في الشهرة الموجودة في الرواية لا الفتوى لا يقال العبرة بعموم اللفظ لانا نقول هذا تخصيص العموم بالمحل لا تخصيص العموم بالمحل وثانيا سلمنا دلالة الرواية على الاخذ بالمشهور وان كانت الشهرة فتوائية لكن نقول انه لا ربط للرواية بالمقام لانه في خصوص كل واقعة لم يثبت الشهرة على الاستحباب للرواية ولا فتوى فليس موردا للرواية فظهر انه لا بد من الحكم بالتخيير للخبر العلاجي **قلنا اولا** ان الرواية اخص من المدعى لحكمها بالتخيير في تعارض النصين ومحل الكلام اعم منه ومما لا نص فيه ونحو ذلك ان اقتصرت في الحكم بالتخيير على صورة تعارض النصين فهو خرق للاجماع المركب وان تعديت الى ما لا نص فيه بالاجماع المركب فهو مقلوب بان نحن ايضا نثبت عدم الوجوب فيما لا نص فيه ونحوه بما مر من الاية والخبر ونتم الامر في تعارض النصين بالاجماع المركب لا ان نقول ان الاجماع المركب الاول اقوى لكون ضميمته هي الاخبار العلاجية ادلة اجتهادية في مقابل ضميمة الاجماع المركب الاخر لان ضميمته في النفي للوجوب فيما لا نص فيه ونحوه من دليل فقاهتي وان كان كتابا او سنة لانه كالاصول والادلة في نقد الدليل الاجتهادي على الفقاهتي سلمنا تعارض الاجماعين وتساقطهما فالمرجع هو الاصل وهو التخيير بحكم العقل كما مر وفيه ان مجرد تسوية الدليل الاجتهادي بالدليل الاجتهادي لا يوجب المتقدمية لان المرجح لما دل على نفي الوجوب فيما لا نص فيه من الاية والخبر موجود وهي ذهاب المعظم او اطلاق الاجماع المنقول وانكار هذا هنا وانجبر بالتعارض لا يوجب التساقط بل لا بد من التكافؤ ولا تكافؤ لما عرفت من المرجح **وثانيا** ان الاخبار العلاجية

القول بالاستصحاب الظاهري

في نفي الوجوب

في [illegible] الاخبار [illegible] التكليف بالروايات

مدفوع بان مورده شهرة الرواية لا الفتوى ولا عموم فيه مع ان في كل واحد لم يثبت الشهرة على الندب لا رواية ولا فتوى قلنا ان الرواية اخص من المدعى لانها لا تشمل ما لا نص فيه وان تمسكت بعموم الاجماع امكن قلبه مضافا الى ان النسبة بينها وبين ما نفى التكليف عند عدم البيان عموم من وجه تفترقان فيما لا نص فيه وفيما تعارض فيه نصا احدهما بامر والاخر بنهى ومادة الاجماع ما نحن فيه اذا تعارض فيه نصان وبعض المرجحات المتقدمة معنا والى ان التخيير بين الدليلين مسئلة اصولية لا تعمل فيها بالاحاد سيما مع عدم حصول الظن منها لكثرة الخلاف بين الاخبار العلاجية والى منع انصرافها الى نصين يحكم احدهما بالوجوب والاخر بالندب نتايج

معارضة مع الاخبار النافية للتكليف عند عدم البيان والنسبة بينهما اعم من وجه مادة الاجتماع تعارض نصين دل احدهما على الوجوب والاخر على الاستحباب فالاخبار العلاجية تثبت التخيير والاخبار النافية تنفى الوجوب سنخا ومادة الافتراق من جانب الاخبار العلاجية تعارض نصين احدهما بامر والاخر بنهى وقطعنا بنفى الثالث في الواقع ومادة الافتراق من الاخر تعارض قولين بلا نص احدهما يقول بالوجوب والاخر بالاستحباب واذا كان بين المتعارضين اعم من وجه فلا بد من الرجوع الى المرجحات في مادة الاجتماع وهى معنا في التكليف نظرا الى الشهرة والاجماع المنقول المطلق **وثالثا** ان التخيير بين الدليلين مسئلة اصولية لا يعتبر فيها الخبر العلاجي لانه ظن لا قطع بصدقه **ورابعا** سلمنا حجية الظن ايضا في تلك المسئلة لكن لا يحصل الظن من الخبر العلاجي لكثرة الخلاف بين الاخبار العلاجية الموجب للتزلزل وعدم حصول الظن **وخامسا** انا نمنع انصراف الاخبار العلاجية الى المتعارضين الذين يحكم احدهما بالوجوب والاخر بالاستحباب او الاباحة **المرحلة الثانية** في اثبات الاستحباب الظاهرى بعد نفى الوجوب في مقابل من طرح الاثر ورجع الى الاصل عليه وجوه **الاول** ذهاب المعظم **الثاني** الاجماع المركب لان الظاهر ان كل من نفى الوجوب اثبت الاستحباب **الثالث** ان بناء العقلاء على الاستحباب بعد القطع بالطلب ونفى الوجوب **الرابع** ما دل من الخبر على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه وليس المقصود من الاستحباب الظاهرى الا اصابة الاجر عند العمل **الخامس** الاولوية القطعية فانا بعد ما حكمنا بالاستحباب الظاهرى فيما اذا كانت المطلوبية محتملة بناء على ما قرر في مسئلة التسامح ففيما قطعنا بالمطلوبية نحكم بالاستحباب الظاهرى بطريق اولى **السادس** ان المطلوبية يقينية من تعاضد الامارتين والمنع عن الترك ايضا منتف لقبح المنع من الترك بلا بيان فبقى المطلوبية مع جواز الترك لان الطلب يتحقق بلا فصل فاذا انتفى احد الفصلين اعنى المنع من الترك لم يتحقق الفصل الاخر وهو جواز الترك المتحقق في ضمنه الطلب هو الاستحباب **فان قلت** ان ثبوت الاستحباب بعد القطع بانتفاء احد الفصلين موقوف على القطع بثبوت المطلوبية في ذلك الحين وليس كذلك القطع بثبوت المطلوبية انما هو فيما اذا كان تحصيلها في ضمن كل من الفصلين محتملا واما بعد القطع بعدم تحصيلها في ضمن احد الفصلين فلا قطع بالتحصيل بل هو مشكوك اذ لعله يكون في ضمن الفصل المنفى وبانتفائه انتفى قلنا هذا الكلام متين لو كان كل من القطعين اعنى القطع بالطلب والقطع بانتفاء الفصل المعين وهو المنع من الترك ظاهريا او واقعيا واما اذا كان احد القطعين واقعيا وهو القطع بالطلب والاخر ظاهريا وهو القطع بنفى الوجوب فلان القطع بالمطلوبية الواقعية غير منافي للقطع بانتفاء احد الفصلين بحسب الظاهر اذ القطع بانتفاء احدهما ظاهرا لا يلازم القطع بانتفائه بحسب الواقع بل تحصله في ضمن كل من الفصلين مع القطع بعدم تحصيله في ضمن احد الفصلين مقطوع لكن لا ظاهرا بل واقعا ويمكن الايراد على هذا الدليل بان المستدل بهذا اما ان يثبت الاستحباب بمجرد المقدمتين السابقتين اعنى القطع بالطلب واقعا والقطع بعدم الفصل الوجوبي ظاهرا ويضم الى ذلك مقدمة اخرى وهى انه كلما ثبت انه مطلوب واقعي فهو مطلوب وحيث يكون المطلوبية جنسا وتحصيل الجنس بدون الفصل محال لا بد من تحصيله في ضمن احد الفصلين من جواز الترك او المنع عنه ولما كان تحصيله في ضمن الثاني مقطوع العدم فتعين الاخر ومعه يثبت الاستحباب الظاهرى ان كان الاول ففيه ان مجرد المقدمتين السابقتين لا يوجب ثبوت الاستحباب الظاهرى اذ لا ضير في كون الشيء مطلوبا واقعا لا ظاهرا بان يكون في الظاهر مباحا او غير محكوم بحكم من الاحكام وان كان الثاني فيسلم انه بعد تمام هذا القياس اعنى قولك هذا مطلوب واقعي وكل مطلوب واقعي مطلوب ظاهري فهل حصل لك القطع بالمطلوبية الظاهرية من اتفاق الامارتين بمعنى انه حصل لك القطع من اتفاقهما بكون مضمون احدهما مطابقا للحكم الظاهرى ام لا يحصل لك هذا القطع فان قلت بالثاني فقد لخطات في وضوح حصول هذا القطع بعد تمامية القياس المذكور وان قلت بالاول فنقول ان القطع بالمطلوبية الظاهرية المسبب من اتفاق الامارتين انما هو مع بقائهما على حالتهما اما مع القطع بانتفاء مدلول احدهما وبعد كونه حكما ظاهريا فيكون المطلوبية الظاهرية مشكوكة لاحتمال كونها في ضمن الفصل المنفى وبانتفائه انتفى فمن اين ثبت الاستحباب الظاهرى مع كون المطلوبية مشكوكة ويمكن دفع هذا الاشكال وتتميم الوجه السادس اولا بان عدم شبهة في مقابلة البديهة لانا نقطع بالمطلوبية الظاهرية بعد ما قطعنا بالمطلوبية الواقعية وثبوت التلازم بين الواقع والظاهر وان قطعنا بنفى احد الفصلين في الظاهر الا ترى انه لو فرضنا ان المعصوم اخبر بكون الشيء الفلاني مطلوبا واقعيا ثم اخبر بان كل مطلوب واقعي مطلوب ظاهري ثم قال ان الوجوب الظاهرى منفى عند عدم العلم به لحصل القطع بالاستحباب الظاهرى وان كل العقلاء مطبقون عليه ثانيا بان القطع بالمطلوبية الظاهرية انما حصل من القياس لا من اتفاق الامارتين حتى يمكن القول بمشكوكيتها بعد القطع بانتفاء احدهما نعم هذا القطع قد يجامع القطع الحاصل من اتفاق الامارتين كما هنا وقد يتخلف عنه كما لو فرض حصول القطع بالمطلوبية الواقعية ثانيا ثم حصول القطع بان كل مطلوب واقعي مطلوب ظاهري ثالثا فان المطلوبية الظاهرية هنا مقطوعة وليس ذلك القطع مجامعا مع القطع المسبب من اتفاق الامارتين فتامل الوجه **السابع** ان المطلوبية الواقعية ثابتة من اتفاق الامارتين فاما يطرح الامران ظاهرا فهو مخالف لطريقة العلماء او يفرع فهو خال عن المستند كما مر او يخير فهو فرع الحيرة ولا حيرة بعد مصير الاكثر الى الاستحباب او يحكم بالوجوب فهو مناف لبنائهم ايضا مع انه ترجيح

والى اثبات الندب الظاهري بعد نفي الوجوب ذهاب المعظم وبناء العقلاء وخبر التسامح بل الاولوية بالنسبة الى التسامح في محتمل الندب ان لم يكن نص وان المطلوبية ثابتة من اتفاق الامامية والمنع عن الترك منتف بحسب الظاهر فتعين تحقق الطلب في ضمن فصل الندب الظاهري بعد ضم مقدمة ثالثة وهي ان كل مطلوب واقعي مطلوب ظاهري فتم اصل اذا علمنا في الشبهة الوجوبية بالتكليف اجمالا ودار الامر بين الاقل والاكثر وكانا ارتباطيين وكان الشبهة حكمية وكان اتيان الاكثر تعذرا واستيفنا في الامتثال فقيل فيه بالبراءة وقيل بوجوب الاحتياط والطلاق كلامهم يشمل ما اذا كان المشكوك فيه مما يعلم انه على فرض الوجوب جزء غير ركن او جزء ركني او يشك فيه من وجهين وعليه يحصل التناقض بين خلافهم هنا ووفاقهم في بحث الصحيح والاعم على انه لو شك في ركنية شيء للصلوة مثلا كان الاصل مقتضاه الركنية الا ان يكون النزاع هناك مختصا بالمجتهدين في هذه المسئلة لكن لازمه ان لا يقول احد من الصحيحيين بالبراءة مع ان القول موجود بملاحظة ضم الشهرتين اذ عن المشهور هناك القول بالصحيح فتامل

للرجوع فتعين الاستصحاب ظاهرا تم الكلام في المقام الثاني من المقامين المرسومين ولا في الشبهة الوجوبية لكن كان للكلام مع عدم العلم الاجمالي بالتكليف اصلا واما اذا علم بالشبهة الوجوبية بالتكليف اجمالا فان كان العلم الاجمالي الحاصل بالتكليف لا في واقعة خاصة بل بين المشتبهات الكثيرة فالمحقق فيه هو المحقق في المقامين السابقين للذين لم يكن فيهما علم اجمالي اصلا لما مر فيهما فهو جار هنا ايضا بجميع الاحكام والمختار واحد في الجميع لسريته انك خبير بان القسم الاول الذي لا علم اجمالي فيه اصلا ولو بين المشتبهات لا يمكن اجتماعه في مجتهد واحد مع القسم الذي فيه العلم الاجمالي بين المشتبهات الا نادرا عقلا بل لا ... لكن على من ذهب يقول بانفتاح الاغلب والثاني على من ذهب يدعي انسداد الاغلب كما هو المختار فعليه نقول ان العلم الاجمالي بثبوت التكليف بين المشتبهات لكثيرها على المختار من الانسداد الاغلبي انما هو قبل حجية الظن واما بعد حجية الظن نفيا واثباتا لا علم اجمالي بين المسلوكات التي لا ظن فيها لقلتها فرجع الى القسم الاول وعلى فرض وجوده لا عبرة به فنحن نعمل باصل البراءة ح ايضا واما ان كان العلم الاجمالي في الشبهة الوجوبية في الواقعة الخاصة فهل يعمل بالبراءة او الاحتياط فيه اشكال وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** في الشبهة الوجوبية المرادية التي يعلم فيها بالتكليف في الواقعة الخاصة اجمالا مع دوران الامر بين الاقل والاكثر مع عدم كفاية الاقل اصلا لو كان المطلوب هو الاكثر في الواقع كما لو شككنا في وجوب السورة في الصلوة فاختلفوا فيه في لزوم الاحتياط والرجوع الى البراءة على قولين ولنقدم قبل الشروع في المقام ايرادا على القائلين بالبراءة هنا وهو انا لعلمنا انهم اتفقوا في بحث الصحيح والاعم على ما حكي عنهم على انه لو شك في ركنية شيء للصلوة مثلا كان الاصل مقتضيا الركنية وفي هذه المسئلة اختلفوا في الشك في جزئية شيء للعبادة مثلا على قولين الاحتياط نظرا الى قاعدة الاشتغال والبراءة نظرا الى ما سيجيء من الدليل وكلامهم هنا اعم من الجزء الركني وغيره فح ان بقينا كلامهم واطلاقهم هنا على اطلاقه فيشمل كلام من قال بالبراءة هنا الجزء الركني ايضا فيلزم التناقض بين هذا الخلاف وبين الوفاق في بحث الصحيح والاعم وان اخرجنا عن ظاهره وقلنا ان محل الخلاف هنا ايضا هو الجزء الغير الركني وغيره فان دليل من يقول بالبراءة في الجزء الغير الركني جار في الجزء الركني ايضا وكذا دليل من يقول بالاحتياط جار في الركني وغيره فما وجه الفرق فلا بد اما من منع الوفاق في الجزء الركني ايضا واما من خطاء الفارق وقد يجاب عنه بان الشك في الركنية انما كان بعد ثبوت الجزئية فهو محل دعوى الوفاق على الاحتياط وان كان الشك في الركنية مع الشك في الجزئية ايضا بمعنى انا لا ندري انه جزء ام لا وعلى فرض الجزئية ركن ام لا فهذا من محل الخلاف وكلام من يقول بالبراءة اعم من هذا الجزء المشكوك الركنية بهذا النحو والوجه فيما ذكر من اختصاص محل الوفاق بالقسم الاول من الشك في الركنية لا غيره ما التصريح واما ان كلام من يدعي الوفاق مطلق ينصرف الى هذا القسم فيندفع التناقض وفيه ان التناقض على هذا وان كان مندفعا الا ان الفارق غير معلوم كما لا يخفى الا ان يقال ان الفارق ان الشك في الركنية بعد القطع بالجزئية شك في المكلف به فمقتضى القواعد الاحتياط واما الشك في الركنية مع الشك في الجزئية ايضا فمرجعه الى الشك في التكليف فمقتضى القاعدة البراءة لانا نقول ان الثاني ايضا شك في المكلف به بعد القطع بمطلوبية المركب كما لو شككنا في جزئية السورة للصلوة وفي ركنيتها بعد فرض الجزئية فلا فرق ايضا وقد اجيب ايضا بان متعلق الشك اما الحكم التكليفي كما لو شككنا في وجوبه في الصلوة مثلا بطريق الجزئية وعدم وجوبه فان متعلق الشك هو الحكم التكليفي واما متعلق الشك الحكم الوضعي كما لو شك في كون الشيء الفلاني تركه مفسدا للصلوة حالة السهو ام لا بمعنى انه ركن ام لا فان متعلق الشك الحكم الوضعي ومحل الوفاق هو القسم الاخير ومحل الخلاف هو القسم الاول فلا تناقض وفيه ان المتفق عليه وان كان من الاحكام الوضعية الا ان حكم التكليفي من لوازم الحكم بالفساد ملزوم للحكم بوجوب القضاء والاعادة فالاتفاق على الحكم الوضعي ليس في الحقيقة الا اتفاقا على الحكم التكليفي ومعه يلزم المحذور وقد يجاب عنه بان النزاع في هذه المسئلة صغروي لا كبروي بمعنى ان الاجماع من الفريقين منعقد على لزوم الاحتياط ان كان الشك في المكلف به وعلى البراءة ان كان الشك في التكليف وانما النزاع في ان الشك المتعلق بالشيء الفلاني شك في المكلف به حتى يلزم الاحتياط او شك في التكليف حتى يرجع الى البراءة فعليه نقول ان الفريقين لما اتفقوا على ان الشك في الركنية يرجع الى الشك في المكلف به فاتفقوا على الاحتياط واما الشك في الجزء الغير الركني لما اختلفوا في ان مرجعه الى الشك الى التكليف او المكلف به فاختلفوا في لزوم الاحتياط والبراءة **فان قلت** ما الفارق بين الشك في الركنية والشك في الجزء الغير الركني حتى يكون احدهما وفاقيا في كون الشك فيه شكا في المكلف به والاخر خلافيا من تلك الجهة فما يتفقوا فيهما على الشك في المكلف به او التكليف او يختلفوا فيهما **قلت** الفارق ان الركن مقوم للشيء فالشك فيه يرجع الى الشك في تحقق الماهية وصدق اللفظ فيكون شكا في المكلف به فلا ندري ان الصلوة بدون هذا الشيء صلوة ام لا بخلاف ما لو كان متعلق الشك الجزء الغير الركني فان الصلوة مع عدمه مقطوع ايضا لانه المفروض فهو الفارق وفي هذا الجواب ايضا نظر لان لازم ذلك ان لا يرجع الصحيحي الى اصل البراءة اصلا لان الشك له شك في الصدق دائما فان اللفظ عنده مجمل سواء كان المشكوك الركن او غيره بل كل عنده مقوم في الصدق لا زمه الاحتياط دائما على مقتضى هذا الجواب مع ان جمعا من الصحيحيين ذهبوا الى اصل البراءة هنا وذلك لان المشهور في مسئلة الصحيح والاعم هو الصحيح على ما نقل عن المحقق الطباطبائي قدس سره في شرح الوافية وعن معظم الاخبار بين ايضا على القول بان الالفاظ اسام للصحيحة والمعظم في هذه المسئلة على البراءة ولازم ما انتزع الشهرتين وهو بعض

المقام الرابع في الشبهة الموضوعية مع ... بالمكلف به

التحية

وهنا الشهر هو القول بالبرائة قلت الا ان يكون الشهرة هناك من المنازعين هنا لان كل العلما مع امكان منع الوفاق هنا على الركنية بل الظ وفاقهم على عدم جريان اصالة عدم الركنية في من الاطلاق لاجمال اللفظ عند الفريقين لاعدم جريان الاصل العملي فلا يجاب بوجود الحر لليس شئ منها بشئ ثم مقتضى القواعد في القسم الاول القول بالاحتياط لاستصحاب بقاء الامر لو لم يات بالاكثر وان اتى بالاقل ولو قيل في دفع جريان الاستصحاب المستصحب ان كان هو الاكثر او الامر النفس الامري فلا يقين بتعلق التكليف بهما في زمان حتى يستصحب او الاقل فقد اتى به وفي دفع حجيته بان الشك في المقتضي ومنع العارض وليس الاستصحاب فيه حجة وفي دفع سلامته عن المعارض بمعارضته باستصحاب عدم الامر بالجزء المشكوك قلنا ان اشتراكنا مع الحاضر حتى فيما علم المامور به اجمالا معلوم ولا اقل من الشك في الاتمام اذ لا دليل على عدمه ايضا بل بقاء الامر بالاقل ايضا مشكوك لمكان الارتباط فيستصحب وان الاستصحاب حجة سواء كان الشك في المقتضي او المانع باقسامه كما سيجئ انشاء الله وان الاغلب في الجزء المشكوك كون الشك في

الصحيحي اصل البرائة **فالاحسن في الجواب** ان يقال ان العلما اختلفوا اولا في بحثنا هذا فذهب جمع الى اصالة البرائة مط سواء كان الشك في الركن او الجزء وجمع الى اصالة الاحتياط ثم المخاطون عنونوا مسئلة الصحيح والاعم فذهب بعضهم الى الاول وبقي الاصل الاولي اعني لزوم الاحتياط سليما عن الدليل الوارد لاجمال اللفظ واما الاعمي فعلى مذهبه يكون اطلاق اللفظ دليلا اجتهاديا واردا على الاصل الاولي اعني الاحتياط واما الشك في الركن فقد اتفق الصحيحي والاعمي على الاحتياط لسلامة الاصل الاولي عن المعارض بالنسبة الى الركن على القولين من الصحيحي والاعمي الحاصل ان النزاع في بحث الصحيح والاعم وكذا الاتفاق على الاحتياط في الركن مختص بالمخاطين واما القائلون بالبرائة هنا فلا يفرقون بين الجزء والركن ولا يحتاجون الى عنوان الصحيح والاعم ان كان اللفظ مطلقا مؤيدا للاصل الاولي اعني البرائة وان كان مجملا كان الاصل الاولي ايضا بحاله بخلاف المخاطين فيحتاجون الى هذا العنوان لما قلنا فلا تناقض وفيه ايضا ان لازم هذا الجواب ان لا يقول احد من الصحيحين بالبرائة مع ان منهم من يقول بالبرائة كما مر اذا عرفت **ذلك فاعلم** ان الكلام في المقام الاول يقع في اربعة مواضع **الموضع الاول** ما اذا قطعنا بان الشئ المشكوك للوجوب لو كان واجبا لكان جزء من العبادة او شرطا لا ركنا كما لو شككنا في وجوب السورة في الصلوة ونحو ذلك فالاظهر لزوم الاحتياط تبعا لجماعة من المحققين خلافا لثقة الاسلام فقال بالبرائة حيث تمسك في جواز القنوت بالفارسية في الصلوة بقوله ع كل شئ مطلق الخ وهو مع جماعة ايضا كالمحقق الخوانساري وصاحب الحدائق والفاضل القمي لنا وجوه **الاول** انه لو بنى على الاقل كالصلوة بلا سورة شك في ارتفاع الامر وبقائه والاستصحاب يقتضي البقاء **فان قلت** المستصحب اما هو الامر بالاقل فهو غلط لان الاقل قد اتى به المكلف بالفرض فارتفع به قطعا واما هو الامر بالاكثر فهو فاسد ايضا لان الامر به لم يثبت ولا حتى يستصحب واما هو الامر النفس الامري فهو غلط ايضا لعدم الدليل على التكليف بنفس الامر ولا حتى يستصحب **قلنا اولا** ان اشتراك الغائب مع الحاضر مقطوع حتى فيما علم المامور به اجمالا الخ فنقول ان تكليف الحاضر لعله الاكثر ولعله الاقل وبعد الاتيان بالاقل شككنا في ارتفاع التكليف والاصل البقاء **وثانيا** انا سلمنا عدم وجود الدليل على الاشتراك فيما علم المامور به اجمالا لا تفصيلا لكن لا دليل على عدم الاشتراك ايضا فح يحتمل كون المامور به الاقل الذي ثبت ويحتمل كونه الاكثر اعني نفس الامر وبعد الاتيان بالاقل ايضا شككنا في ارتفاع التكليف وبقائه والاصل البقاء **وثالثا** ان التكليف بالاقل يقيني لكن لا نعلم انه وجوب الاقل نفسي او مقدمي فنقول لعل التكليف بالاقل مقدمي وبعد اتيان الاكثر لم يحصل الامتثال حتى بالاقل فيستصحب الامر بنفس الكلي من التكليف في الجملة يقينيا فظهر ان قوله لا معنى لاستصحاب الامر بالاقل **فان قلت** الشك المحوج الى التمسك بالاستصحاب على اقسام قسم يكون سبب الشك الشك في بقاء المقتضي وارتفاعه كما لو شككنا في بقاء البيت للشك في ان استعداد بنيانه كان بحيث يبقى الى الان ام لا ومن هذا القسم ما لو ظهر في الزوجة عيب موجب لجواز الفسخ كالرتق واطلع عليه الزوج فالاجماع قائم على جواز الفسخ للزوج بمجرد الاطلاع لكن لو لم يفسخ ومضى زمان فشككنا في ارتفاع الخيار لاحتمال فوريته وبقائه لعدم الفورية كان ذلك الشك مسببا عن الشك في ان المقتضي للخيار هل هو مقتضي للخيار فوري ام دائما وقسم يكون الشك لا في المقتضي بل في عروض المانع المعلوم مانعيته بحيث لولاه لكان المقتضي باقيا على اقتضائه كما لو علمنا بان البيت له استعداد البقاء الى مائة لكن نشك في البقاء ايضا لاحتمال عروض سانحة كتخريب احد اياه وفي الشرع مثل ما لو شك في انه بال بعد الوضوء ام لا وقسم لا يكون الشك في شئ منهما بل في نقض الناقض وهذا على قسمين احدهما ما يكون الموضوع معلوما وشككنا انه ناقض ام لا كما لو خرج المذي وشككنا في ناقضيته والاخر ان لا نعلم الموضوع كما لو علمنا بان البول ناقض دون المذي وخرج شئ ولم نعلم انه بول حتى يكون ناقضا ام مذي حتى لا يكون ناقضا والذي يصح التمسك فيه بالاستصحاب هو القسم الثاني من الثلثة والاخير من الاخيرين والاخر فان قوله لا ينقض اليقين الخ يدل على عدم جواز نقض اليقين للمكلف بان يكون المكلف ناقضا وفي القسم الاول ليس الناقض المكلف بل الذي نقض المكلف لانه لم يبين قبل الاقتضاء وكيفيته واما في الاول من الاخيرين فلان اليقين انما نقض باليقين فلا يشمله النهي فح نقول ان المورد الذي تمسكتم فيه بالاستصحاب انما هو من القسم الاول والاول من الاخيرين فلا يصح التمسك بالاستصحاب قلنا هذا الكلام فاسد اما اذا جعلنا محل الكلام من القسم الاول فلان المراد من قوله لا ينقض اليقين ان كان ما ذكرت لما صح التمسك بالاستصحاب في شئ من المواضع اذ لا موضع يكون المكلف فيه بنفسه ناقضا لليقين بل المراد كما يفهم عرفا ليس الا النهي عن الانتقاض الا مع القطع به فح يصح التمسك بالاستصحاب حتى في القسم الاول واما اذا جعلنا محل الكلام من الاول من الاخيرين فلان المراد من قوله لا ينقض ليس الا الامر بابقاء الحكم الثابت في السابق يقينا في زمان الشك وبعد المطلوب **فان قلت** ان الجزء المشكوك فيه كالسورة لم يكن واجبا قبل تعلق الامر بالمركب وبعد التعلق بالمركب شككنا في التعلق بهذا الجزء كسائر الاجزاء فيستصحب عدم الامر بهذا الجزء فيكون الاستصحابان متعارضين فيبطل الاستدلال **قلنا اولا** ان الشك المتعلق بالاجزاء في الاغلب شك في الحادث لدوران الامر بين الوجوب والاستحباب كالسورة فلا يجري اصالة عدم الامر بهذا الجزء لان الامر يقيني لكن لا يعلم انه وجوبي او ندبي **وثانيا** نمنع اعتبار هذا الاستصحاب لانه استصحاب في التبعيات ولم يثبت اعتبار الاستصحاب فيها والقدر المتيقن اعتبار الاستصحاب في النفسيات

فی الحادث تابع

مع ان اعتبار الاستصحاب في الشعب الاول لكلام بل هذا الاستصحاب لا يكافؤ الاستصحاب السابق لانه مثبت ومتبوع ولقاعدة الاشتغال اذ الشك في بقاء التكليف لا في اصله والدليل على نفس القاعدة بعد تحقق صغراها الاجماع وبناء العقلاء والقوة العاقلة ولبناء العقلاء على الاحتياط فيما اذا شك في الجزئية ولاخبار الاحتياط المنجبرة هنا لو كانت ضعيفة بتمامها ولا باس بكون الامر هنا بين التخصيص وارتكاب المجاز الشايع وهو الندب وكون هذا التخصيص تخصيصا للاكثر لفهم العرف تقديم الاول اذ يبقى من الافراد تحت العام ما يعتد به مع امكان منع كون ذلك من تخصيص الاكثر ولقاعدة دفع الضرر وقاعدة المقدمة نتايج

وثالثا انا سلمنا جريان هذا الاستصحاب واعتباره ايضا لكن استصحابنا اقوى لوجهين الاول انه مثبت وذاك ناف والمثبت مقدم على النافي مدفوع بانه وان لم يقم عليه دليل لكن اشتهر في السنة العلماء يكفي مرجحا الثاني ان استصحابنا من قبيل المتبوع واستصحابك في التابع والاول عند التعارض مقدم وان عارضه الف استصحاب في التابع كما ان العقلاء لو شكوا في بقاء زيد لا يستصحبون انكار ذلك معارضا باستصحاب عدم اكله وعدم شربه وعدم كلامه ونحو ذلك فان قلت بعد الدخول في الصلوة مثلا وقبل ترك السورة كانت الصلوة محكومة بالصحة فيستصحب الصحة بعد ترك السورة فهذا الاستصحاب يعارض استصحابك بعد غلبته لفهم الورود وعند العقلاء قلنا ان الشك المتعلق بالمشكوك فيه في الاثناء اما ان يكون في الاثناء ايضا كالمشكوك فيه واما ان يكون الشك في بدو الامر وقبل الدخول في الصلوة وان كان المشكوك فيه في الاثناء كالسورة فان اجريت استصحاب الصحة في القسم الاول فهو غير نافع اولا لان المستصحب ان كان صحة الاجزاء السابقة على الجزء المشكوك فيه فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا فتامل وان كان صحة نفس الصلوة فنقول ان هذا الاستصحاب ان كان قبل الفراغ من الصلوة فلا يصح اذ قبل الفراغ لا يتصف الصلوة بالصحة حتى يستصحب صحتها وان كان بعد الفراغ فمع ما فيه من عدم كونه مربوطا بالمقام وخلاف الظاهر من نفس الاستصحاب لا يمنع صحة التمسك لكن نقول انه غير محتاج اليه لانعقاد الاجماع على عدم اعتبار الشك بعد الفراغ من العمل وثانيا سلمنا الجريان والاعتبار ايضا لكن هذا الاستصحاب ينفع في قليل من الموارد لان اكثر الموارد مما يكون الشك فيه قبل الشروع لا في الاثناء فلا يتم في اكثر الموارد ولا اجماع مركبا في البين على فرض وجوده يمكن القلب بكون اجماعنا اقوى لكثرة موارده وثالثا نمنع اعتبار الاستصحاب المذكور اذ لا دليل على العمل بالاصل قبل الفحص لا بقاء الامر ولهذا الشخص الملتفت في الاثناء بين محذورين احدهما العمل بالاصل قبل الفحص والاخر ابطال العمل للفحص ولا يمكن الجمع بينهما بل لا بد من اخذ احدهما ولا ترجيح للابطال فله العمل قبل الفحص بالاصل كما ان له الابطال فانا نقول يمكن التفصي عن المحذورين بان يحتاط فعليه الاحتياط باتيان الجزء في الاثناء وهو المطلوب وان اجريت الاستصحاب في القسم الثاني اي فيما لو كان الشك قبل الشروع ففيه ان الصحة قد كانت مشكوكة في بدو الامر فكيف تستصحب فان قلت ان الاستصحاب المذكور معارض بما ساعد الدليل على الوجوب قلنا اولا ان الشك في الحادث غالبا الدائر الامر بين الوجوب والاستحباب كما في وثانيا ان استصحابنا مقدم للوجهين السابقين لتلك اصالة الاشتغال المقتضي لتحصيل القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا عند الاتيان بالاكثر فان قلت ان الاشتغال الثابت انما كان بالنسبة الى الاقل فقد حصل القطع بالامتثال به بعد اتيانه وانما كان بالنسبة الى الاكثر او الامر النفس الامري المردد بين الامرين فلم يثبت ذلك الاشتغال ولا حتى يقتضي القطع بالامتثال قلت الجواب ما مر في الدليل السابق فان قلت ان المكلف بعد ما اتى بالاقل صار شاكا في التكليف ومن القواعد المقررة الرجوع الى البرائة اذا شك في التكليف قلنا اولا بالنقض بما اذا شك المكلف في اتيان المكلف به المعلوم ثبوت التكليف بالنسبة اليه كما لو شك في انه صلى الظهر ام لا والوقت باق فمقتضى ما ذكرت ان لا يصلي لانه شك في التكليف فيرجع الى البرائة وليس كذلك وثانيا نقول ان الشك في التكليف على قسمين اما شك في حدوث التكليف فهذا محل البرائة واما شك في بقاء التكليف بعد القطع بحدوثه كما فيما نحن فيه فهذا محل الاشتغال فان قلت ما الدليل على لزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد حصول القطع بالاشتغال بل عدم القطع بالمخالفة كاف وهو يحصل باتيان الاقل قلنا الدليل عليه ولا الاجماع على ذلك اذ على انه لو وقع الشك في المكلف به كان اللازم العمل بقاعدة الاشتغال ومن يرجع الى البرائة يسلم الصغرى ويمنع القطع بالاشتغال لا انه بعد ما ثبت لا يلزم تحصيل القطع بالامتثال وثانيا بناء العقلاء وثالثا حكم القوة العاقلة على ذلك الثالث من الوجوه بناء العقلاء على لزوم الاحتياط في مثل محل النزاع فلو قال المولى لعبده كل المعجون الفلاني وتتبع العبد الكتب الطبية لتشخيص اجزائه فصار في جزء مخصوص على قولين احدهما حاكم بلزوم ذلك الجزء بحيث لولم ياته لم يكن خاصية للمركب بكونه اصلا والاخر يعدك لزومه بل هو مكمل للمعجون كان العبد ح الالتزام باتيان الجزء المشكوك بحيث لو لم يات به فانكشف ان المركب لم يتم بدون ذلك الجزء لاستحق الذم من المولى معللا بانك بعد ما احتملت الاسناد مدخلية ذلك الجزء وعلمت بان الاتيان به لا يضر لانه اما جزء ينتفي فائدة المركب بدونه او مكمل للمركب فلم ما اتيت به مع ذلك يمكن ان يقال ان للمولى الذم والعقاب على ترك الاتيان وان انكشف ان المشكوك فيه كان غير جزء بل كان مكملا وبالجملة من راجع الوجدان علم ان بناء العقلاء على ما ذكرنا الرابع جملة من الاخبار الحاكمة بلزوم الاحتياط كالنبوي المشهور دع ما يريبك الى ما لا يريبك وجه الدلالة ان الرواية مشتملة على كلمة ما وهي مفيدة للعموم وان لم يكن واقعة موقع الشرط والاستفهام ومتعقبة بالقاف لتقدير اترك جميع ما يوجب الريبة والشك واختر ما لا يوجب الشك فنقول الاتيان بالاقل مما يوجب الشك والريبة وكلما كان كذلك وجب تركه للرواية وكقوله ع الدال على انه يجب عليك الاخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وقد مر وكقول الباقر ع في مرفوعة زرارة انه قال قلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر الى ان قال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فان قلت ان تلك الرواية لا عموم فيها فلا تشمل خصوص محل الكلام اي لا يدل عليه بخصوصه قلنا هي وان لم تشمل على دال العموم الا ان ترك الاستفصال

ثالثها بناء العقلاء على لزوم الاحتياط

رابعها جملة من الاخبار الحاكمة بلزوم الاحتياط كالنبوي

بقيد العموم فيشمل الحديث لمحل الكلام بخصوصه ايضا ويدخل ما نحن فيه تحته **فان قلت** ان تلك الاخبار حاكمة بلزوم الاحتياط حتى في المقام السابق
الذي لا علم اجمالا فيه بالتكليف اصلا وكذا يشمل ما فيه علم اجمالي بين المشتبهين لا في خصوص الواقعة وقد مر الدليل على عدم لزوم الاحتياط
فيهما فلا بد من اخراج الروايات عن ظاهرها ومعه لا يتم الاستدلال بتلك الرواية بوجوب الاحتياط على جميع الاقوال المتقدمة وتفصيله انا ان قلنا باشتراك الصيغة
الامرية بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا او معنويا فوجه عدم دلالة الروايات على وجوب الاحتياط واضح **وان قلنا** بكون الصيغة حقيقة في الندب فنقول
بطريق اولى **وان قلنا** ان الصيغة حقيقة خاصة في الوجوب لكنه مجاز مشهور في الندب في اخبار الائمة عليهم السلام كما عليه صاحب المعالم والمحقق الشرواني
فوجه عدم الدلالة على المطلوب واضح ايضا اما بناء على تقديم المجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة او التوقف فظاهر واما على القول بتقديم الحقيقة
المرجوحة فلان القرينة هنا موجودة على عدم ارادة الحقيقة المرجوحة لما عرفت من انه لا معنى لوجوب الاحتياط في جميع المقامات فلا بد من ارادة المجاز
المشهور او القول بان كل احتياط واجب الا ما اخرجه الدليل كالمقامين السابقين فيكون تخصيصا كما ان الاول يكون مجازا مشهورا لكن الاول
متعين لان كل من قال بلزوم حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة قال بلزوم الحمل على المجاز الراجح عند اقامة القرينة على عدم ارادة الحقيقة المرجوحة وان
دار الامر بينه وبين التخصيص كما هنا وان قلنا بان الصيغة حقيقة خاصة في الوجوب وليس مجازا مشهورا في الندب ايضا كما هو الظاهر الاقوى فلا يتم
الاستدلال ايضا لان ذينك المحتملين السابقين على كون الندب مجازا مشهورا موجب للظن بغلبة الاستعمال في الندب وان لم يبلغ حد المجاز المشهور فبعد
قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي دار الامر بين الحمل على هذا المجاز الغالب الاستعمال وبين التخصيص بان يقال كل احتياط واجب الا ما اخرجه الدليل
ولا ترجيح للتخصيص على هذا القسم من المجاز فتصير الرواية مجملة ويسقط الاستدلال قلنا المختار هو الشق الاخير اعني كون الامر حقيقة في الوجوب و
مجازا غير مشهور في الندب لا يصير سببا لكون المجاز مشهورا كما ان العام غالب الاستعمال في التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص منه ومع ذلك
ليس العام في الخاص مجازا مشهورا ويحمل اللفظ على العموم عند عدم القرينة على الخصوص فنقول ح ان الظاهر من تلك الروايات ولو بعد ملاحظة العلة
الخارجية بمقتضى فهم العرف ليس الا التخصيص ومعه يتم المطلوب مضافا الى النقض بمثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة حيث يكون الامر فيه دائرا بين
حمل المطلق على المقيد وارتكاب التقييد وبين حمل الامر في المقيد على الاستحباب ولا ريب ان العرف يفهم التقييد وان كان الندب غالب الاستعمال ولا
كلام لنا ان يتوقف هنا ايضا لعدم الدليل على ترجيح التقييد على هذا القسم من المجاز كما لا دليل على تقديم التخصيص وهو كما ترى **فان قلت** ان ارتكاب
التخصيص والقول بوجوب الاحتياط الا ما اخرجه الدليل مستلزم لارتكاب تخصيص الاكثر لان الاغلب موارد الامر في المشتبهات بين الاستحباب والاباحة ولا
معنى للزوم الاحتياط فيهما فباخراج ذلك عن تحت الاخبار يلزم تخصيص الاكثر ولا ريب ان تخصيص الاكثر مرجوح في جنب هذا المجاز على الندب فيحمل الروايات
عليه ويبطل الاستدلال **قلنا** اولا ان صدق الاحتياط على الشبهات الاستحبابية ممنوع فهي خارجة عن تحت اخبار الاحتياط بالذات وثانيا سلمنا
الصدق لكنهما مبتنيان العكس بالنسبة الى تلك الروايات الاخبار سلمنا لكنها مشككة بالتشكيك المضر الاجمالي بالنسبة اليهما ومعه يتم الاستدلال **فان
قلت** ان ابقاء الروايات على ظاهرها بالتزام خروج ما خرج بالدليل على فرض عدم شمولها للشبهات الاستحبابية ايضا يلزم تخصيص الاكثر لشمولها
الشبهات الموضوعية التي لم يكن الاحتياط فيها واجبا قطعا فيلزم تخصيص الاكثر المرجوح ايضا بالنسبة الى المجاز قلنا اولا نمنع انصراف الاخبار الى الشبهات
الموضوعية فتامل وثانيا نقول لو تم ذلك لتم في الروايتين الاوليين واما رواية زرارة فهي في الشبهة الحكمية وثالثا نقول ان مرجحية المجاز
من التخصيص انما هو اذا كان التخصيص الى حد لم يبق من افراد العام الا اقل قليل لا مجرد خروج الاكثر يكون سببا لذلك فان التبادر هنا الكثرة
معتد بها فيها فهنا يتعين المصير الى التخصيص ايضا ولعل بناء العرف عليه **فان قلت** الروايات ضعاف ولذا لم يكن حجة في المقامين السابقين **قلنا**
الضعف هنا منجبر ببناء العقلاء والاصلين السابقين اعني الاستصحاب واصالة الاشتغال فيحصل الظن بملاحظة بصدق المضمون فيصير حجة واما
في المقامين السابقين فلم يكن انجبار بل الاصحاب اعرضوا عن تلك الاخبار هناك واما هنا فان لم يتحقق الشهرة على الاحتياط الجابر لم يتحقق
الشهرة على الخلاف ايضا ويكفي في الجبر ما مر من الاصل وبناء العقلاء **الخامس** قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل ووجه الدلالة واضح **السادس**
ما اخترناه في بحث مقدمة الواجب من استحقاق تارك المقدمة العقاب على الترك الحكمي لذي المقدمة فيجب قراءة السورة مثلا في الصلوة لاحتمال
المقدمية في الواقع **فان قلت** ان ههنا وجها يدل على البرائة وهو البرهان الذي مر من ان المكلف اما ان لا يكون معاقبا على ترك السورة مثلا
فهو المطلوب وان كان معاقبا فاما ان يكون العقاب والعتاب مستندا الى ترك السورة والى ترك الاحتياط او الى عدم التحرز عن الضرر المحتمل والكل باطل لما
فتعين عدم العقاب **قلنا اولا** ان الحصر ممنوع اذ لعل العقاب على ترك الصلوة المامور بها او على ترك العمل بالاستصحاب لا بقاء الاشتغال
بها وبجري الدليل المذكور فيهما ايضا لانا نقول انا نختار اولا كون المعاقبة على ترك الصلوة المعلوم تحقق الامر بها وتوهم ان الامر
بالصلوة والمعاقبة على تركها لما لم تكن معلومة بالتفصيل قبيح لحكم العقل بقبح التكليف الاجمالي كحكمه بقبح التكليف من دون البيان التفصيلي
مدفوع بما مر من بناء العقلاء على حسن المعاقبة فيما نحن فيه وهو كاشف عن عدم القبح العقلي ونختار **ثانيا** ان المعاقبة مستندة الى ترك

في مسئلة الاحتياط

لزوم الاحتياط بالدليل العقلي

قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل

احتمال المقدمية

بعد او محله كما لو شك في جزئية السورة بعد تركها او الانحناء الى الركوع فان كان الانحناء الى الركوع تاركا للسورة عن سهو فلا شك في الصحة حتى تستصحب اذ المفروض ان الجزء ليس ركنا او عن اعتقاد
او سهو اجتهاد او تقليد فكذلك لقاعدة الاجزاء في الاوامر الشرعية او بالوجوب فبطل صلوته بنفس الانحناء او عن شك فكيف يجب الى الركوع وهو شاك في شرعيته ادلة الاحتياط حين شكه سليمة
عن معارض فتفسد بنفس الانحناء ايضا فتم واخبار البرائة لا تنصرف الى المعلوم بالاجمال ولو سلم الانصراف فالنسبة بينها وبين اخبار الاحتياط عموم من وجه لان اخبار البرائة تشتمل ما دار الامر فيه بين المحذورين
واخبار الاحتياط الشبهة الموضوعية وفي مادة الاجتماع لو لم يترجح اخبار الاحتياط للاعتضاد بما مر فلا اقل من التساقط والرجوع الى اصالة الحظر هذا نتائج

العمل بالاستصحاب الذي هو واجب بالادلة الدالة عليه ثانيا نقول ان العقل مستقل الى ترك الاحتياط المعلول ومر بما مر من الاخبار المنجبر ضعفها بالاجماع
وبناء العقلاء **فان قلت** لو كان الاحتياط لازما لزم قصد الوجه الواقعي لاحتمال وجوبه ولو كان قصد الوجه لازما من باب الاحتياط لزم تكرار
العبادات وهو مستلزم للعسر والحرج الشديدين الموجبين للاختلال في نظم المعاش الموجب لاختلال نظم المعاد المنافي لغرض الحكيم فلا بد من رفع اليد
عن الاحتياط الكلي وذلك ان كان بطريق السلب الكلي فالمطلوب ثابت وان كان بطريق السلب الجزئي لزم التحكم لعدم وجود المرجح **قلنا** اولا ان الاحتياط
انما هو في محل الشك ولا شك في عدم وجوب قصد الوجه الواقعي اما على القول بالبرائة في ماهية العبادة فلان اصل البرائة لا يثبت الوجه الواقعي
بل الظاهري ثابت به فلا معنى للزوم قصد الوجه الواقعي فتم واما على القول بلزوم الاحتياط فلان لزوم الاختلال المذكور منقطع بعدم وجوب القصد
فيخرج عن محل الاحتياط وثانيا ان لزوم الاختلال اذا لزم قصد الوجه الواقعي ان كان على مذهب القائلين بانفتاح باب العلم في الاغلب فهو
ممنوع لقلة الشبهات او عدم وجودها وان كان على مذهب القائلين بالانسداد الاغلبي مع قولهم بحجية الظن فهو ممنوع ايضا لقلة الشبهات ايضا
وان كان على فرض الانسداد الاغلبي مع عدم القول بحجية الظن فالملازمة مسلمة اعني لزوم الاختلال لكن قد عرفت حجية الظن وان خلافه باطل فان
قلت انا بعد ما استقرينا في الشرعيات وجدنا ان معلوم الاستحباب غالبا ومعلوم الوجوب نادرا فيلحق المشكوكات بالاغلب **قلنا** الاستقراء
ان كان في جنس المطلوبات فمسلم لكنه لا يحصل منه الوصف فلا ينفع وان كان في خصوص المطلوبات التبعية فالاستقراء ثم لو لم ندع الاستقراء
على الخلاف **فان قلت** الاخبار النافية للتكليف فيما لا يعلم مثبت لاصل البرائة كقوله عم كل شيء مطلق اه **فنقول** هذا مما يرد به امره كلما كان
كذلك فهو مطلق وكذا غيره من الاخبار **قلنا اولا** ان معنى قوله مطلق انه كان هو المرخص فيه فالاستدلال تمام لكنه خلاف التحقيق بل معناه
الا بالخروج لا يتم الاستدلال للقطع بانتفاع الابلحة السابقة وحصول المطلوبية اما وجوبا واما استحبابا فيخرج عن مورد الرواية وعلى فرض
التسليم **نقول** الرواية مجملة من حيث ان المراد من المطلق المرخص فيه او المباح فيسقط الاستدلال ايضا وهذا الجواب يختص بهذه الرواية بخلاف
الجوابين الاتيين **وثانيا** انا نمنع انصراف تلك الاخبار النافية للتكاليف الى صورة يستقل فيها العقل سواء كانت الاستفادة تبعية ام
استقلالية لانه لا احتياج الى البيان والروايات المذكورة تنصرف الى ما يحتاج الى البيان **فنقول** ان العقل فيما نحن فيه قاطع بلزوم الاتيان
بالجزء المشكوك فيه فلا تنصرف الروايات الى ما يدركه العقل ويثبت التكاليف فيها الا بعد ان المقدمية اعني الجزئية هنا مما يحتاج فيه الى بيان الشارع وذلك
لان المقدمية ان لم تكن جعلية للامر بل لغيره كفى فيه الامر باتيان ذي المقدمة ويلزم ح الاتيان بجميع المشكوكات لتحصيل القطع بالامتثال كما لو امر
عبده باتيان المعجون الافلاطوني واما ان كانت المقدمية جعلية للامر كما فيما نحن فيه فاللازم عقلا على الامر بيان جميع الاجزاء والشروط المجعولة ولو لم
يبينها او بعضها بعد جعلها لم يكن التعبد به مؤثرا في ترك الاتيان بها وكون بناء العقلاء على لزوم الاتيان بما يحتمل المقدمية ح ممنوع وانصراف **قوله**
كل شيء مطلق ونحوه الى غير تلك الصورة نظرا الى ان العقل مستقل في لزوم الاتيان بالمقدمات المحتملة ثم لانا نقول الامر كما ذكرت في الجعليات لكن ذلك صحيح
بالنسبة الى المخاطبين بمعنى انه لو لم يبين المقدمات الجعلية لهم لم يكن لازما عليهم للاجمال الذاتي واما اذا بين ذلك المولى الجاعل جميع المجعولات
للمخاطب ثم نفى الاشتباه فيها للغائبين المشتركين مع المخاطبين في التكليف و عرض الاجمال لهم للموانع الخارجية فالحال فيه هو الحال في المقدمات الغير
المجعولة للامر وما نحن فيه من هذا القبيل بالنسبة الينا **وثالثا** نقول ان تلك الرواية معارضة باقوى منها وهو اخبار الاحتياط المعتضد في
المقام بالاصلين وبناء العقلاء **فان قلت** استصحاب الصحة بعد ترك الجزء المشكوك فيه كالسورة يقتضي عدم وجوب السورة وكذا غيرها من الاجزاء
الشرائط **قلنا** ان الشك المحوج الى الاستصحاب سواء كان المشكوك فيه جزءا او شرطا ينقسم الى بدوي حاصلا قبل الشروع في العمل والى اثنائي حاصل بعد الشروع
وعلى التقديرين المشكوك فيه اما بدوي او اثنائي فهذه اربع صور **الاولى** كون الشك بدويا والمشكوك فيه كذلك كما شك قبل الشروع في الصلوة
في اشتراط ستر العورة فلا ريب في عدم جريان الاستصحاب ولعل ذلك لا يخفى على منظور القائل **الثانية** كون الشك بدويا والمشكوك فيه اثنائيا
كما لو شك قبل الشروع في الصلوة في جزئية السورة او في شرطية عدم كشف العورة بين الصلوة وههنا يمكن التمسك بالاستصحاب العرضي بان يقول
لو دخلت في الصلوة كانت صحيحة فتصح تكبيرة الاحرام والحمد فاذا تركت السورة وركعت كنت شاكا في بقاء الصحة فاستصحبها واركع واسجد فيرجع هذا
الاستصحاب الى الاستصحاب الفرضي **وفيه اولا** انه مستلزم للدور اذ صحة التمسك باستصحاب الصحة متوقفة على تحقق الصحة في الزمان السابق
على زمان الشك وتحقق الصحة كان موقوفا على العلم بالوجه لفساد عبادة الجاهل بالوجه ان طابقت الواقع والعلم بالوجه على الفرض موقوف على
الاستصحاب اذ بدونه لا يعلم الوجه وهذا دور مضمر بواسطة واحدة فتم **وثانيا** ان المستصحب اعني صحة الصلوة فهي لم تتحقق ح حتى يستصحب صحتها
في الاثناء واما صحة الاجزاء السابقة على الجزء المشكوك فيه ففيه ان صحة الاجزاء السابقة ارتباطية ومرعى على صحة باقي الاجزاء **فنقول** ان
المستصحب ح انما هو صحة الاجزاء بالصحة الواقعية فهو فاسد لان المكلف بعد ترك السورة في البين يصير شاكا في صحة الاجزاء السابقة في بدء الامر ايضا
فيكون الشك طاريا والاستصحاب انما يعتبر في الشك الطاري لان المتبادر من قوله لا ينقض اليقين انما هو اليقين الاستمراري الباقي بعد الشك بالنسبة

الرد على القائلين بالاحتياط العقلي

في بيان تقرير الدليل في المقام

وللخصم اثبات البرائة تمسكا باصالة عدم البيان فيما دار الامر فيه بين كون المشكوك جزء واجبا او مباحا ولم يجد مفصلا او باستصحاب الصحة او الامر بالاتمام اذا كان المشكوك فيه مما دار الامر فيه بين كونه جزء ركنيا ام غير جزء ولا يعارضهما استصحاب الامر بالصلوة اما لكونه مزالا او لانه قبل اتمام الصلوة لا شك في بقاء الامر فتدبر وتمام ظهر حكم صور الشك في الجزئية باقسامها الثلثة وحكم ما لو علمنا بالجزئية وشككنا في الركنية وحكم الشك في الشرطية **اصل** اذا علمنا بوجوب شيء في العبادة وشككنا في نفسيته وغيريته فالاصل الاخير اما للعمل باصالة البرائة والاشتغال او اصلي البرائة وسلامة الاشتغال عن المعارض ومنه يعلم الاصل فيما لو علمنا بوجوب شيء في اثناء العبادة نفسا وشككنا في وجوب الغير او علمنا بوجوب شيء للغير وشككنا في وجوب النفسي

نتايج

الى الزمان السابق وان كان هو صحة الاجزاء السابقة بالصحة الظاهرية ففيه ان الاستصحاب وان جرى حينئذ وكان طاريا لكن لا دليل على اعتبار الاستصحاب الظاهري بالنسبة الى الواقعيات كما هنا لعدم انصراف خبر لا ينقض بالنسبة اليه بل هو مبين لعدم **وثالثا** سلمنا حجية الاستصحاب في الشارع والحكم الظاهري ايضا لكن خصوص المقام لا عبرة به لان بناء العقلاء على عدم اعتبار هذا الاستصحاب كما مر بل يحتاطون هنا واذا لم يكن بناء العقلاء على اعتباره لم ينصرف اليه خبر لا ينقض ونحوه من اخبار الاستصحاب **ورابعا** نقول ان اخبار الاستصحاب معارضة مع اخبار الاحتياط والنسبة بينهما اعم من وجه واخبار الاحتياط اقل موردا فتقدم على اخبار الاستصحاب هذا مع عدم ملاحظة ما خرج عن تحت اخبار الاحتياط بالدليل والا فالنسبة اعم واخص مطلق لان اخبار الاحتياط اخص مطلق فتقدم ايضا **الصورة الثالثة** كون المشكوك فيه كليهما في الاثناء ولا يصح التمسك بالاستصحاب ايضا لان المكلف اما قاصر او مقصر وعلى الاول يلزم التمسك بالاستصحاب الوجوه الاربعة السابقة الا الاول منها مضافا الى عدم جواز العمل بالاصل قبل الفحص على الثاني بالوجوه السابقة ايضا مضافا الى فساد عبادة الجاهل المقصر **الصورة الرابعة** ان يكون المشكوك فيه بدويا واشتد في الاثناء كما يبنى من شاك في وجوب تكبيرة الاحرام على الاحتياط وكبر فدخل في الصلوة ثم شك في الاثناء في لزوم الاحتياط نظرا للشك في اصل التكبيرة ايضا ولا يصح الاستصحاب هنا ايضا لان البناء على الاحتياط من اول الامر ان كان مجتهدا فيه فهو مفروغ عنه مضافا الى عدم الاحتياج الى الاستصحاب للاجماع على العمل بما اجتهد المجتهد ما لم يحتمل الراي والظن على الخلاف وان كان غير مجتهد بل بنى على ذلك منه من غير راي فالفساد للوجوه السابقة ثم جدا **الموضع الثاني** انه اذا شك في ركنية شيء للعبادة فهل الاصل ماذا والكلام فيه يقع في اقسام **القسم الاول** فيما اذا ثبت جزئية شيء وشك في ركنيته فقيل بان الاصل الركنية وهو الاظهر وقيل بان الاصل عدم الركنية وهو ضعيف ويمكن له التمسك بوجوه منها استصحاب الصحة بالنسبة الى الجاهل المقصر اذا دخل في العبادة وسهى عن الجزء المشكوك الركنية ومضى محله **فنقول** الاجزاء المأتي بها قبل السهو كانت صحيحة فتستصحب بعد السهو والالتفات اليه واذا كانت تلك الاجزاء صحيحة صح باقي الاجزاء ايضا للارتباط واذا ثبت صحة الصلوة ثبت عدم الركنية وفي البواقي يتم الامر بالاجماع المركب **وفيه اولا** ان الدليل ورد اذا استصحب الصحة فرع ثبوتها في الزمان السابق وثبوتها في السابق موقوف على الدخول في العبادة على الوجه الشرعي والدخول فيها كذلك موقوف على العلم بالوجه الشرعي لعدم صحة عبادة الجاهل واصالة الشرطية في المشكوك الشرطية واصالة العينية فيما شك في العينية والكفائية فلو كان العلم بالوجه موقوفا على الاستصحاب لزم الدور **وثانيا** سلمنا جريان الاستصحاب لكن نمنع اعتباره اذ الدليل على اعتبار الاستصحاب ان كان بناء العقلاء فهو هنا على الاحتياط سواء كان الواجب توصليا ام تعبديا لكن في التوصليات بنائهم على الاحتياط اجتهادا وفي التعبديات بفقاهة وان كان الدليل الاخبار فهي لا تنصرف الى ما ليس بناء العقلاء عليه ولا دليل يعتمد به على الاستصحاب سوى الاثر المذكور **ومنها قاعدة الاجزاء** وهي ايضا بالنسبة الى الجاهل المقصر الساهي عن الجزء المشكوك الركنية الا ان التمسك بتلك القاعدة انما هو فيما اذا كان الالتفات الى السهو بعد الفراغ من العبادة فنقول انه اتى بالصلوة على الوجه الشرعي المأمور به وكلما كان كذلك فهو مجز للقاعدة المقررة في محلها فلا يجب الاعادة فلا يكون ركنا وفيما سوى تلك الصورة يتم الامر بالاجماع المركب **وفيه اولا** ان ذلك ايضا دور لان الحكم بعدم الركنية موقوف على صحة القياس المذكور وصحة القياس موقوفة على صحة صغراه اعني كون المأتي به على الوجه المعتبر شرعا وصحة صغراه موقوفة على الدخول فيه على الوجه الشرعي والدخول فيه كذلك موقوف على العلم بالوجه فلو كان العلم بالوجه موقوفا على القياس المذكور لزم الدور **وثانيا** سلمنا القاعدة لكنها معتبرة اذا لم يقم على خلافها في المقام دليل وارد وهو هنا موجود لما عرفت من بناء اهل العقول واخبار الاحتياط واستصحاب التكليف وقاعدة الاشتغال ومنها استصحاب الصحة بالنسبة الى الجاهل القاصر الساهي عن الجزء المشكوك الملتفت اليه في الاثناء وتقريره كالسابق وفيه منع لاعتبار الاستصحاب مضافا الى لزوم العمل بالاصل قبل الفحص في بعض الصور مع كون الشك في الشك ساريا **ومنها قاعدة الاجزاء** بالنسبة الى الجاهل القاصر الساهي عن الجزء المشكوك الملتفت اليه بعد الفراغ من العبادة وتقريره كالسابق وفيه انا سلمنا القاعدة لكن المستدل به ان اقتصر في الحكم بعدم الركنية على تلك الصورة فهو خرق للاجماع وان تعدى الى غيرها بالاجماع المركب فهو مقلوب عليه لانا ننقل الكلام الى القاصر المفروض فيما اذا التفت الى السهو في اثناء العبادة ونقول انه مكلف باحد الامرين من الاتمام كما هو مذهب النافي للركنية او الاعادة كما هو مذهب من يحكم بالركنية فالتكليف ثابت باتفاق الفريقين والمكلف به مشتبه فيرجع الى الاشتغال لان الشك في المكلف فيحكم بلزوم الاتمام والاعادة لا يقال ان الامر دائر بين المحذورين وجوب الاتمام على المذهب الاول ووجوب الاعادة على المذهب الثاني فكل منهما يحرم الاخر فلا بد من الحكم بان المكلف مخير بين الامرين اذ لولا لزم المخالفة القطعية لانا نقول هذه المخالفة القطعية غير مضرة بالاجماع لان الاحتياط والاتفاق قائم على حسنه فلا بد لقاعدة الاشتغال من الاحتياط على هذا القاصر الشاك في الاثناء بعد السهو وفي غير تلك الصورة يتم الاجماع المركب فتعارض الاجماعان المركبان لكن ضميمة اجماعنا المركب اصالة الاشتغال المقدم على ضميمة الاجماع الاخر وهي اصالة البرائة مضافا الى كثرة موارده واعتضادها باستصحاب التكليف وبناء العقلاء وخبر الاحتياط سلمنا التكافؤ والتساقط بقي اصالة الاشتغال

الصورة الرابعة في الشك في الركنية

في الشك في الركنية

ومنها قاعدة الاجزاء

ومنها قاعدة الاجزاء بالنسبة الى الجاهل القاصر

واما لو علمنا بان الشئ واجب غيري اي مقدمي وشككنا في انه جزء العبادة ام شرط عبادي ام شرط مغاير فقط بعد دوران الامر بين الاول والثاني او بين الاول والثالث او بين الثاني والثالث او بين الثلثة فهل هنا اصل يرجع في مقام التميز ام لا اصل في البين ام الاصل يختلف بحسب المقامات وجوه وبما تظهر الثمرة في مسئلة الصحيح والاعم ومقدمة الواجب والنذر وفي اشتراط النية التقرب والمباشرة النفسية والاتيان على الوجه المباح ونحو ذلك والغالب حصول التميز بمراجعة العرف فتأمل

سليمة عن المعارض فيظهر مما ذكر ان الاصل الركنية لما مر من بناء العقلاء وخبر الاحتياط واستصحاب التكليف وقاعدة الاشتغال واعلم ان المعظم ذهبوا في هذه المسئلة الى الركنية وفي مسئلة الاجزاء الى الاجزاء ولازم الاول الاعادة اذا سهى عن ذلك الجزء المشكوك الركنية وتذكر بعد الفراغ ولازم عدم الاعادة وان هذا الاثناء قضاء ايض لو سهى عن ذلك الجزء المشكوك وتذكر في الاثناء بعد فوات المحل فقد حكم المعظم القائلون بالركنية على الابطال والاعادة وحرمة الاتمام مع ان مدرك اصالة الركنية هو قاعدة الاشتغال ولا ريب انها تقتضي الاتمام ثم الاعادة لا الابطال والاعادة فما وجه عملهم بقاعدة الاشتغال في اثبات الركنية دون اثبات لزوم الاتمام في الصورة المفروضة **ويمكن الجواب** عن الاشكال الاول اولا بمنع ذهاب المعظم الى اصالة الركنية وثانيا بانهم وان حكموا باقتضاء اتيان المامور به على وجه الاجزاء لكن حكمهم بذلك انما هو من باب القاعدة وذلك لا ينافي حكمهم بعدم الاجزاء في خصوص مورد لدليل وارد كما فيما نحن فيه اعني الشك في الركنية لا يقال ان الدليل على الركنية هنا هو قاعدة الاشتغال ولو كان ذلك لدليل وارد على قاعدة الاجزاء لم يبق مورد للقاعدة اذ قاعدة الاشتغال جارية في كل مورد يجري فيه قاعدة الاجزاء فلا بد من رفع اليد عن قاعدة الاجزاء كلية ولا يقول به القائل لانا نقول هنا ليس منحصرا بقاعدة الاشتغال لما عرفت من الاستصحاب وبناء العقلاء واخبار الاحتياط وعن الاشكال الثاني بان القائلين بلزوم الابطال وحرمة الاتمام ليسوا من القائلين باصالة الركنية من باب قاعدة الاشتغال بل قائلون بها من باب الدليل الاجتهادي ومعه لا محذور **القسم الثاني** في انه لو شك في جزئية شئ مع القطع بالركنية على فرض الجزئية كان يفرض اختلاف العلماء في الركوع على قولين قول بانه جزء ركني وقول بانه ليس بجزء اصلا فهل الاصل الركنية ام لا اما ان قلنا بالركنية **في القسم الاول** فلوجهين احدهما ان ذلك الشئ مما شك في جزئيته وكلما كان كك فهو جزء لما مر في الموضع الاول واذا ثبت الجزئية ثبت الركنية بالاجماع المركب ثانيهما ان الشئ مما شك في ركنيته وكلما شك في ركنيته فهو ركن لما مر في القسم الاول واما ان لم نقل بالركنية في القسم الاول بل قلنا باصالة عدم الركنية فيه فنقول هنا ان مقتضى القاعدة الحكم بجزئية الشئ المشكوك وعدم ركنيته مع قطع النظر عن الاجماع المركب لما مر في الاول فلما مر من اصالة الجزئية فيما شك في جزئيته **واما الثاني** فلفرض اصالة عدم الركنية فيما شك في ركنيته لكن وغاية هذين الاصلين خرق للاجماع المركب فلا بد من رفع اليد اما عن اصالة الجزئية واما عن اصالة عدم الركنية فان علمنا باصالة الجزئية رفعنا اليد عن اصالة عدم الركنية بالاجماع المركب فان علمنا باصالة الجزئية رفعنا اليد عن اصالة الجزئية بالاجماع المركب فتعارض الاصلان لضميمة الاجماع المركب لكن الاجماع الذي ضميمته اصالة الجزئية مقدم على الاجماع الذي ضميمته اصالة عدم الركنية لان مدرك الضميمة الاولى قاعدة الاشتغال ومدرك الضميمة الثانية اصل البرائة وهو فقاهتي بالنسبة الى قاعدة الاشتغال فضميمة احد الاجماعين اقوى فينهدم وتثبت الجزئية والركنية معا **فان قلت** الحكم بالجزئية وعدم الركنية وغاية للاصلين غير قادح في مرحلة الظاهر لعدم القطع بانتفائه ظاهرا نعم في الواقع نقطع بان العمل بالاصلين لا يمكن القطع بالانتفاء بحسب الواقع لا يلازم القطع بالانتفاء بحسب الظاهر **قلنا** نعم الا ان العلماء مطبقون على رعاية الواقع في جميع الاحوال الا اذا دار الامر بين محذورين كالوجوب والحرمة فيحكمون بالتخيير ظاهرا مع القطع بخلافه في الواقع **القسم الثالث** لو شك في جزئية شئ وعدمها مع الشك في الركنية على فرض الجزئية فالاصل ايضا الحكم بانه جزء وركن اما الجزئية فلانه مشكوك الجزئية وقد مر ان الاصل فيه ذلك اما الركنية فلانه مشكوك الركنية ومر ان الاصل فيه ذلك هذا بناء على المختار من اصالة الجزئية عند الشك فيهما واما اذا قلنا باصالة الجزئية ولاصالة عدم الركنية نحكم هنا بالجزئية لا غير واذا قلنا باصالة عدمهما فلا نحكم هنا بشئ من الجزئية والركنية **الموضع الثالث** في انه لو ثبت وجوب شئ في العبادة وشك في نفسيته وغيريته بالمعنى الاعم الشامل للشرطية والجزئية فهل الاصل ماذا الاظهر الحكم بالوجوب الغيري اعني المقدمي لاصالة عدم استحقاق العقاب على ترك ذلك الشئ مستقلا كما هو لازم كون وجوبه نفسيا ولاصالة الاشتغال بالنسبة الى الشئ الذي شككنا في كون ذلك الشئ مقدمة له ام واجبا على حدة غير مرتبط به **فنقول** لا بد من الاتيان بذلك الشئ المشكوك فيه عند الاتيان بالمامور به المستقل النفسي الذي شككنا في مقدمية ذلك الشئ له لقاعدة الاشتغال وان هذا الا الوجوب الغيري وللاستقراء فان الواجب المعلوم غيريته اكثر من الواجب المعلوم نفسيته فيلحق المشكوك بالاغلب ثم اعلم انه اذا علمنا بوجوب شئ بين العبادة وجوبا نفسيا سواء كان اصليا بان جعل الشارع اتيانه مخصوصا باثناء العبادة ام اتفاقيا كما في رد السلام بين الصلوة فهل يكون ترك ذلك الواجب النفسي في اثناء العبادة والاشتغال باتمام العبادة مفسدا للعبادة ام لا الحق لا سواء كان ونحو ذلك الواجب النفسي موسعا ام فوريا فقلنا بان الامر بعد مطلوبيتها ام مرددا بين التوسعة والفور او بين شيئي الفور او غير ذلك سواء كان المامور به فعلا كالترتيب في القراءة مثلا او قولا كالاشتغال بعد التسبيح الركنين الاخيرتين مثلا والسر في عدم الفساد ان المسئلة راجعة الى ان الامر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده الموسع او عدم الامر به اولا يقتضي شيئا منهما فعلى الاخير كما هو المختار لا اشكال فيهما اذا ترك رد السلام المامور به المضيق في اثناء الصلوة واشتغل بضده الموسع بالنسبة اليه اعني الصلوة واجزائها فانها موسعة بعد رد السلام على الفرض واما على القولين الاخيرين فنحكم بفساد العبادة للنهي عن الجزء الذي اتى به في محل رد السلام او لعدم

في التناقض الاول في المقام

الاصل اذا علمنا بالتكليف في الواقع اجمالا ودار الامر بين الاقل والاكثر وكانا استقلاليين وكانت الشبهة مرادية سواء حصلت الشبهة من تعارض الدليلين كما يتفق في منزوحات البئر مثلا على وجوب النزح بعدد اومن اجمال الدليل كالامر باخراج صاع للفطرة ولم نعلم انه بشعير او طال ام سنة اومن تعارض صورة والاقل والاكثر معنى فهل الاصل الاحتياط ام البرائة وجهان اقويهما الاخير
الاصل عدم تعلق التكليف بالزايد مضافا الى جملة مما مر سابقا من الادلة واما المقتضي للاحتياط فناتج

في بيان ان الاصل فيما لو شك في غيرية شيء في عبادة بعد القطع بنفسية

الامر وعلى التقدير يثبت النفسية الموضع الرابع لو شك في غيرية شيء في عبادة بعد القطع بنفسيته فالاصل الحكم بالغيرية ايضا لما عرفت من ثمرة الغيرية عند الشك فيها فنقول هذا الشيء واجب نفسي وغيري ثم وانه لو علم بكون شيء موقوفا عليه لعبادة لكن لم يعلم انه جزء العبادة ام شرطها فهل الاصل الشرطية ام الجزئية وتظهر الثمرة في مواضع منها وجوب النية فيه لو حكمنا بجزئيته فينوي المكلف بتمام الماهية المركبة من هذا الجزء وساير الاجزاء العبادة عبادة ايضا لان جزء العبادة مطلق العبادة عبادة عما يشترط فيه النية واما لو جعلناه شرطا فلا يحتاج الى النية لان الغرض محض التوصل وهو يحصل بلا نية ومنها لزوم المباشرة ان جعلناه جزءا فلا يجزي مباشرة الغير واو ان جعلناه شرطا فلا حاجة الى المباشرة لان الغرض التوصل وهو يحصل بفعل الغير فضلا لزوم الاتيان على الوجه المباح على الجزئية بخلاف الشرط فيحصل الغرض اعني التوصل وان اتى به على الوجه المحرم كالغسل بالمغصوب وتظهر ثمرة اخرى من بعض الافاضل وهي لزوم تحصيل العلم بالمسئلة على فرض الجزئية دون الشرطية فلو كان جزءا داخلا به عمدا او سهوا او عمدا فقط كان موجبا للاخلال بالماهية وصحتها وفيه ان ذلك التفصيل بين الجزء والشرط انما كان مستندا الى دليل اجتهادي فعلينا بيانه وان كان الدليل فقضاه حاكم بلزوم تحصيل العلم بالمسئلة في الاجزاء وهو قاعدة الاشتغال فلا ريب في انها مقتضية لذلك في الشرايط ايضا وبالجملة الدليل الاجتهادي مفقود والفقاهتي مشترك الورود بين الجزء والشرط فلا وجه للتفصيل الا ان يقال ان الاصل الاولي يقتضي عدم لزوم تحصيل العلم بالمسئلة اصلا لا في الاجزاء ولا في الشرائط خرجنا عن مقتضى ذلك الاصل في الاجزاء لاطباق العلماء على اللزوم فيها وبقي الشرط بحسب الاصل الاولي لعدم الدليل الوارد وفيه نظر ايضا لان بناء العلماء على لزوم تحصيل العلم بالمسئلة مطلقا اي في الاجزاء والشرايط ولا يفرقون بينهما الا ترى انهم حكموا بان المصلي في المكان المغصوب عالما بالموضوع جاهلا بالحكم التكليفي او الوضعي ام كليهما مستحق للعقاب وعبادته فاسدة مع ان عدم غصبية المكان من الشرايط فلو لم يكن بنائهم على تحصيل العلم بالمسئلة في الشرط لم يحكموا بالفساد هنا وايضا حكموا بفساد صلوة من صلى مع الثوب النجس عالما بالموضوع وجاهلا بالحكم وقالوا بانه مع ان طهارة الثوب والبدن شرط فان قلت فرق بين المعاملة والعبادة فان المعتبر في المعاملة في صحتها وفسادها هو المطابقة للواقع وعدمها ولا مدخلية للعلم والجهل فيها اصلا واما العبادة فالمناط فيها العلم والجهل لا المطابقة والعدم فالمطابق من العبادة فاسد بلا علم وغير المطابق منها صحيح مع العلم فعليه نقول ان حكم العلماء بفساد عبادة الجاهل بالحكم العالم بالموضوع في الموارد التي استشهدت بها وحكمهم بلزوم تحصيل العلم بالمسئلة فيها ليس من عدم العلم بالمسئلة بل هو من باب عدم المطلوبية وعدم المطابقة وقد عرفت ان المعاملة الغير المطابقة غير صحيحة قلنا الكلام متين لكن القدر المسلم من المناط المذكور للمعاملة انما هو في المعاملة التي لا مدخل لها في العبادة بوجه من الوجوه واما في الشرايط المعاملة التي لها مدخلية وارتباط بالعبادة كما في الموارد التي استشهدنا بها فلا نسلم ان المعتبر مجرد المطابقة واللا مطابقة وعدم العلم يكفي وكيف كان فهل الاصل الشرطية ام الجزئية يظهر من بعض الافاضل اصالة الجزئية لان قاعدة الاشتغال تقتضي اتيان المامور به اليقيني على وجه يقطع معه بالامتثال والقطع بالامتثال انما يحصل اذا اتى نفسه بذلك المشكوك على الوجه المباح مع النية بمعنى ان قاعدة الاشتغال تقتضي النية والمباشرة والاتيان على الوجه المباح واذا لزم تلك الثلثة كونه جزءا لانه لو كان شرطا لم يلزم هذه الامور وفيه اولا ان نفس النية مما اختلف في جزئيتها وشرطيتها كما اشعر به قول الشهيد وهي بالشرط اشبه فاذا كان نفس النية محل النزاع فلا بد لهذا الفاضل من اثبات جزئية النية باصل الاشتغال وحكمه بلزوم الامور الثلثة فيها مع ان وجوب النية للنية يستلزم التسلسل وهو باطل وثانيا ان شرائط العبادة منها ما هو معلوم انه شرط عبادي كالوضوء ومنها ما هو معلوم انه شرط معاملي كالغسل ومنها ما هو مردود بين الامرين ومشكوك فنقول ان الذي شك في شرطيته وجزئيته ما يعلم انه لو كان شرطا لكان شرطا عباديا فيشترط فيه الامور الثلثة من المباشرة والاتيان على الوجه المباح والنية واما ما يعلم انه لو كان شرطا لكان شرطا معامليا فلا يشترط فيه شيء من الثلثة ولما لا يعلم انه على فرض الشرطية هل هو من ذي القسمين عباديا ام معامليا ولا يخفى ان التمسك بقاعدة الاشتغال واثبات لزوم الامور الثلثة حتى يثبت الجزئية لا يتم الا فيما علمنا بانه لو كان شرطا لكان شرطا معامليا لا غير واما اذا علمنا بانه لو كان شرطا عباديا فلا يتم لاشتراط الامور الثلثة ح على التقديرين الشرطية والجزئية واما اذا شككنا في كونه على فرض الشرطية عباديا ام معاملة فغاية ما يحصل من قاعدة الاشتغال نفي كونه شرطا معامليا ولا يلزم منه تلك الجزئية كما لا يخفى وثالثا ان ذلك لا يتم فيما لو نذر المكلف اعطاء درهم لمن يجزي من العبادة في شخص مما شك في جزئيته وشرطيته فان اصل البرائة ح يقتضي الشرطية ولا لزوم كون لناذر متعلقا به التكليف والاصل عدمه فالحق ان يقال ان الاصل يختلف بالنسبة الى الموارد فقد يكون الاصل الشرطية كما مثلنا وقد يكون الاصل الجزئية كما لو نذر في المثال المذكور اعطاء الدرهم لمن اتى بشرط العبادة في شخص مما شك شرطيته وجزئيته فالاصل الجزئية لما قلنا من اصل البرائة ثم اعلم ان التميز بين الاجزاء والشرائط وجداني وان شئت فانظر الى قول المولى لعبده ركب المعجون الفلاني ولكن استمع في كيفية تركيبه فاعلم انه يتوقف على السواد الاولى الياقوت المسحوق الثاني كون السحق بالحديد الثالث المرجان المسحوق الرابع كون سحقه في الليل الخامس الزبد السادس كونه من البقر فانك لو راجعت وجدانك وتاملت علمت ان الاول والثالث والخامس اجزاء والبواقي شرايط وقس عليه ما لو امر الشارع بالصلوة وقال انها تتوقف على الركوع والسجود والقبلة وكون السجود على التراب لوجدت الحاكم بجزئية الاولين وشرطية الاخيرين المقام الثاني فيما لو دار

في بيان ان التميز بين الاجزاء والشرائط وجداني

فان كان الاشتغال فقضية ان اريد الاشتغال بالاقل فقد اتى به وامتثل او بالاكثر او الامر النفس الامري فلم يثبت من الاول والاستصحاب فكذلك او بناء العقلاء فهو غير ثابت لو لم يكن على الخلاف
او اخبار الاحتياط فلا جابر لها هنا **اصل** اذا علمنا بالتكليف في الواقع اجمالا ودار الامر بين المتباينين وكانت الشبهة حكمية وكان الجمع محصلا للامتثال قطعا فهل الاصل الاحتياط بالجمع كما لو دار
الامر بين القصر والتمام او الظهر والجمعة مثلا ام البرائة او التخيير فيه ابتناء بهما شاء وجهان واما احتمال الفرعية وطرح الامرين وتعيين احدهما بلا معين فبين الفساد والاظهر الوجه من وجوب الاحتياط
بالجمع للاستصحاب واصل الشغل وبناء العقلاء ولزوم دفع الضرر المحتمل واخبار الاحتياط المنجبرة هنا بذهاب الاكثر وعاد كرمضا الى لزوم المخالفة القطعية على الاخير اي التخيير من حيث الحكم الواقعي مط ومن حيث العمل ايضا ان قلنا بالتخيير الاستمراري نتايج

الامر بين الاقل والاكثر مع كونه الاقل موجبا للامتثال بقيده وان كان الاكثر مطلوبا في الواقع فهل الاصل بعد العلم الاجمالي بالتكليف في الواقع البرائة
او الاحتياط **فاعلم** ان ههنا مواضع الاول فيما اذا كان الدوران بين الاقل والاكثر هنا ناشيا عن تعارض الدليلين اما صريحا او ما لا والاظهر هنا
البرائة لانتفاء المقتضي للاحتياط ووجود المقتضي للبرائة اما الاول فلان المقتضي للاحتياط انما هو قاعدة الاشتغال فهذه ان اريد الاشتغال
بالنسبة الى الاقل فالمفروض ان المكلف اتى به وحصل الامتثال وان اريد الاشتغال بالنسبة الى الاكثر او الامر النفس الامري المردد بين الامرين
فالاشتغال ممنوع لا بقال الغائب مشارك مع الحاضر ويحتمل كون تكليف الحاضر الاكثر فيكون تكليف الغائب ايضا الاكثر ويحتمل كون تكليف الحاضر
الاقل فيكون الشك في المكلف به فيجري فيه قاعدة الاشتغال وايضا الشك انما هو في التكليف والاصل عدمه والاصل البقاء لانا نقول القدر الذي
حصل العلم بكون المشافه مكلفا به هو الاقل واما الاكثر فمشكوك فيه يدفع بالاصل ومشاركة الغائب مع الحاضر حتى فيما لم يعلم التكليف فيه معلوما
ولو بالاجمال غير ثابتة واما المقتضي للاحتياط الاستصحاب فالمستصحب اما التكليف بالاقل فقد حصل واما بالاكثر او الامر النفسي الامري فهما لم يثبت
اولا حتى يستصحب وان كان المقتضي للاحتياط بناء العقلاء فهو غير ثابت هنا لو لم يكن على الخلاف واما المقتضي للاحتياط الاخبار المذكورة
سابقا فهي ضعيفة لا جابر لها هنا واما المقتضي للبرائة فهو اكثر الوجوه السابقة من ما عدا الدليل على مطلوبية الزائد واستصحاب عدم
وجوبه لو لم يكن الامر دائرا بين الوجوب لا الاستحباب والا فهما متعارضان بالمثل ومن ذهاب الاكثر واطلاق الاجماعات المنقولة والبراهين العقلية وبناء
العقلاء والاخبار والايات **الموضع الثاني** فيما لو كان الدوران بين الاقل والاكثر ناشيا عن اجمال الدليل كما في قوله زكوة الفطر صاع
من الغلات لو كان تفسير الصاع مختلفا فيه ومرددا بين تسعة ارطال وستة ارطال والاظهر هنا ايضا البرائة لما مر في الموضع السابق وان كان الحكم
بالبرائة في السابق اسهل من هذا الموضع **الموضع الثالث** فيما لو كان الدوران بين الاقل والاكثر ناشيا عن تعارض الدليلين اللذين
يكون مرجعهما في المآل الى الاقل والاكثر وفي الظاهر الى المتباينين مع العلم بعدم مدخلية الخصوصية كما في قوله ان ظاهرت فتصدق بمثقال من الذهب
وان ظاهرت فتصدق بمثقال من الفضة مع فرض علمنا بانه لا مدخلية لخصوصية الذهب او الفضة بل يكفي قيمتهما والاظهر هنا ايضا البرائة لما مر
المقام الثالث فيما لو دار الامر فيه بين المتباينين لتعارض الدليلين كالظهر والجمعة يوم الجمعة والاظهر فيه لزوم الاحتياط بالجمع بينهما
لان طرح الدليلين خلاف الاجماع وطريقة اهل العقول والرجوع الى القرعة ايضا فاسد لان من يقول بها على فرض وجود القول بها انما
يسلم ان المكلف به هو الامر الواقعي لكنه يقول ان ههنا وسيلة لتعيين الواقع وهي القرعة ولا يثبت بقول بوجوب القرعة وجوبا شرطيا بمعنى
المكلف لو اراد الاقتصار على احدهما لزم عليه القرعة لا وجوبا نفسيا بان يكون اثما في ترك القرعة فبعد ما عرفت انه يسلم الاشتغال بالواقع فلازمه
الاحتياط لقاعدة الاشتغال ما لم يرد دليل وارد فالقرعة خلاف الاصل محتاجة الى دليل يدل عليها وهو يدعي وجود ذلك الدليل ونحن
ننكره ونقول ان الدليل على القرعة انما كان روايته قطيعة الغنم **ففيه** اولا اختصاصها بالموضوعات لا الاحكام وثانيا انها خاصة بمورد
الغنم لا عموم فيها والتعدي يحتاج الى الدليل وان كان الدليل قوله القرعة لكل امر مشكل ففيه اولا انه لا اشكال هنا للزوم الاحتياط فيه ثانيا
انها منصرفة الى الموضوعات وثالثا انها ضعيفة لا جابر لها فانحصر الامر في الاحتياط بالجمع او البرائة او التخيير بينهما لكن الاول متعين هنا لوجوه
الاول اصالة الاشتغال **فان قلت** ان الاشتغال ان كان بالنسبة الى الامر النفسي الامري فهو ممنوع لعدم الدليل عليه وان كان بحسب الظاهر ففيه
ان القدر المتيقن موجود وهو لزوم الاتيان باحدهما والزائد الاصل عدمه **قلنا اولا** ان التكليف بالواقع ثابت هنا لقاعدة الاشتراك
مع الحاضر الثابتة في صورة كون المكلف به معلوما بالاجمال كما هنا سلمنا ان قاعدة الاشتغال في مثل المقام فيما لم يكن معلوما بالتفصيل
ثابتة لكن نفيها ايضا غير ثابتة فيحتاج كون المكلف به الواحد المعين في نفس الامر المقتضي للزوم الاحتياط ويحتمل ان يكون المكلف به الواحد الغير المعين
الكلي المقتضي للتخيير فيجري قاعدة الاشتغال وثانيا سلمنا عدم جريان قاعدة الاشتغال لكن نقول بعد الاحتمالين المذكورين في المكلف به
ان كان الاول فالمطلوب ثابت وان كان الثاني فهو مستلزم لا عقلا ولا شرعا في الظاهر مع القطع بعد وجوبه في الواقع لانه المامور به في الواقع هو واحد معين
فيهما لا الواحد الكلي فهذا مخالفة قطعية بحسب العقل ومستلزم للمخالفة القطعية بحسب العمل ايضا اذا اتى باحدهما في جمعة وبآخر في اخرى
واما على الاحتياط فلا يلزم شيء من المخالفتين القطعيتين الا ان يقول الخصم بالتخيير البدوي فيندفع المخالفة الثانية اعني المخالفة في مقام
العمل لكن يرد عليه المخالفة الاولى مضافا الى انه خلاف الظاهر عن التخيير وانه مستلزم لكون المامور به واحدا معينا في الواقع فيقتضي الاشتغال
الاحتياط ويتم المط ولا يكون معنى للتخيير لانه عند التخيير فرع عدم امكان الاحتياط وهو هنا ممكن الا ان يدعي عدم امكان الاحتياط هنا لانه مستلزم
للعسر الموجب للاختلال لغير ملاحظة وجوب الاحتياط في المقام السابق اعني ما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر كما مر فيحصل من الهيئة التركيبية
العسر والحرج لكن يدفعه ان ذلك فرع كثرة الشبهات وهي غير كثيرة على مذهب من يدعي فتح باب العلم او سد مع حجية الظن كما هو المختار فلا عسر ولا حرج
استصحاب الحال ونقريره واضح ولو اورد الخصم اورد على قاعدة الاشتغال فالجواب ما مر **الثالث** حكم القوة العاقلة بالتحرز عن الضرر المحتمل

فيما اذا كان الامر مرددا بين الاقل والاكثر عند تعارض النصين

حكم القوة العاقلة بالتحرز عن الضرر المحتمل

واما نحن فلا نقول بوجوبهما معا اصالة بل بوجوب الواحد المجمل الواقعي المستلزم للجمع من باب المقدمة ولو لم يتمكن المكلف الا من احد الفردين في تمام الوقت فعلى المختار لا شيء عليه للبرائة وعلى البرائة الى
بالممكن ولو تمسك الخصم باخبار البرائة او اخبار التخيير في تعارض النصين فالجواب عنهما ظاهر مما مر ولا فرق فيما ذكر بين حصول الشبهة من تعارض الدليلين او اجمال الدليل

في ان القول بالتخيير في المقام

المقتضي للاحتياط في المقام بالجمع بين الامرين الرابع بناء اهل العقول الخامس الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط المنجبرة ببناء العقلاء والقواعد فلله
بل بذلك الاكثر فلا يضر ضعفها **فان قلت** ان مقتضى اصالة عدم الدليل واستصحاب عدم الوجود هنا المعظم والاجماعات المنقولة وبناء
العقلاء والقوة العاقلة والايات والاخبار البرائة والتخيير **قلنا** اما الاول فهما معارضان بالمثل **واما الثالث** ففيه ما عرفت من نسبة
المعظم الى الاحتياط بل قال بالاحتياط هنا بعض من لم يقل به في دوران الامر بين الاقل والاكثر والاجماعات المنقولة لا تنصرف الى هنا وبناء العقلاء
وعلى الاحتياط **اقول** ولا يتخلف حكم القوة العاقلة عن حكم العقلاء ايضا واما الاخبار والايات فلا بالقلب يحتج اذ كما للخصم ان يقول ان الواحد
المعين لنفس الامر مما لم يرد به امر معلوم وهو مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم يمكن لنا ان نقول ان الامر بالواحد الكلي
مما لم يرد به امر معلوم وهو مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ومطلق فما هو جوابه فهو جوابنا **وثانيا** بان الايات والاخبار مقتضاهما
نفي التكليف عن كل من المتباينين لان شيئا منهما لم يعلم بوروده الامر به وهو محجوب عن العباد فلا بد من نفي التكليف عن كل من المتباينين بمقتضى
ظواهر الايات والاخبار وهو خلاف الاجماع فلا بد من تخصيصهما بما وراء المقام ومعه لا يبقى دلالة **فان قلت** كما يمكن تخصيصهما باخراج
الموضوع راسا عن تحتهما كذلك يمكن التقييد فيهما بالقول بان كل شيء مطلق على سبيل الاطلاق اعم من ان يكون مع البدل او بدونه الا الشيء
الذي نحن بصدده كالظهر مثلا فانه مطلق ومجوز تركه لكن مع البدل وهو الجمعة وبالعكس ولا ريب ان التقييد اولى من التخصيص لانه لا يوجب اخراج
الموضوع راسا بل اخراج بعض احواله فتم المطلوب **قلنا** ههنا امران الظهر والجمعة واحدهما المبهم واحدهما المجمل وترك الكل والاخير مقتضى
دليل البرائة لكنه خلاف الاجماع فلا بد اما من الحمل والتخصيص بالواحد المبهم او من الحمل والتخصيص بالواحد المجمل ولو لم يكن الاخير ارجح لمقتضى
للاحتياط لم يكن الاول ارجح فتصير مجملة وتسقط الاستدلال لحصول التخصيص بالمجمل في العام الموجب لعدم حجيته **وثالثا** ان تلك الايات
من الاخبار والايات معارضة باخبار الاحتياط وهي اقوى للاعتضاد بما مر سلمنا التساوي والتساقط فيبقى قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض فان
قلت مقتضى الاخبار العلاجية التخيير فيما تعارض فيه النصان **قلنا اولا** نمنع انصرافها الى ما نحن فيه وسيما وان مورد بعضها هو تعارض
احدهما بالامر والاخر بالنهي وما نحن فيه ليس كذلك **وثانيا** ان الظاهر من التخيير في تلك الاخبار التخيير البدوي وهو فيما نحن فيه خلاف الاجماع فلا بد من
صرفها عن ظاهرها بالحمل على التخيير الاستمراري حتى ينطبق بالمقام وهو مع انه خلاف الظاهر لا دليل عليه مستلزم للمخالفة القطعية في مقام
العمل اذا اتى في كل جمعة مثلا بواحد منهما **وثالثا** انه لا يحصل من تلك الاخبار الوصف للاختلاف بينها لان مفاد بعضها التخيير وبعضها
الوقف وبعضها الاحتياط فلا يحصل منها الظن فلا يكون حجة **ورابعا** انها معارضة مع اخبار الاحتياط وهي اقوى للاعتضاد المذكور سابقا
بالامور المذكورة **وخامسا** سلمنا التساوي والتساقط بقي قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض ثم بعد ما عرفت ان الحق هو لزوم الاحتياط
والجمع هنا فهل التارك لاحد الامرين يستحق العقاب مطلقا او يتوقف استحقاق العقاب على كشف ان المتروك كان هو الواجب الواقعي النفس
الامري والا فلا عقاب ويظهر الثمرة في الفسق والعدالة كما مر في بحث مقدمة الواجب الاظهر الاول لما مر في مقدمة الواجب من استحقاق العقاب
على ترك ذي المقدمة وان كان تركا حكميا لا حقيقيا وهو هنا حاصل بترك احد المحتملين اي احد الامرين ولانه خالف قوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين ونقض
اليقين بغير اليقين والمخالف للمنهي اثم ولانه خالف الامر بالاحتياط فهو اثم ثم ان ما ذكرنا من لزوم الاحتياط انما هو اذا كان المكلف متمكنا عن كل من
الامرين من اول الوقت الى اخره او الى ان ينقضي زمان تمكن من الاتيان ثم طرء عدم الامكان من احدهما فيجب عليه الاتيان بالممكن منهما واما اذا لم يتمكن
من احدهما من اول الوقت مثلا فلا يجب عليه شيء حتى الفرد الممكن وذلك لرجوع الشك الى التكليف لاحتمال كون المكلف به الواحد
المجمل المعين في نفس الامر وكان الفرد الغير المتمكن فيه هو ذلك الواحد فلا يكون مكلفا في الواقع لعدم القدرة عليه فاذا كان الشك في التكليف يرجع الى
البرائة ثم ان ما مر انما هو حكم تعارض الدليلين الراجعين الى المتباينين ظاهرا وما الا واما اذا كان الدوران بين المتباينين ناشيا عن الدليل المجمل وعن
المتعارضين الراجعين الى المتباينين ظاهرا والى الاقل والاكثر مالا والاكثر ما الا سواء كان مع القطع بمدخلية الخصوصية او مع عدم القطع بعدم المدخلية فالحكم فيه
ايضا هو الاحتياط لما ذكرناه جدا ثم ان الكلام الى هنا انما كان في المجمل العرضي المرادي واما المجمل العرضي المصداقي في الشبهة الوجوبية مع العلم الاجمالي بالتكليف
فالكلام فيه يقع ايضا في مقامين **المقام الاول** فيما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر وذلك على قسمين اما ارتباطي اي لا يحصل الامتثال بالاقل
اصلا لو كان المطلوب في الواقع الاكثر فلا ريب ان الحكم فيه الاحتياط لكن لم نجد له مثالا في الشرع في الشبهة العرضية المصداقية واما استقلالي
اي يحصل الامتثال بقدر ما اتى به من المصاديق وان كان الواجب في الواقع الاكثر كما لو اشتبه الفائتة في عدد محصور والدين كذلك واما التمثيل لذلك
باشتباه اخر رمضان بشوال واول الطهر باخر الحيض فلا ربط له بالمقام لان الامر فيهما دائر بين الواجب والحرام ومحل الكلام ما دار الامر فيه بين الواجب
غير الحرام وكيف كان الاظهر في المقام ان يقال ان المحتملات ستة الاول لزوم الاحتياط والاتيان بما يحصل به يقين البرائة **الثاني** التزام الاحتياط
بالنحو المذكور ما لم يحصل الظن بالبرائة وبعد حصول الظن بالبرائة يبنى على الظن **الثالث** الرجوع الى البرائة بالاتيان على ما يتيقن باشتغال

فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر

اصل اذا علمنا بالتكليف اجمالا ودار الامر بين الاقل والاكثر لا ستقلالييين في الشبهة المصداقية كما لو علم ان عليه فوائت لا يعلم مقداره فهل يرجع الى القرعة كثيها او عليه دينا لا يعلم مقداره فهل يرجع الى القرعة او الى الاشتغال فياتي بالمشكوك الى ان يعلم البراءة او يظن بها ان قلنا بحجية الظن في الموضوع الصرف او الى البراءة فياتي بالمتيقن لا بالمشكوك مطلقا او ما لم يظن بالاشتغال او يفصل بين الشك البدوي والطارئ وجوه ست

الذمة به لا غير الرابع الرجوع الى البراءة في نفي الزائد الا اذا حصل الظن بالاشتغال به بناء على حجية الظن في الموضوع الصرف الخامس ما يحكى عن صاحب الرياض ففي الشك البدوي يحكم بالبراءة وفي الشك الطاري على الاحتياط للاستصحاب وهذا الكلام يحتمل احتمالات ثلث بعد احدها لزوم الاحتياط في الشك الطاري ما لم يحصل القطع بالبراءة وكذا في الشك البدوي البراءة ما لم يحصل القطع بالاشتغال وثانيها اعتبار الظن في المقامين فالظن بالبراءة كان في الاول وفي عدم لزوم الاحتياط والظن بالاشتغال كان في الثاني في عدم جواز العمل بالبراءة وثالثها اعتبار الظن في الشك الطاري لا البدوي وربما بالعكس السادس القرعة اذا عرفت ذلك فنقول يمكن الحكم بالاحتياط الى زمان تيقن البراءة اعني الاحتمال الاول لوجوه الاول ان الالفاظ اسامي للامور النفس الامرية ومنصرفة اليها ايضا عند الاطلاق فيكون مقتضى قوله اقض ما فات واد الدين وجوب قضاء الفائت النفس الامري وان لم يكن معلوما وكذا الدين الواقعي وان كان مجهولا ولازم ذلك لزوم الاحتياط حتى في الشك السنخي للقضاء والدين لكنه خرج بالاجماع وبقي صورة الشك في المقدار مندرجا تحت الكلام فنقول ح التكليف بنفس الامر في القضاء والدين ثابت وبعد الاتيان بالاقل نشك في صورة سقوط الامر والاصل بقاؤه فيكون المستصحب هو الامر النفس الامري المردد بين الاقل والاكثر لا خصوص الامر بالاقل او الاكثر هذا مضافا الى قاعدة الاشتغال لان الاشتغال ثابت والمكلف به مشتبه فلا بد من تحصيل اليقين بالبراءة وان قلت بما قلت في السابق من ان الاشتغال هل هو بالنسبة الى الاقل او الاكثر والامر المردد فقد مر جوابه عنه مضافا الى ان تارك الاكثر وان اتى بالاقل تارك للذي للمقدمة حكما فهو مستحق للعقاب فالدليل الاول وهو الاستصحاب مؤيد بهذين الامرين اللذين كل منهما متمان للمقصود بعد الفرض المذكور فان قلت ما ذكرت من انصراف الالفاظ الى الامور النفس الامرية ينافي ما قلت سابقا من انصرافها الى المعلومة في رد من قال بعدم حجية خبر مجهول الحال لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا بناء على ان الفاسق اسم للفاسق النفس الامري فلا بد عن الفحص عن خبر مجهول الحال لاحتمال فسقه في نفس الامر فقد اجبت عنه سابقا بان الفاسق منصرف الى معلوم الفسق فلا يتم الدليل فهذا الجواب ينافي كلامك هيهنا بالانصراف الى نفس الامر قلنا ان المعلوم اما اجمالي او تفصيلي والذي ندعيه هنا في من الانصراف الى نفس الامر انما هو بالنسبة الى المعلوم بالتفصيل بمعنى انه لا يحتاج الى العلم التفصيلي في الانصراف بل يكفي العلم الاجمالي فيه مثل ما نحن فيه كقوله مثلا اقض ما فات كما فات وادّ الدين اذا علمنا بفوات فريضة واشتغال الذمة بدين في الجملة وان لم يعلم المقدار فلا بد من الاتيان بنفس الامر بعد تحقق العلم الاجمالي ولا يشترط العلم التفصيلي والذي منعنا في السابق انما هو عدم اشتراط العلم اصلا حتى اجمالا بمعنى انه يجب الاتيان بنفس الامر وان لم يكن علم اجمالي بالاشتغال كما لو شك بدوا في فوات فريضة وجهي دين في علم اجمالي بتحققها في الجملة فهاهنا نقول لا ينصرف اللفظ الى نفس الامر بل لا بد من العلم ولو اجمالا فلا يجب الفحص عن خبر مجهول الحال اذا لم يعلم حتى اجمالا لو وجود الفاسق بين المخبرين الا ان بناء اهل العقول فلو قال المولى لعبده اسكن داري في شهر رجب فسكنها العبد الى يوم التاسع والعشرين فشك في يوم الآتي من هذا الشهر ام لا لكان بنائه على الاحتياط وكان ملتزما به الفرق بين هذين الدليلين وسابقه ان هذا انتقال منا للازم الى الملزوم فيكشف بنائهم عن ان المراد الاتيان بالامر النفس الامري واما الدليل الاول فهو تمسك بنفس الملزوم اولا فان قلت لعل بنائهم على ما ذكرت من الاحتياط في المثال المذكور ولعله لاجل استصحاب عدم دخول الشهر الآتي لا لاجل الاحتياط قلنا لا معنى للتمسك بالاستصحاب في الزمانيات بمعنى اجزاء الزمان وان اشتهر بينهم اجراء الاستصحاب فيها كتمسكهم باستصحاب النهار في صورة الشك في دخول زمان الافطار وباستصحاب الليل عند الشك في طلوع الفجر ونحو ذلك لان المستصحب انما هو في الاجزاء السابقة على زمان الشك عدم دخول وقت الفجر مثلا ان كان الاول ففيه ان الجزء السابق من الزمان قد انعدم يقينا لا الاحق لانه غيره والذات وان كان الثاني ففيه ان الشك في الحادث لا ما انقطع في الآن المشكوك فيه متحقق يقينا لكن لا يعلم انه من النهار او من الليل ثم الثالث الاجماع على الاحتياط المنجبر ضعفه ببناء العقلاء والقوة العاقلة بل وعمل الاصحاب فان قلت ان لازم ما اخترته هنا من لزوم الاحتياط هو ان نحتاط فيما لو قال المولى لعبده اكرم العلماء فصار عشرون منهم معلوما بالتفصيل للعبد وشك في الباقي انه عالم ام لا فيلزم عليه الاحتياط هنا باكرام من احتمل كونه عالما مع ان بناء العقلاء على اصل البراءة في الباقي المشكوك لرجوع الشك الى الشك في التكليف ح قلنا فرق بين ما نحن فيه وبين هذا المثال ولا يلزم من الاحتياط فيما نحن فيه الاحتياط فيما ذكرت من المثال ووجه الفرق ان التكليف في قولنا اكرم العلماء متعدد بحسب فهم العرف فاكرام كل عالم تكليف فيكون الشك في الزائد شكا في التكليف الصرف فيرجع الى البراءة واما فيما نحن فيه فلما كان غير متعدد فان المتبادر من قوله ادّ الدين واقض ما فات ليس الا تكليف واحد هو اداء الدين النفس الامري الفائت الواقعي فالشك فيه شك في المكلف به فلا بد من الاحتياط الا ان يقال ان الشك في زيادة الدين الفائت ايضا يرجع الى الشك في زيادة الحادث وعدمها ولا ريب ان الاصل عدمها لانا نقول ان الشك في الفائت شك في انه اتى بالفريضة في وقتها ام لا ولا ريب ان الاصل عدم الاتيان بها فالاصل الفوات فان ظاهر حال المسلم ان لا يفوت في الفريضة في الوقت قلنا نعم لكن ح يعارض الاصل والظاهر والاصل مقدم على الظاهر مضافا الى ان كلامه في مثل الدين غير صحيح على اطلاقه ايضا وهو يتم فيما شك في العدد للاستقراض واتحاده او قلته وكثرته بان لا يعلم انه استقرض عشر مرات او عشرين مرة واما اذا علم انه استقرض مرة ولا يعلم كم القرض في هذه المرة فلا يعلم انه كان درهما او دينارا ولكن هذا التحقيق الذي يقتضيه النظر

في دوران الاشتغال بين الاقل والاكثر في الشبهة المصداقية

فيه تحقيق وتدقيق

والاصح انه لا شك فى الرجوع الى البرائة مط فى مثل ما لو استقرض من زيد دينارا فى الوقت المعلوم ثم شك فى انه استقرض منه دينارا اخر فى وقت اخر ام لا لا فى وجوب الاحتياط فيما اذا علم بانه كان مديونا لزيد بعشرة وادى بعضا ولا يدرى مقداره للاستصحاب واما فى مثل ما لو استقرض من زيد مبلغا فى عقد واحد ولا يدرى مقداره ونحو ذلك من امثلة ما نحن فيه فالاظهر البرائة مط لان الالفاظ وان كانت موضوعة للمعانى النفس الامرية لكنها لا تنصرف الى المشكوك المبدوّ فتامل

بالبرائة على الاطلاق من جهة القاعدة فى مقامنا هذا وان الوجوه الثلثة للاحتياط لا تتم نعم قد يقتضى المرجح الخارجى فى خصوص مقام الحكم بالبرائة وان **قلنا** ان القاعدة الاحتياط وقد يقتضى المرجح الخارجى فى خصوص المقام الاحتياط **وان قلنا** بالبرائة من جهة القاعدة فلنمثل لذلك ولا بعض الامثلة فى خصوص المقامات الموجود فيها الدليل الخاص على البرائة او الاحتياط ثم شرع فى بيان ان القاعدة هى البرائة مط فنقول اما المقام الذى يحكم فيه بالبرائة للمرجح الخارجى فكما لو علم بانه استقرض من زيد اول الشهر كذا وشك فى انه هل استقرض منه وسط الشهر ايضا كذا ام لا فنقول بان قاعدة الاستقراض ثانيا واصالة عدم ايصال المط الى المستقرض على فرض الاستقراض يقتضيان الامتثال بالاقل واما المقام الذى يحكم بالاحتياط للمرجح الخارجى وان كنا عاملين بالبرائة قاعدة فكما لو شك ان الفائت منه اربع فرايض او خمسة **فنقول** يجب عليه اتيان الزايد المشكوك فيه للاصلين الاول لبين اصالة عدم الاتيان به فيكون المشكوك فيه فائتا بحكم الاصل وكلما كان فائتا وجب الاتيان به لقوله اقض ما فات ولا يمكن ان يقال ان الصغرى اعنى قولنا هذا فائت اذا ثبت بالاصل فلا دليل على قضائه وذلك لان مرجحه الاصل مؤثر بترتب احكامه عليه ومن احكامه لزوم القضاء **الثانى** استصحاب الامر المتعلق بالمشكوك فيه فى وقته فيستصحب بقاء الامر بعد مضى الوقت وبقاء ان المكلف ما اتى بالمأمور به حتى يرتفع الامر بالاستصحاب **فان قلت** لا معنى لاستصحاب الامر لان الامر يتعلق بطبيعة الصلوة بل بها فى الوقت الخاص فالمأمور به الماهية المقيدة وقد انتفت بانتفاء القيد قطعا فانتفى الامر بعينها لعدم امكانه نعم لو قلنا بان قوله صل من دلوك الشمس الى الغروب يدل على تعدد المط ثم الاستصحاب لكنه خلاف ما هو عليه وخلاف التحقيق ايضا **قلنا اولا** ان الامر بالقضاء واتيان الطبيعة خارج الوقت يكشف عن كون الطبيعة من حيث هى مطلوبة بعد خروج الوقت فنقول ان الماهية المطلقة الثابتة مطلوبيتها فى اول زمان الغروب لا يخ اما ان يكون مطلوبة فى الزمان السابق على ذلك الزمان ما هو الجزء الاخير من اليوم ايضا واما يكون كك فان كان الاول ثبت تعدد المط وان كان الثانى لزم تجدد الراى وهو مح فى حق العالم بالعواقب **وثانيا** انا لو اقتصرنا قوله صل من الزوال الى الغروب مثلا وقوله اقض ما فات الى الغروب فيهم تعدد المط وقطعا فكان الامر بالقضاء كاشفا عن مطلوبية الطبيعة من حيث هى فى كل وقت بعد دخول اول الوقت وان شئت فراجع الى الموالى من اهل العرف بقول العبد اشتر اليوم متاع الثمن فلم يشتر ثم بعد خروج الوقت امره بالاشتراء ايضا فيحصل الكشف للعبد ان المطلوب اول الوقت انما كان اتيان الطبيعة ولكن كان الامر بالتعجيل لمصلحة اخرى غير مصلحة نفس الطبيعة **فان قلت** لا نم فهم العرف كلية بل يحتمل كون الامر الثانى من المولى باشتراء الثمن لتجدد رايه والى ذلك لا دليل على نفى هذا الاحتمال **قلنا** نعم لكن ذلك الاحتمال مح فى حق العالم بالعواقب وان كان ممكنا فى حق غيره تعالى **وثالثا** انه لا ينبغى الانكار لان الامر بالقضاء على انصاف الماهية بالصفة الحسنة المقتضية لتعلق الامر بها بعد فوت الوقت فنقول ان تلك الماهية المطلقة اما كانت متصفة بتلك الصفة بخصوصها فى الوقت ايضا ام لا فان كان الاول فالمطلوب ثابت اعنى مطلوبية الطبيعة المطلقة فى الزمان السابق فيستصحب وان كان الثانى لزم تبدل الصفة لا من قبل الطبيعة وخلاف الاصل **فان قلت** ان الاصلين المذكورين لو تما لزم الاحتياط فى الشك السنخى فى وجود القضاء فى الذمة وان لم يكن فى البين معلوم الفوات اصلا لجريانهما هنا ايضا وانت لا تقول بذلك **قلنا** مقتضى الاصلين ذلك لكنه خرج تلك الصورة بالاجماع ثم اعلم ان الاصلين المذكورين اعنى اصالة عدم الاتيان بالمشكوك واستصحاب بقاء الامر به انما يجريان فى الشك فى وجود القضاء فى الذمة اذا كان شكه فى تعلق الامر بقضاء مسببا عن احتمال عدم الاتيان بالفريضة فى الوقت واما اذا كان فواته بالفريضة فى الوقت ولكن يحتمل عدم الاتيان بها على الوجه الشرعى فيجب قضائها ايضا للاصل **الثانى** اعنى استصحاب الامر واما الاصل الاول فلا يجرى ح ثم ان من جملة الامثلة على لزوم الاحتياط بالدليل الخارجى صوم يوم شك انه اخر رمضان او اول شوال فيما الفرح على الصوم الذى ان العبد لو شك فى ذلك بعد قول المولى له اسكن فى الدار تمام شهر رمضان لكان بنائه على السكونة فى اليوم المشكوك فيه لعل السرّ فى بنائهم هو اصالة عدم دخول الشهر الاتى وما قلنا من عدم جريان الاستصحاب فى امثال تلك المقامات فهو خلاف الانصاف وخلاف طريقة اهل العقول فيصح استصحاب عدم دخول الشهر الاتى واستصحاب عدم دخول الليل اذا شك فى وصول زمان الافطار واستصحاب عدم طلوع الفجر اذا شك فى الصبح لكنهم قد يعبرون عن الاستصحاب فى الاخيرين بالاستصحاب الوجودى وهو استصحاب اليوم والليل وهو كما ترى فان الاستصحاب الوجودى غير معقول هنا لعدم المستصحب كما مر فلا بد ان يكون مرادهم ما ذكرنا من استصحاب العدم وكيف ما كان فالاستصحاب صحيح والقول بان الشك فى الحادث غلط بل الشك فى الكل انما هو فى الحدوث وما اشتمل الشهر فلان تمامية الشهر بوقوع سير القمر جميع البروج الاثنى عشر والاصل تاخر تمام سيره الى الغد واما النهار فلان اجزاء الزمان وان كان غير قارة بالذات الا انها تدريجى الحصول لا يوجد الجزء الثانى منه الا بعد الجزء الاول فعليه نقول ان اصالة تاخر الحادث يقتضى عدم كون الجزء المشكوك فيه اول جزء الليل لانه لو كان اول جزء من الليل لكان اللازم حدوث الحادث المقطوع الحدوث بخلاف ما لو كان اخر جزء من النهار فان اللازم ح ليس حدوث الحادث ولا ريب ان اصالة تاخر الحادث يقتضى عدمه واما فى الليل فكما فى النهار اذا عرفت ذلك فرجع الى بيان ان القاعدة من حيث هى مع قطع النظر عن الامور الخارجية هى البرائة فنقول لا مقتضى للاحتياط هنا الا امر من الوجوه الثلثة وهى غير تامة اما الاول فلانا نقول ان قوله اقض ما فات وادّ حقوق الناس ونحوهما يحتمل بحسب افهام العرف احد امور **الاول** انه يجب عليك قضاء الفائت النفس الامرى كائنا ما كان علمت بالفوات ام لا وعلى هذا يكون خروج صورة الشك السنخى وعدم الاتيان من باب التقييد فيشتمل الرواية باطلاقها ما نحن فيه اعنى دوران الامر بين الاقل والاكثر فى الشبهة العرضية المصداقية فيجب الاحتياط **الثانى** الفائت المعلوم بالعلم التفصيلى يجب

في المقام الثاني في الترجيح بالمرجح الخارجي

[illegible] بين الاقل والاكثر [illegible]

وامّا منشئه فهل المعلوم بالتفصيل او بالاجمال وما نحن فيه معلوم في الجملة لا معلوم اجمالاً او المعلوم في الجملة ينحل الى معلوم تفصيلي ومشكوك تفصيلي فيعمل في كل على مقتضاه وليس الاحتياط ما يعتمد عليه اتول ولا فرق بعد ارتفاع الشبهة بالاصل والظن في الموضوع الصرف لعدم حجية اصل اذا دار الامر بين المتباينين بعد العلم الاجمالي في الشبهة المصداقية وكان الشك في المكلف به نفسه لكون الفائتة بين كونها صبحاً ام ظهراً او غيرها كاشتباه جهة القبلة فطرح الامرين وارتكاب المخالفة القطعية مخالف للاجماع والانصراف الخطاب الى المعلوم ولو اجمالاً الاحكام العرف والقرعة لا دليل عليها في مثل المقام والتخيير بين المشتبهين ينافي بناء العقلاء واخبار الاحتياط وما مر من الانصراف الى المعلوم ولو اجمالاً والتمسك باخبار البراءة مدفوع بالقلب بالتخصيص بالمجمل نحو ما يجري في المراد به في مثل الظهر والجمعة وبمعارضة اخبار الاحتياط ولهو لزوم الجمع على نحو وحدة العقاب بناء على ما مر في مقدمة الواجب

من ان الترك الحكمي كالحقيقي فتعين وجوب الجمع من باب المقدمة الشرعية الموجب للعقاب اذا اتى باحدهما وترك الاخر ثم انكشف بعد الوقت كون المأتي به هو الواجب الواقعي نت

قضاءه لا عبرة على هذا لا يجب القضاء في الفائت المعلوم اجمالاً المردد بين صلوات مثلاً الثالث الامر المعلوم ولو اجمالاً ابلكون المعنى اقضِ ما علمت فواته ولو اجمالاً او لا لا يلزم ذلك وجوب القضاء فيما علم بفوات فريضة مشتبهة بين فرايض واما اذا علم بفوات فريضة وشك في الزائد مثل ما نحن فيه فلا يجب ايضاً الزائد الرابع ان الامر المعلوم في الجملة من الفائت يجب اتيانه والمعنى انه يجب الاتيان بالفائت المقدر الامرية ان كنت عالماً بالفوت في الجملة فيخرج الشكوك البدوية ويندرج في الرواية المعلوم التفصيلي والاجمالي ومقامنا هذا ايضاً فيجب الاحتياط متى علم الفوت في الجملة وبناء على الاحتمال الاول والاخير يجب الاحتياط فيما نحن فيه باتيان الاكثر وعلى الاحتمال الثاني والثالث لا يجب فيما نحن فيه الاحتياط فلا بد من تحقيق ان اياً من المعاني مفهوم من الرواية ونحوها عرفاً فالاظهر هو الاحتمال الثالث بحسب فهم العرف ولو سلمنا عدم الظهور في ذلك فلا ظهور في غيره ايضاً فتصير مجملة ويسقط الاستدلال فيرجع الى الاصل وهو البراءة بالنسبة الى ما زاد عن الفائت المتيقن فان قلت بعد تسليم عدم الظهور في الثالث والشك فيما هو المراد من الرواية لا مناص عن الاحتياط للدوران الامر بين كون المطلق متواطياً او مشككاً والاصل التواطي بالنسبة الى جميع افراده ولازم ذلك الاحتياط فاما حجية الاصل في الالفاظ دائر مدار حصول الوصف ولا دليل على حجيتها فيهما من باب الاسناد لان الدليل ان كان هو الكتاب فهو ساكت عن هذا البناء وان كان السنة اعني اخبار الاستصحاب فهي غير منصرفة الى الالفاظ وان كان الاجماع فهو غير ثابت وان كان العقل فهو ساكت وان كان بناء العقلاء فغير معلوم فلا دليل على الحجية من باب السببية المحضة بالوصف فهو غير حاصل هنا واما الثاني اعني بناء العقلاء فلان بناءهم في المثال المفروض ان كان على اتيان الزائد المشكوك ولكن لعل ذلك لا لاجل الاحتياط من حيث هو بل من باب خصوصية للشهر او لاستحقاق علمه دخول الشهر الاتي واذا احتمل كون الاتيان بالزائد لغير جهة الاحتياط ما تم الدليل بل يكون ذلك اعم من المدعى وهو لزوم الاحتياط مط من حيث هو احتياط واما الثالث اعني الاخبار فهي ضعيفة لا جابر لها في المقام لعدم ثبوت الشهرة وبناء العقلاء هنا على الاحتياط حتى ينجبر ضعف الاخبار بهما فظهر ان المقتضي للاحتياط معدوم واما المقتضي للبراءة فهو الاخبار والايات النافية للتكليف عند عدم العلم فنقول الزائد المشكوك فيه مما لا يعلم بوجوده الامر فيه وكلما كان كذلك فهو مطلق فان قلت ان تلك الايات والاخبار منصرفة الى ما هو شأن الشارع بيانه ولا ريب ان مسئلتنا هذه من الموضوعات وليس من شأن الشارع بيانها قلنا لا مسلم البحث في خصوص موضوع حتى يقال بيان الموضوع ليس من شأن الشارع بل الكلام انما هو في الكلي بمعنى انه لو دار الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة المصداقية فهل الحكم فيه البراءة او الاحتياط ولا ريب ان بيان هذا الكلي من شأن الشارع فينصرف اليه الاخبار والايات ومن جملة المقتضي للبراءة ايضاً البرهان العقلي السابق من ان المكلف بالزائد اما متعبد به ام لا ان كان الثاني فهو المطلوب وان كان الاول فاستحقاق العقاب اما ان يكون مستنداً الى ترك الفعل او الى ترك الاحتياط اي عدم دفع الضرر المحتمل الى اخر ما مر ثم انك عرفت في صدر المقام ان الاحتمالات ستة الاول الاحتياط مط الثاني الاحتياط مقيداً بعدم الظن بالبراءة الثالث البراءة مط الرابع البراءة مقيداً بعدم الظن بالبراءة لاشتغال الخامس التفصيل بين الشك البدوي والطاري السادس القرعة وعلمت ان الحق هو الاحتمال الثالث لفساد البواقي اما الاول فلعدم المقتضي للاحتياط مضافاً الى انه لو سلم وجود المقتضي للاحتياط فرفع اليد عنه للظن بالبراءة فرع حجية الظن في الموضوع الصرف وهو خلاف الحق واما الرابع فلانه مبني ايضاً على حجية الظن في الموضوع الصرف وهو خلاف التحقيق كما عرفت واما الخامس فلانه مبني ايضاً على حجية الظن في الموضوع الصرف وان وافقنا في الشك البدوي من العمل بالبراءة لكن نخالفه في الشك الطاري للشك في محله وان كان استصحاب التكليف بالنسبة الى الامر المعلوم السابق المشتبه في الحال يقتضي لكن بناء العقلاء على عدم هذا التفصيل بل بناءهم اما على الاحتياط في البدوي والطاري معاً او على البراءة كذلك واما السادس فلعدم دليل معتبر عليه المقام الثاني

فيما دار الامر فيه بين المتباينين في الشبهة المصداقية

فيما دار الامر فيه بين المتباينين في الشبهة المصداقية والكلام فيه يقع في موقعين الاول فيما كان الشك في المكلف به سواء كان المكلف به المشتبه نفسياً كدوران الامر في الفائتة بين كونها ظهراً او مغرباً او غيرها كاشتباه القبلة والاظهر في المقامين اعني النفسي والغيري معاً لزوم الاحتياط اما النفسي فلانا ان طرحنا الاحتمالين معاً ولم نات بشيء من المشتبهين بناء على انصراف الالفاظ الى المعلوم بالتفصيل فهو مخالف للاجماع مضافاً الى ما عرفت من ان اللفظ منصرف الى المعلوم اعم من العلم الاجمالي كما نحن فيه ومن التفصيلي وان رجعنا الى القرعة لخبر قطيعة لغنم او الخبر المشهور فقد عرفت فساد مدرك القرعة وتقدم الجواب مفصلاً لان الخبر الاول مخصوص بمورده والتعدي يحتاج الى الدليل سلمنا لكنه في الشبهة التحريمية ومحل الكلام الشبهة الوجوبية سلمنا لكنه ضعيف واما الثاني فهو ايضاً ضعيف وان قلنا بالتخيير بين المشتبهين فهو فرع عدم وجود المقتضي للاحتياط او وجود المانع عنه وكلاهما مفقودان لان المقتضي للاحتياط عرفته سابقاً من البناء العرفي وبناء العقلاء والاحتياط ليس الا الايات والاخبار النافية للتكليف لكن قد عرفت فسادها بالنقض اولاً وتخصيصها بالمجمل ثانياً ومعارضتها للاخبار الاحتياط ثالثاً وان قلنا بلزوم الجمع بين المشتبهين لكن على نحو اتحاد العقاب بان لا يكون في اتيان احدهما واتيان الاخر عقاب اذا كان المأتي به الواجب الواقعي فهو ايضاً فاسد لما عرفت في بحث مقدمة الواجب من ان ترك الحكمي كالحقيقي ولما مر من خبر الاستصحاب ومن خبر الاحتياط المقتضي كل ذلك لاستحقاق العقاب بترك احدهما وان كان الاخر المأتي به الواجب الواقعي فتعين لبطلان تلك الاحتمالات عليه اذا كانت الجهة معلومة بالصفة لتفصيل بناء على انصراف الالفاظ الى المعلوم التفصيلي

في بيان حكم المتباينين

ولكنه لم يدل على انه لو لم يكن معلومة بالتفصيل وكان مشتبهة لا يشترط الاستقبال بل هو ساكت ح فيحتمل ح اشتراط القبلة ايض ويحتمل اختصاص اشتراطها
بغير تلك الصورة فيرجع الشك الى الشك في شرطية شيء للعبادة وقد مر ان الاصل عدم الاشتراط **الموضع الثاني** في بيان حكم المتباينين مع كون الاشتباه
في مصداق المكلف كواجدي المني في الثوب المشترك فانه لا ندري ايهما جنب ومكلف بالغسل وكما في خنثى وهو وطئ امرأة ووطئه رجل بلا انزال فنعلم ان الخنثى
في الواقع لعدم الواسطة واقعا والحصر الخارجي اما رجل او امرأة وان اشتبه علينا فغايته نعلم ان احد فرجيه زائد اما الرجولية او الانوثية فنعلم
انه يلزم الغسل اما على الرجل الواطئ له او على المرأة الموطوءة له لانه ان كان رجلا فقد وطأ المرأة فوجب على المرأة الغسل لا على الرجل لكون الثقب زائدا
ولا يوجب ايلاج الذكر فيه الغسل وان كان امرأة فقد وطأه الرجل فوجب الغسل على الرجل لا على المرأة لكون الآلة زائدة فيه ولا يوجب ايلاجها في فرج
المرأة الغسل فيحصل العلم الاجمالي بان احدا من الواطئ والموطوءة جنب فاشتبها واما الخنثى فالغسل عليه لازم يقينا وبلا شبهة لانه ان كان رجلا فقد
وطئ المرأة وان كان انثى فقد وطأه الرجل وهذا واضح وهذا هو مراد من اوجب الغسل على الخنثى فقال اذا دخل الرجل بالخنثى والخنثى بالانثى وجب
الغسل على الخنثى دون الرجل والانثى اذا ظهر ذلك علم ان الذي يظهر من الاصحاب هنا هو البرائة والذي يقتضيه بادي الراي هو الاحتياط وان كان
عدم وجوب الغسل بعيدا والوجه في ذلك امور **الاول** استصحاب بقاء الامر بالصلوة بالنسبة الى هذين المكلفين الى ان يحصل لهما اليقين بالارتفاع وهو لا
يحصل الا بالاحتياط وهو الغسل مع الوضوء **الثاني** استصحاب بقاء الامر بالطهارة الى ان يحصل اليقين بحصولها وهو يحصل اذا جمع بين الغسل والوضوء
لا بالغسل وحده ولا بالوضوء وحده **الثالث** اصالة الاشتغال بالصلوة المقتضية لتحصيل القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا بعد الجمع بين الامرين اي
الغسل والوضوء **الرابع** اصالة اشتغالهما بالطهارة **الخامس** استصحاب الحالة السابقة المانعة عن الدخول في الصلوة الى ان يغتسل ويتوضأ معا **فان**
قلت هذا انما يتم اذا كانت حالة المكلف قبل ذلك حالة الحدث المانعة عن الصلوة واما اذا كانت حالة الطهارة ثم ارتكب ذلك الفعل فالاستصحاب يقتضي جواز الدخول
بدون الاحتياط **قلنا** ان لم يكن اجماع مركب في الصورتين يعمل في كل بمقتضى الاصل الموجود فيه وان كان اجماع مركب في البين فنحن نتم تلك الصورة التي نتوهم
بالاجماع المركب وتوهم انه يمكن للقائل فساده لقوة اجماعنا بكونه مثبتا وذاك نافيا والمثبت مقدم لانه من المرجحات والدليل المرجحية الاثبات او لشهرة بين
القوم وهو كما ترى **السادس** استصحاب المنع عن الدخول في العبادة قبل الاحتياط والفرق بين هذا وسابقه ان المستصحب هنا الحكم وفي سابقه الموضوع فالدليلان
مختلفان **وان قلت** هنا بمثل ما قلت في الدليل السابق من انه اخص من المدعى ولا يتم الا في بعض الصور فالجواب هو ما مر ثم اعلم ان الذي يقتضيه النظر الدقيق هو القول
بالبرائة مطلقا سواء كان المكلف قبل ذلك على حالة الطهارة ام الحدث لا لاستصحاب عدم التكليف بالغسل لان هذا الشخص مكلف قطعا اما بالوضوء او بالغسل فلا يصح
بقاء الاصل عدم التكليف بالغسل لان الشك في الحادث ولا لاستصحاب عدم حدوث سبب الغسل اذ الشك في الحادث ايضا لانا نعلم بتحقق حادث من الشخص وهو الايلاج مثلا
لكن لا نعلم انه سبب للغسل ام لا فكما يصح ان يقال الاصل عدم كون ذلك الحادث سببا للغسل كذا يصح ان يقال الاصل عدم كونه غير سبب للغسل تمسكا باصالة العدم وتمسكا
عدم الجنابة للقطع بحدث وسبب الاسباب ويكون ذلك الحادث الصادر من المكلف سببا لكن لا نعلم ان اثره الجنابة او غيرها فكما يصح ان يقال الاصل ان لا يكون
اثره الجنابة كذا يصح ان يقال ان الاصل ان لا يكون اثره غير الجنابة فالاصلان متعارضان فلا يجريان كما في كل ما كان الشك فيه شكا في الحادث فان اجريتهما معا
لطرح المقطوع واجراء احدهما فقط ترجيح بلا مرجح بل لاصالة الطهارة فيمن كان قبل ذلك متطهرا ولاصول اخر بغيره فيمن كان قبل ذلك محدثا وذلك لان محل الكلام
انما هو في المحدث بالاصغر لا الاكبر فان المحدث بالاكبر يجب عليه الغسل سواء اتى بذلك الفعل الموجب للشبهة ام لا واذا كان محل الكلام المحدث بالحدث الاصغر فنقول ان
ناقض الوضوء الصادر من المكلف قبل ذلك الفعل الموجب للاشتباه انما كان موجبا للوضوء اتفاقا وكان الوضوء لازما عليه وحده لا الغسل ولا الوضوء
مع الغسل فنقول ح بعد الفعل المشتبه نستصحب وجوب الوضوء ونستصحب كفاية الوضوء في صحة العبادة واباحة الدخول فيها ونستصحب عدم الغسل ولو عبر عن هذا
الاستصحاب باستصحاب عدم الوجوب كان اولى للقطع بانتفاء التحريم ح للاجماع على حسن الاحتياط ونستصحب عدم كفاية الغسل ويمكن التمسك باصل اخر غير تلك الاصول بعد
وهو استصحاب الحالة السابقة الغير المقتضية للغسل **فان قلت** بناء العقلاء هنا على الالتزام بالاحتياط ومع ذلك لا يعتبر تلك الاصول لان دليل اعتبار
الاستصحاب اقواه هو بناء العقلاء وقد عرفت انه هنا على الخلاف والاخبار وهي انما تنصرف الى ما عليه طريقة اهل العرف **قلنا اولا** لا نمنع كون بناء العقلاء
على الاحتياط بل هو على البرائة فلو اخبر عبد احد مولاه بانه يجب عليك اكرام زيد ولخبر شخص آخر عبدا آخر لهذا المولى بانه يجب عليه اكرام زيد وعلم
العبدان بان الاكرام يجب على احدهما لا غير لكان بناء كل منهما على البرائة الى ان يظهر خصوص المكلف **وثانيا** سلمنا ان بناء العقلاء على الاحتياط لكن حجيته
تعليقية معلقة على عدم ورود الدليل على الخلاف وقد ورد الدليل وهو اخبار الاستصحاب فتوهم انها منصرفة الى ما عليه بناء العقلاء **قلنا** نعم الانصراف يصح
اذا كان دلالة الدليل من باب الاطلاق او العموم لا من باب النص واخبار الاستصحاب بالنسبة الى استصحاب الطهارة نص لورودها كثيرا في خصوص الطهارة فلا يصح
ح دعوى الانصراف بل لا بد من طرح بناء العقلاء فيما نحن فيه اعني استصحاب الطهارة **فان قلت** انك تدعي قطعية اعتبار الاستصحاب من انه من الظنون
التي اقرها بناء العقلاء بحيث لولاه لم يحصل القطع باعتباره فحيث اعترفت هنا بعدم بناء العقلاء على هذا الاستصحاب بل بناءهم على الاحتياط فكيف يقطع
بحجية الاستصحاب هنا **قلنا** بعد ما ثبت قطعية اعتبار الاستصحاب من باب الاسباب فيما يكون بناؤهم عليه لاجل انه من الظنون يثبت فيما ليس بناؤهم عليه

اصل اذا دار الامر بين الحرام وغير الواجب وكان الشك في التكليف لفقد العلم الاجمالي فالاصل البراءة لاكثر ما مر في الشبهة الوجوبية وعن الاخباريين الاحتياط ويظهر ضعف دليلهم مما تقدم قد يكون الاصل الحرمة في بعض الموارد لا لدليل خارجي كما في اللحوم فلو تولد حيوان من حيوانين احدهما طاهر محلل كالغنم والاخر نجس محرم كالكلب لا مماثل له من احد ابويه ولا من الخارج فالاصل الطهارة لما دل على ان كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر ولاستصحاب طهارة ملاقيه ولاصالة عدم وجوب الاجتناب عنه وحرمة لحمه لان اغلب اللحوم محرمة ولاخبار الاحتياط مثل ولبناء العقلاء اقول وانما التمسك باستصحاب نجاسته حال منويته او حال كونه علقة لملاقاته بدن الكلب مثلا او باستصحاب طهارة حال حيوته فقطوريته ثم ان كثيرا مما فرضنا في الشبهة الوجوبية جار في الشبهة التحريمية يعلم حالها مما سبق فتبع

بالاجماع المركب اذ لا قائل بالفرق بين الموارد ثم الكلام الى هنا انما كان في المقام الاول من المقامات الثلثة المرتبة في صحة مسئلة البرائة **واما المقام الثاني** اعني الشبهة التحريمية فقط بمعنى دوران الامر بين الحرام وغير الواجب فهو ايضا ينقسم كالسابق الى ما لا علم اجمالي فيه بالتكليف اعني الجزئية اصلا حتى بين المشتبهات والى ما فيه علم اجمالي بالحرام لكن بين المشتبهات والى ما فيه علم اجمالي بالحرام في خصوص الواقعة والقسم الاخير من الثلثة اما الاشتباه فيه مرادي واما مصداقي وايضا هنا كالسابق في عدم امكان اجتماع الاول من الثلثة مع الثاني منها لابتناء الاول على قلة الشبهات كما على مذهب المدعين للانفتاح وابتناء الثاني على كثرة الشبهات المناسب لمذهب مدعي الانسداد ايضا الثاني كالسابق يرجع الى الاول في قلة الشبهات وعدم العلم الاجمالي بالتكليف في البين بعد فتح باب الظن وايضا النزاع هنا كالسابق اعم مما لا نص فيه ومما فيه نص لا يعتبر وتمانعا النصان بالمعنى الاعم من تعارض النصين من القولين والملفقين وايضا النزاع هنا ليس كالنزاع في اصل الاباحة يختص بما فيه امارة منقولا معتقدة بل يشمل جميع الاقسام الاربعة الماضية في اصل الاباحة **اذا ظهر لك فاعلم** ان هاهنا مواضع **الموضع الاول** في شك التحريم بلا علم اجمالي بالتكليف اصلا حتى في المشتبهات وبينها ولا خلفوا في لزوم الاحتياط هنا والرجوع الى البرائة على قولين ثانيهما عن المجتهدين واطباقهم عليه الا ان منهم من قال بالخطر في بحث اصل الاباحة على ما حكى ويلزمهم هنا الحظر بطريق اولى اذ القول بالخطر قبل ورود الشرع مع كونه طلوعا على الفعل الضروري لكثرة المشتبهات يقتضي القول به بعد الشرع بالاولوية القطعية لقلة المشتبهات والحاصل ان كل من قال بالخطر في اصل الاباحة فعليه ان يقول به هنا ايضا بالاولوية القطعية وعن الاخباريين هنا القول بالخطر لكن اطباقهم في الجملة وان اختلفوا على اقوال ستعرفها والحق مع المجتهدين سواء كان النزاع قبل ورود الشرع او بعده اما على الاول فلحكم القوة العاقلة التي يكشف عنها بناء العقلاء حيث لا يقتصرون على القدر الضروري من التعيش ولو كان اللازم الاحتياط لكان الواجب عليهم الاقتصار على الضرورة كما مر في اصل الاباحة وما يتوهم من استقرار بنائهم على عدم التصرف في مال الغير بغير استيذانه فهو مسلم فيما امكن الاستيذان واما فيما لا يمكن فلا بل لا يبعد دعوى كون بنائهم على التصرف لا سيما اذا كان العبد مطلعا على اذن مولاه واما على الثاني فلوجوه **الاول** انه العمدة المعظم المورث للوصف الذي هو حجة هنا لان المسئلة فرعية **الثاني** اصالة عدم الدليل نبأ ان المشكوك فيه مما لم يبين حرمته للمشافهين وكلما لم يبين حرمته لهم فهو غير حرام عليهم اما الكبرى فلحكم القوة العاقلة بقبح التكليف بلا بيان واما الصغرى فلان البيان امر حادث والاصل عدمه **فان قلت** ان الشك في الحادث المحدث ولان الله تعالى جعل لكل واقعة حكما وبينه لنبيه وهو سفيره فالبيان يقيني وانما الشك في ان المبين هل هو التحريم ام غيره فلا يجري الاصل **قلنا** سلمنا البيان في الجملة حتى للمشافهين لكن البيان اما بيان بطريق العموم واما بيان بطريق الخصوص والذي يقطع بحدوثه انما هو بيان العام الذي هو قوله كل شئ مطلق الخ واما البيان الخاص فنفس حدوثه مشكوك والاصل عدمه **فان قلت** انا نقطع بحدوث بيان خاص بين المشتبهات التحريمية فيصير الشك ايضا شكا في الحادث ولا يجري الاصل **قلنا** اولا نمنع هذا العلم الاجمالي لقلة المشتبهات وثانيا لو سلمنا كثرة المشتبهات وحصول العلم الاجمالي في البين فنقول ان هذا العلم الاجمالي الحاصل بين المشتبهات الكثيرة لا يعتبر ولا يضر باجراء الاصل كما في المشتبهات الغير المحصورة **فان قلت** نحن نقطع اجمالا بوجود محرم بين المشتبهات التحريمية فلا يجري الاصل **قلنا** الجواب هو الوجهان السابقان **فان قلت** مجرد ما ثبت من الاصل المذكور اثبات نفي الحرمة وحصول الاباحة الظاهرية لا الواقعية **قلنا** الغرض ليس بازيد من ذلك فاذا ظهر عدم البيان للمشافهين بما ذكر فنقول ان هذا مما لم يكن محرما على الغائبين وكلما لم يكن محرما عليهم لم يحرم على الغائبين لادلة الاشتراك **الثالث** استصحاب عدم الحرمة ويقرر على وجهين احدهما ان المشكوك فيه كشرب التتن قبل وقوع الشك في حرمته كان مباحا فلم يكن محرما وبعد وقوع الشك فيه يستصحب الحكم المذكور ان اعني الاباحة وعدم الحرمة وثانيهما بالنسبة الى قبل البلوغ ويقرب ويظهر من بعض ما ذكر **الرابع بناء العقلاء** **الخامس** ان مرتكب محتمل الحرمة ان لم يكن معاقبا فهو المطلوب وان كان معاقبا فان كان عقابا على فعل المحرم او على ترك الاحتياط او على عدم دفع الضرر المحتمل الى اخر ما مر **السادس** الاخبار النافية للتكليف عند عدم العلم **السابع** الاخبار التي مر حجيتها في اصالة الاباحة من الوجوه الاول الاصل ويمكن تقريره بوجهين احدهما ان ارتكاب المشكوك فيه محتمل الضرر فالتحرز عنه لازم بحكم العقل فيكون ارتكابه حراما وفيه منع الصغرى لا سيما بعد ملاحظة ما مر من الدليل وثانيهما ان ارتكاب المشكوك فيه تصرف في مال الغير بغير اذنه والتصرف في مال الغير بلا اذن منه حرام وفيه منع الكبرى **اولا** لانا نعم ذلك مسلم فيما امكن الاستيذان والا فلا يحرم كما يكشف عنه بناء اهل العقول **وثانيا** سلمنا حكم العقل بذلك لكنه تعليقي معلق على عدم الدليل الوارد وقد عرفنا الادلة الواردة للتكليف والاقدام على المشكوك فيه عمل بما لا يعلم حرام للادلة على حرمة العمل بما وراء العلم وفيه انه بعد ملاحظة ما ذكرنا من الدليل يصير الاقدام عملا بالعلم لا بما وراءه **الثالث** ان الاقدام على المشكوك فيه ترجيح لما فيه الريبة على ما لا ريبة فيه واما عكس الاحتياط وهذا الترجيح حرام لقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغيره من الاخبار الاحتياط التي مر ذكرها وفيه انه لا ريبة بعد ملاحظة ما مر من الدليل على الاباحة فصغرى فيما شك فيه سلمنا لكن اخبار الاحتياط لا تنفعه خاصها مع انها معارضة باقوى منها فهو ما ذكرنا من الادلة على الاباحة **الرابع** اخبار التوقف عند الشبهة المستلزم للاحتياط عند

[illegible]

في الشبهة التحريمية

المخالفين

ق ٤

اصل اذا دار الامر بين الحرام وغير الواجب وكانت الشبهة موضوعية والامر دائرا بين المتباينين فان كانت الشبهة غير محصورة لكون المشتبهات متعددة الاحاطة او متعسرتها ولو لاجل الهيئة الاجتماعية كجوائز الظلمة او لكون المشتبه لقلته كالمعدوم بين المشتبهات بحيث لا يحتمل في جنبها واستقر سجية العقلاء على عدم التحرز عنها لم يجب الاجتناب عنها لعقد المقتضي في القسمين الاولين فان الخطاب لا ينصرف الى مثلهما مضافا الى الاجماع وادلة نفي العسر في القسم الثالث ويجري الدليل الاخير في الاخير لعسره ولو لبعض الاشخاص بعد كون التبعيض في اشخاص المكلفين منفيا بالاجماع فتامل تتميم

كحديث التثليث المشهور بين العامة والخاصة قال ابو عبد الله ع قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وكقوله ع اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به واذا جائكم ما لا تعلمون فها وفيه ان عدم حرمة المشكوك فيه مما يكون معلوما للادلة السابقة فلا بد ان يقرر بقوله ع اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به مضافا الى ان الظاهر من تلك الروايات الاحتياط في مقام الافتاء فلا بد لهذا الخبر على تمام المدعى وهو لزوم الاحتياط عملا وفتوى الا ان يتمسك بالاجماع المركب بانه يقول كل من احتاط في الافتاء احتاط في العمل ايضا ولكن نقلب عليه الدليل ونقول نحن نثبت البرائة عملا بما مر من الادلة ونتم المطلوب وهو البرائة في الافتاء بالاجماع المركب واجماعنا اقوى لقوة ضميمته من الادلة القوية والبراهين المحكمة مضافا الى ان الروايات دليل لنا لا علينا لان مقتضاها لزوم الاحتياط ولزومه غير معلوم فيكون داخلا في قوله واذا جائكم ما لا تعلمون فيجب فيه الوقف قبل الفحص لا سيما بملاحظة تعليله ع الوقف في ذيل الرواية بان النبي ص اتى الناس بما اكتفوا به فلا تدل الرواية على الوقف بعد الفحص فالادلة على البرائة بعد الفحص سليمة عن المعارض مضافا الى انها معارضة باقوى منها وهو ما مر من الادلة ثم اعلم ان ما ذكرنا من الرجوع الى البرائة في محتمل الحرمة هل يشمل اللحوم ام فيه اشكال يظهر من الشهيد الثاني ان الاصل في اللحوم الحرمة قال في كتاب الطهارة من الروضة ان الحيوان المتولد من الحيوانين اللذين احدهما طاهر حلال والاخر نجس حرام لا يخ اما ان يكون مماثلا في الخارج ولو من غير نوعه فيلحق في الحكم لدوران الاحكام مدار الاسماء والا يكون له مماثل في الخارج حكم بطهارة الجلد وحرمة اللحم للاصل فيهما وتبعه السيد المرحوم صاحب الرياض في العمل بالاصلين عند فقد المماثل معللا لطهارة الجلد بان نجاسته يستلزم لزوم الاجتناب عنه والاصل عدمه وبقوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وحرمة اللحم بقوله تع حرمت عليكم الميتة لان الميتة لغة حقيقة فيما زهق روحه باي وجه اتفق فنقول ان هذا الحيوان الذي لا مماثل له في الخارج بعد التذكية ميتة فهو حرام للاية هذا وفي التمسك بتلك الاية لهذا المدعى نظر لان الميتة وان كانت لغة حقيقة في مطلق ما زهق روحه الا ان المتبادر منه وضعا في عرف المتشرعة هو ما زهق روحه بما ورا التذكية الشرعية فلا يصح التمسك في حرمة هذا الحيوان بعد التذكية الشرعية بتلك الاية الكريمة الا ان يقرر كون لفظ الميتة في عرف المتشرعة حقيقة فيما ذكر مسلم لكن كونه حقيقة في عرف الشارع وفي زمن الصدور في ذلك تم ولاصالة التاخر يقتضي عدمه فيتم الاستدلال بالاية لحملها على المعنى اللغوي وفيه اما اولا فبثبوت الحقيقة الشرعية فلا اشكال في بطلان الاستدلال واما ثانيا فبعد ثبوت الحقيقة الشرعية فلا يتم الاستدلال ايض وان سلمنا ان الميتة لغة هو ما ذكره المستدل وان الشرع كاللغة وذلك لان الميتة مطلق يشترط في حمله على العموم التواطي وعدم ورود الكلام في مورد حكم اخر والشرط الاول هنا مفقود لانصراف الميتة الى غير المذكى شرعا والحاصل ان الاية مخدوشة بوجوه الاول ان ذلك مبني على كون الميتة لغة لمطلق ما زهق روحه وهو مم بل الظ انها فيها موضوعة ايضا لما يقابل المذكى كما قيل الثاني انا سلمنا ان ذلك لكن في عرف المتشرعة صار حقيقة فيما يقابل المذكى وح اذ قلنا الحقيقة الشرعية ثابتة كان الشرع ايض كالمتشرعة وان نقل بثبوتها فنقول ان اللفظ مطلق ينصرف الى الافراد الظاهرة وهو ما يقابل المذكى الثالث ان الاية مخصصة بقوله تع الا ما ذكيتم وح لا عبرة بالعام الا بعد المخصص لان العام المخصص غير حجة مط هذا ويمكن تاسيس اصالة الحرمة بوجوه الاول ان ما هو المعظم الى اصالة الحرمة في اللحوم فتامل الثاني ان الحيوان المشكول الحال قبل التذكية حرام قطعا وبعد التذكية يستصحب الحرمة الثالث ان الحيوان الغير الماكول اللحم اكثر مما يؤكل لحمه شرعا فيلحق المشكوك فيه بالاغلب الرابع الاخبار الحاكمة بالاحتياط كقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولا ريب ان اكل هذا اللحم ترجيح لما فيه الريبة على ما لا ريبة فيه فيجب دفعه ويمكن القول باصالة الحلية لقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا فان الاية تدل على الحلية الذاتية والتذكية ترفع الحرمة العرضية فلا تزاحم المقدمتين كون الاصل الحلية فان قلت ان تمامية الاستدلال بالاية موقوف على عمومها وهو مم لا يقال ان العموم ثابت بدليل الحكمة وهي ان المنفعة التي خلق الاشياء لاجلها اما ان كانت هي الجميع فهو ثابت وان كانت هي البعض من المنافع المعين عندنا فهو خلاف الفرض وان كانت هي البعض المعين عنده تع الغير المعين عندنا فهو منافي للامتنان الذي هو الغرض من الاية لكون هذه المنفعة الغير المعينة وجودها كعدمها لانا نقول ان البعض معين عند الله غير معين عندنا ومع ذلك لا ينافي الامتنان لان المنافع اختيارية وقهرية والقهرية منها لا دخل للعلم والجهل في ترتبها اصلا نعم الاختيارية منها كما ذكرت من توقف استيفائها على العلم مع كون العلم مفقودا لكن المراد من الاية المنافع القهرية في كل شيء للعباد فلا منافات لما ذكر مع الامتنان قلنا انه لا يتوقف اثبات المط على افادة الاية العموم لما مر في ذيل بحث اصل الاباحة ان كل شيء لا بد ان يكون لما نعمة للعبد لو فقد والا لزم الكذب في الاية الشريفة فلا بد من وجود منفعة في الشيء وان لم نعلمها بخصوصها فح ان لم نعلم تلك المنفعة تفصيلا كان الحكم بالمنفعة اجماليا وان علمنا تفصيلا بمنفعة فان كانت متحدة تلك المنفعة فلا بد من اباحتها لعرض عدم وجود غيرها وان كانت متعددة كان بعضها ظاهرة فهو مباح قطعا وفي اباحة غير الظاهر اشكال الاجود الاباحة ايض وان كان الكل مساويا ولم يكن في البين ظاهر فالكل مباح ولا ريب في ان المنفعة الظاهرة في الحيوان هو اكل لحمه ومقتضى ذلك هو الحلية خرج ما خرج وبقي ما بقي تحت العموم فالاصل في اللحم هو الاباحة والوجوه الاربعة المذكورة لما لا تثبت اصالة الحرمة في اللحم مخدوشة اما الشهرة فلان حجيتها لافادة الوصف وهو غير حاصل بعد ملاحظة الاية فان قلت الاية

في دوران الامر بين المتباينين والشبهة موضوعية

في اللحوم وبيان اصالة الحرمة

او محصورة وكانت الشبهة غير محصورة كالاناء الطاهر المشتبه بالنجس والمال الحلال المشتبه بالحرام فمن جهة الحكم الوضعي يترتب الاثر من ضمان ونجاسة اتفاقا بعد العلم ولو اجمالا بالملاقات والارتكاب واما من جهة الحكم التكليفي فيحتمل جواز ارتكاب الكل دفعة او تدريجا او القرعة ووجوب ابقاء مقدار الحرام واجتناب الكل من باب المقدمة العقلية او من باب المقدمة الشرعية بحيث يتعلق العقاب على حسب تعدد الارتكاب وان انكشف ان ما ارتكبه لم يكن المحرم الواقعي والاخير اظهر اما بطلان الاولين فللاجماع وانصراف الخطاب الى المعلوم ولو اجمالا لا نتايج

ايضا لا يحصل منها الظن بعد ملاحظة المشهور على الحرمة **قلنا** نعم لكن حجية الاية من باب السببية المقيدة لانها من الظنون المخصوصة واما الاستصحاب فلانتفاء المستصحب لان المستصحب ان كان هو الحرمة العرضية فقد انتفت بالتذكية يقينا وان كان هو الحرمة الذاتية فمن الاول كان مشكوكا فلا يجري الاستصحاب مضافا الى انه بعد ملاحظة الاية نحن نقضنا اليقين باليقين فمع تسليم جريان الاستصحاب ايضا نقول انه جاء الدليل الوارد وهو الاية وادخل ما نحن فيه في المستثنى اي قوله الا بيقين سلمنا ان الاية غير واردة على خبر لا تنقض اليقين بالشك بل معاضدة معها لكنها اقوى فيقدم عليه اما الاستقراء فهو كالشهرة في الحجية اي لا يحصل منه الظن بعد ملاحظة اية الشريفة بل يمكن ان يقال لا يحصل هنا منه الوصف بالذات لعدم انحصار المشكوك فيه مع المستقرء فيه واما الاخبار فهي معارضة مع الاية الشريفة والنسبة بينهما اعم من وجه مادة افتراق الاخبار الشبهة الوجوبية ومادة افتراق الاية ما يعلم حليته واباحته مادة الاجتماع الشبهة التحريمية واذا كان النسبة بعد التعارض اعم من وجه فلا بد من الاخذ بالارجح في محل التعارض والاية اقوى كما لا يخفى فان قلت الاخبار وان كانت ضعيفة لكنها منجبرة بالشهرة وهي مرجحة **قلنا** الضعيف اذا انجبر بالشهرة صار كالصحيح ونحن نقدم الكتاب على الخبر الصحيح وكذا نقدمه على الضعيف المنجبر كتلك الاخبار **فان قلت** ان الاية بمقتضى الوضع اللغوي دلت على ان الاشياء التي كانت موجودة في زمن الصدور وسابقة مخلوقة لاجل انتفاع العباد واما ما وجد في الزمان المتاخر كما فرضنا في الحيوان المتولد من الحيوانين المتغايرين نوعا ولم يكن له مماثل في الخارج فلا يدل الاية على اباحته فلا يتم الغرض لانا نقول لو كان كذلك لما صح التمسك بالاية لاثبات اباحة شيء من الاشياء الموجودة في هذا الزمان لعدم وجودها زمن الصدور مع ان العلماء تمسكوا بها في نظائرها لانا نقول هذا الكلام صحيح لو قلنا باشتراط اباحة الاشياء الموجودة زمن الصدور باشخاصها ونحن لا نقول به بل نقول بان الاية دلت على حلية الانواع الموجودة زمن الصدور ونحن لا نحتاج في اثبات اباحة شيء من الاشياء الموجودة في هذا الزمان التي كان نوعها موجودا زمن الصدور وشملها الاية الشريفة بخلاف فرد النوع المتاخر وجودا فانه لا يصح اثبات حليته شخصه ولا نوعه بالاية كما في الحيوان المفروض قلنا الظاهر من الاية اباحة الاشياء من بدء الامر الى اخره للعباد وكون هذا المعنى خارجا عن الحقيقة مسلم ولكن لا يضر بعد الظهور فيما ذكر فان خلاف الحقيقة هنا البحث **فان قلت** الاية دلت على جواز الاكل وهو مستلزم لجواز الذبح والذبح ظلم على الحيوان فيقبح بحيث يمنعه القوة العاقلة فلا بد من تنزيلها الذبح لحرمته ومن حرمة الذبح يلزم حرمة الاكل بالاجماع المركب فان قلت نحن نثبت جواز الاكل بالاية وجواز الذبح بالاجماع المركب قلنا ان الاجماع المركب الاول اقوى لان شطره البرهان العقلي وشطر الاجماع المركب الثاني الدليل اللفظي وهو لا يقاوم الدليل العقلي لا يقال ان الذبح كيف يكون ظلما مع تجويز الشارع في الموارد الخاصة كشف عن خطاء العقل في هذا الصغرى المجوز من الشرع ولا يلزم منه الخطاء في كل موضع **قلنا** اولا ان العقل بعد ملاحظة ان كل الحيوان انما هو لاجل نظام تعيش العباد وان الشارع جوزه في موارد كثيرة حصل له الشك في صغرى الظلم والشك فيه يستلزم الشك في الكبرى وثانيا ان الحكم بحرمة الذبح مستلزم للحكم بنجاسة الجلد مع ان الاصل الطهارة اللهم الا ان يدعى ان الموت نجاسة ايضا بعد التذكية ايضا هذا واعلم ان الانصاف ان الاية المذكورة لا يبقى باثبات الحلية هنا لوجوه **الاول** ما عرفت في بحث اصل الاباحة ان الظاهر من قوله خلق آه هو خلق ما في الارض للانتفاع في الجملة ويكفي فيه الانتفاع الفهري والحاصل انه نعم ليس في مقام بيان حكم الاشياء بل غرضه نعم ليس في مقام بيان حكم الاشياء بل غرضه تعالى محض بيان ان في الاشياء لكم منفعة وان كانت قهرية نعم لو قال ابيح لكم ما في الارض ثم المطلب الثاني ان الموصول لمذكور وان كان من ادلة العموم لكن ينصرف الى ما فيه امارة منفعة ليس فيه امارة مفسدة وفيما نحن فيه امارة المفسدة موجودة **الثالث** ان الاية تبدت بغير تشتت بحسب الاحوال هو موجب للوهن في الاطلاق الموجب في التمسك **الرابع** انها خصصت في الجملة وهو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة لا يقال هذه الاية ليست بمجملة لانا نقول نعم لكنها مخصصة بقوله تعالى الا ما ذكيتم وذلك مجمل فيسري الاجمال الى الجميع **فان قلت** هذا الايراد مبني على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الميتة وهو خلاف الحق **قلنا** ذلك الايراد وارد سواء قلنا بالحقيقة الشرعية فيها ام لا بل وان لم يثبت الحقيقة الا ثبت في الاعم ايضا لان الاستثناء بقوله تعالى الا ما ذكيتم يكشف عن ان المراد من الميتة اعم من المذكى **فان قلت** لعل الاستثناء منقطع **قلنا** انه حقيقة في المتصل فيحمل عليه الى ان يجيء دليل على خلافه نظرا الى اصالة الحقيقة **فان قلت** اصالة الحقيقة انما هو من باب الوصف وهو هنا غير حاصل لا سيما بعد ظهور الميتة في المعنى المقابل للمذكى **قلنا** نعم الا ان الظهور بدوي وبعد ملاحظة الاستثناء لو لم نقل يتبدل الظهور على الخلاف فلا اقل من عدم الظهور فيما ذكرت ومعه يتم المطلوب اذا عرفت هذا فاعلم ان ادلة البرائة ايضا لا يصح التمسك بها هنا لاثبات الحلية في اللحم كالاية الشريفة اما قوله كل شيء مطلق آه فلعدم انصرافه الى ما نحن فيه لما مر في وجه عدم نصرة الاية واما بناء العقلاء على البرائة فهو ايضا غير معلوم انه نوع العلم بان بنائهم على الاحتياط واما عدم استصحاب الدليل على الحرمة فمعارض باستصحاب عدم الدليل على الاباحة **فان قلت** دليل الاباحة قد بلغ وهو قوله كل شيء مطلق **قلنا** انه مر عدم انصرافه الى ما نحن فيه والحاصل ان شيئا من ادلة البرائة غير جارية هنا واما بمقتضى الاحتياط فهو موجود اما اولا فبالاستقراء الحاكم بحرمة اغلب اللحوم فيلحق به المشكوك واما ثانيا فلاخبار الاحتياط واما ثالثا فلبناء العقلاء هذا هو تمام الكلام في اثبات الحرمة واما طهارة الجلد قبل التذكية فلقوله كل شيء طاهر آه وللاخبار الدالة على البرائة عن لزوم الاجتناب الذي لزم

وقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال لك حتى تعرف الحرام بعينه معارض مع حديث التثليث فيخصص الاول على فرض دلالته بغير المحصور اقول مضافا الى الاستقراء واما الفرعية فيدفعها الاصل فيما يمكن فيه الاحتياط كما هنا مع قصور دلالتها لو صح سندها ولو تم دلالتها عن معارضة اخبار الاحتياط في مثل ما نحن فيه واما الرابع فيدفعه الاستصحاب وقاعدة الاشتغال والادلة اللفظية واخبار الاحتياط وخصوص حديث التثليث المعروف بين الخاصة والعامة حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم نتايج

للنجاسة كقوله كل شيء مطلق الخ ولا استصحاب الطهارة الملاقي لهذا الجزء فهذه الوجوه الثلثة تفيد الطهارة قبل التذكية واما الطهارة بعد التذكية فيمكن التمسك فيه باستصحاب الطهارة الحاصلة حال الحيوة الثابتة بالادلة الثلثة المتقدمة الا ان هذا الاستصحاب لا يعمل به الاصحاب بل يقتصرون في نجواته ما ثبت طهارته حال الحيوة من الحيوانات على الموارد الخاصة التي ورد فيها جواز التذكية وعلم تعينه دليل بالخصوص يحكمون بعد جواز التذكية وانكان الحيوان طاهرا فلو عملوا بذلك الاستصحاب لكان اللازم عليهم الحكم بالجواز الا ما اخرجه الدليل ولم يفعلوا كذلك ثم اعلم ان الكلام في الفروج مما يناسب هاهنا فنقول ان الشبهة التحريمية في الفروج ان كانت من قبيل العرضيات كالشك في تحقق الرضاع بالعشر فالاصل البرائة وان كانت من قبيل الذاتيات فالاصل الحرمة هذا انما الكلام في الشبهة التحريمية التي لا علم اجمالا فيها بالتكليف البين بكلا قسميه **الموضع الثاني** في الشبهة التحريمية مع العلم الاجمالي بالتكليف في خصوص الواقعة **فنقول** ان ذلك كالشبهة الوجوبية اما مرادية واما مصداقية والمرادية منها تنقسم الى الاقسام السابقة في الشبهة الوجوبية وحكمها كحكمها فاستخرجها والمصداقية منها اما دائرة بين الاقل والاكثر فحكمها ايضا كما مر في الشبهة الوجوبية واما دائرة بين المتباينين والشبهة حينئذ اي في المصداقية اذا دار الامر بين المتباينين اما بين الامور المحصورة وبين الامور الغير المحصورة فعليه يقع الكلام في موضعين **الموضع الاول** في الشبهة المحصورة والموضع الثاني في الشبهة الغير المحصورة **اما الموضع الاول فنقول** فيه ان الشبهة المحصورة اما مزجية كالخبز المطبوخ من الدقيق الحلال والحرام ولما غير مزجية بمكن ان يتميز فيه من الحرام والحلال كالانائين المشتبه احدهما بالمغصوب او النجس والاخر حلال وطاهر فنقول في كلا القسمين من المزجي وغيره انه يحتمل ان لا يكون تكليف فيه سواء ارتكب تمام ذلك بجماعه ويحتمل جواز الارتكاب بجماعه دفعة كان يخلط احد الانائين بالاخر ويشرب فانه مباح ويحتمل وجوب الفرعة وجوبا شرطيا لا نفسيا حتى يستلزم العقاب ان ترك الجميع لم يرد الاستعمال بل ارادا الاستعمال وجب الفرعة ويحتمل وجوب الاجتناب عن ذلك الحرام وجواز ارتكاب الباقي ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع تحصيلا لترك الحرام الواقعي من باب المقدمة العقلية المحضة فلا يكون معاقبا اذا ارتكب البعض الا اذا انكشف ان الذي ارتكبه كان هو الحرام الواقعي ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة الشرعية فلو ارتكب واحدا من المشتبهين كان عليه العقاب ولم يكن هو الحرام الواقعي فيحكم بفسقه بمجرد ارتكابه البعض لان الاجتناب كان واجبا شرعيا وتركه فلو ارتكب بعد ذلك واحد الاخر من هذين المشتبهين ايضا كان له عقاب اخر حتى لو ارتكب الجميع تدريجا او دفعة بعد الارتكاب ولو ارتكب الجميع دفعة كان له عقاب واحد ايضا لا ازيد ثم ان هذه الاحتمالات انما كان من جهة الحكم التكليفي واما من جهة الحكم الوضعي اي ترتب الاثر من الضمان او النجاسة فمحل وفاق بعد ما حصل الكشف باستعمال النجس وما الغير وانكان جائزا او كان جاهلا اذا ظهر ذلك لا ظهر في النظر هو الاحتمال الاخير وما سواه فاسد اما الاول فلانا لقائل به لو وجدان كان يقول به لعدم المقتضي لنتيجة لزوم الاجتناب فلا ريب ان المقتضي موجود وهو الاجماع على عدم جواز ارتكاب الجميع في الجملة والادلة اللفظية كقوله اجتنب عن النجس او لا تتصرف في مال الغير فانها ناصة في عدم جواز الارتكاب دفعة واحدة بطريق المزج سواء قلنا بانصراف اللفظ الى نفس الامر او الى المعلوم بالتفصيل او الاجمال او الاول او الى المعلوم في الجملة وانكان يقول به لوجود مانع من الاحتياط فعليه بيانها **فان قلت** ان المانع قوله كل شيء حلال وحرام فهو حلال لك حتى تعرف الحرام بعينه **قلنا** هذا رد عليك لا علينا واما فساد الثاني فلوجوه **الاول** هو ما مر في الاحتمال الاول من الاجماع **والثاني** هو ما مر في الاول ايضا من الادلة اللفظية بناء على التحقيق من انصرافها الى الاعم من الاجمالي والتفصيلي **والثالث** قوله حلال بين المعلوم وحرام بين الخ **فان قلت** ان تلك الرواية معارضة بقوله كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه **قلنا** ان المتعارضين متباينان لشمولهما للمحصورة وغير المحصورة فعليه يقول يجب الاخذ بالرواية الاولى سواء كان ملاحظة المتعارضين قبل التخصيص والاخراج او بعدهما اما على الاول فلاعتضادها بعمل الاصحاب واما على الثاني فلان الرواية الاولى بعد اخراج الشبهة الغير المحصورة للاجماع على عدم لزوم التجنب عنها خاصة بخلاف الاخيرة فانها عامة والخاص المطلق مقدم على العام المطلق واما فساد الثالث فلان القرعة خلاف الاصل يحتاج الى الدليل وليس الا قوله القرعة لكل امر مشكل وخصوص الرواية الواردة في قطيعة غنم والاول مدفوع اولا بانه لا اشكال في المقام **فان قلت** فمن مورد الرواية **قلنا** موردها في الموضوعات الخارجية كثير كما في الاحكام المواريث وثانيا بانه ضعيف لا جابر له في المقام وان كان في غيره له جابر نعم لو حصل القطع بصدق الصدور من تمسك العلماء في الموارد الخاصة لكان جابرا للضعف لكن تمسكهم في الموارد الخاصة لا يفيد القطع بالصدور وثالثا بانه معارض مع اخبار الاحتياط وهي ارجح لكثرة معتضداتها والثاني ايضا مدفوع بالوجهين الاخيرين مضافا الى عدم عموم فيه فلا تعدي يحتاج الى الدليل **فان قلت** ان الايراد الثاني غير وارد على تلك الرواية لان تلك الرواية اخص فهي مقدمة عليها فكيف تقول ان الوجهين الاخيرين جاريان هنا ايضا لما عرفت من ان الثاني من هذين الوجهين لا يجري **قلنا** العام قد يقدم على الخاص لكثرة معتضداته واما فساد الرابع فلوجوه **الاول** الاصل لان هذا القائل قائل بوجوب تكليف هنا لكنه يقول ان المكلف هو الاجتناب عن القدر الكلي من الحرام ويحتمل كون المكلف به خصوص الحرام الواقعي ولا ريب ان الاشتغال يقتضي للثاني **الثاني** انه بعد التجرد عن القدر الكلي من مثله ايضا الامر بالتجرد وارتفاعه فيستصحب الامر بالتجرد **الثالث** ان الدليل اللفظي كقوله لا تتصرف في مال الغير ينصرف الى نفس الامر والى المعلوم من الاجمال في الجملة وعلى التقادير يثبت المطلوب واما انصرافه الى المعلوم بالتفصيل فيناديه هي الخصم ايضا لان مقتضاه نفي التكليف هنا راسا وهو لا يقول به

في الشبهة التحريمية

في الشبهة المحصورة

في الشبهة غير المحصورة

ولا يمكن حمل الجمع المحلى فيه على العهد ذهنيا وخارجيا ولا على الاستغراق الحقيقي اذ لا مورد له فلا بد من حمله اما على الجنس المفرد فيكون المراد ان من اخذ بالشبهة ارتكب المحرم او على الاستغراق بالمعنى الاعم الذي يشمل جميع الشبهات في الواقعة الخاصة وفي المعنى ان من اخذ جميع الشبهات المحرمات في الواقعة الخاصة فقد ارتكب المحرمات كلها ولو مع تناحج

اللهم الا ان يكون دليله على التكليف هنا امر خارجي لا الدليل اللفظي **الرابع** حديث التثليث وهو قوله حلال بين وحرام بين الخ وجه الاستدلال بتلك الرواية يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الجمع المحلى له اطلاقات خمسة العموم الاستغراقي كاكرم العلماء والعهد الخارجي كاكرم هؤلاء الرجال والعهد الذهني كقولك اكرم القوم الا الرجال اذا اردت رجالا منكرا ومن هذا القبيل قوله تعالى الا المستضعفين من الرجال اذا اردت من المستضعفين الجمع المنكر وجنس الجمع كقوله علي ان لا اتزوج الثيبات بل الابكار وقوله تعالى الرجال قوامون على النساء وجنس المفرد كما في لفظ الاحكام في تعريف الفقه على مذهب من يجعل التجزي فيهما وما يظهر من بعض القائلين بالتجزية من حمل المراد بالاحكام العهد الذهني ليشمل المتجزي فهو فاسد لخروج من علم بحكم او حكمين مع كونه متجزيا ومن هذا الباب افعال المكلفين في تعريف الحكم حيث اريد منه الفعل والمكلف مثلا لا ينتقض بخواص النبي اذا عرفت ذلك فنقول يحتمل الرواية احتمالات ثلث **الاول** ان يكون المراد من الجمع المحلى الجنس المفرد فيكون المعنى من اخذ بالشبهة ارتكب المحرم وح يحتمل ان يكون المراد بالمحرم المحرم الظاهري ويحتمل ان يكون المراد منه المحرم الواقعي الحقيقي فيكون المعنى ان من ارتكب الشبهة ارتكب المحرم الواقعي حقيقة ويحتمل ان يكون المراد المحرم الواقعي مجازا فيكون المعنى ان من اخذ الشبهة فكانه ارتكب المحرم الواقعي فهذه احتمالات ثلث لا شبهة في فساد الثاني منها لاستلزامه الكذب لان من ارتكب شبهة ليس لازمه انه ارتكب حراما واقعيا حقيقة فتعين الاحتمال الاول او الاخر وكل منهما يثبت حرمة ارتكاب المشتبهات واستحقاق العقاب اما الاول منهما فواضح واما الاخير فلان تشبيه شيء بشيء يحمل على اظهر وجوه الشبه به انكارا ولا يحصل الا اجمال كما هو الحق وهنا اظهر الاوصاف في الحرام الواقعي هو الاثم فيثبت المطلوب الثاني ان يكون المراد من الجمع المحلى العموم الاستغراقي فالمعنى ان من اخذ جميع الشبهات فقد ارتكب جميع المحرمات الثالث ان يكون المراد من الشبهات والمحرمات المعنى الاعم الذي يشمل جميع الشبهات والمحرمات في الواقعة الخاصة فالمعنى ان من اخذ جميع الشبهات مطلقا سواء كانت الشبهات جميع شبهات العالم او الواقعة الخاصة فقد ارتكب المحرمات كلها وعليه ايضا يحتمل ان يكون المحرمات المحرمات الظاهرية او الواقعية الحقيقية او الواقعية المجازية والثاني منها فاسد لما مر واما على الاحتمالين الاخيرين فتدل الرواية على ان من اخذ جميع الشبهات في الواقعة استحق عقابا واحدا بل تعدد على حسب تعدد الشبهات المرتكبة واما انه لو ارتكب البعض دون بعض فهل هو اثم بقدر ام لا فلا تدل عليه الرواية على شيء من هذه الاحتمالين في الاحتمال الثالث **اذا عرفت ذلك فاعلم** ان المعنى الثاني للرواية غير وجيه اذ ما من احد ارتكب جميع الشبهات العالم او اجتنب عن جميعها فيكون الرواية بلا مورد واما المعنى الاول والثالث فكل منهما محتمل الا ان الاول اظهر بل هو الظاهر وقد مر انه بكلا احتماليه مثبت للمدعى ولو سلمنا عدم ظهور المعنى الاول بالدلالة من الرواية فلا شبهة في ظهوره بعد ملاحظة فساد المعنى الثاني من الثلثة ولو سلمنا ان الظاهر هو المعنى الثالث لا غير نقول انما يتم المطلوب ايضا بالاجماع المركب لان من اوجب عقابا واحدا بتعدد ارتكاب جميع الشبهات في الواقعة بان حكم بعقاب كل مشتبه فقد اوجب العقاب ايضا اذا ارتكب البعض دون بعض فهو مثبت بعدد ارتكاب البعض على حسبه **فان قلت** يمكن القلب فنقول فيما اذا ارتكب البعض لا عقاب عليهما الدليل وفيما اذا ارتكب الجميع لا تعدد للعقاب للاجماع المركب قلنا اولا ان ثبوت الحكم في احد شطري الاجماع موقوف على الدليل وليس ثابتا وثانيا ان اجماعنا اقوى لانه مثبت والمثبت مقدم وثالثا نقول تعارض الاجماعان وبقي قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض الخامس اخبار الاحتياط المنجبرة بعمل الاصحاب فظهر ان الحق الاحتياط والاجتناب عن الكل والقائل بلزوم الاجتناب عن القدر الكلي من الحرام ان كان دليله انصراف اللفظ الى المعلوم التفصيلي فهو بناء على مذهبه يعني لزوم الاجتناب عن القدر الكلي فان ذلك مع عدم العلم بالتفصيل الا ان يكون دليله على هذا التكليف الاجماع لا اللفظ وفيه انه بعد ملاحظة الخلاف بين الجمعين وقع الشك في المكلف به فيرجع الى الاشتغال الا ان يدعي كون الشك في التكليف اذ القدر المتيقن في لزوم الاجتناب هو الكلي واما الخصوصية فامر زائد والاصل عدمه وفيه اولا ان الامر دائر بين المتباينين لا الاقل والاكثر لان لازم كلام هذا القائل جواز ارتكاب ما عدا قدر الحرام ولازم القائل بان المكلف به هو الاجتناب عن الحرام الواقعي عدم جواز ارتكاب شيء منها والخلاف اللازم كاشف عن اختلاف الملزوم وثانيا انا سلمنا دوران الامر بين الاقل والاكثر لكن نقول فيما اذا ارتكب البعض وابقى قدر الحرام العلم المكلف به هو الحرام الواقعي ويكون هو نفس المرتكب دون المتروك فلم يحصل الامتثال اصلا ولعل المكلف تحرز عن القدر الكلي فحصل الامتثال فالقطع بالامتثال غير حاصل ولا ريب ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا بترك الجميع نعم لو كان دليله ما مر من ادلة البراءة او قوله كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه ففيه نظر يظهر بعد التامل **ثم اعلم** ان الدليل على تعدد العقاب بتعدد الارتكاب امور الاول حديث التثليث الدال على المطلوب بنفسه بضميمة الاجماع المركب كما مر الثاني خبر الاستصحاب الثالث خبر الاحتياط وقد مر وجه الاستدلال الرابع ما مر من التزام الحكمي لذي المقدمة يوجب تعدد العقاب **الموضع الثاني** في الشبهة التحريمية مع دوران الامر بين امور غير محصورة وفيه مقامات الاول في تمييز المحصور من غير المحصور فاعلم ان الشبهة الغير المحصورة تنقسم على قسمين احدهما ما يكون بنفسه غير محصور وثانيهما ما لا يكون كل واحد منها بالنسبة الى الواحدة من الوقايع محصورا وبالنسبة الى الهيئة الاجتماعية غير محصور كحبوب الطعام فان الشبهة بالنسبة الى كل واحد من الطعام محصور وبالنسبة الى الجميع غير محصور والقسم الاول على اقسام ثلثة الاول ما يتعذر الاحاطة به عادة الثاني ما يتعسر الاحاطة عادة الثالث ما لا يكون متعذر

فيما يكتب يرتضيه

في ان الدليل على تعدد العقاب بالارتكاب

في تمييز الشبهة المحصورة عن غير المحصورة

وما لا يكون

لكن الاول اقرب فاوان كان المقصود تنبيهم على الوجهين فنقول على الاول لمنهما يحتمل ان يكون المراد من المحرم الظاهري او الواقعي حقيقة والاوسط كذب الاخير بملاحظة التشبيه مستلزم لتعدد العقاب كالاول ويدل على تعدد العقاب زيادة على ذلك خبر لا تنقض اليقين بالشك وخبر الاحتياط وان الترك الحكمي كالتحقيقي كما مر في بحث مقدمة الواجب نتايج

وما لا يكون متعسرا الا ان المشتبه لقلته كالمعدوم بين المشتبهات بحيث صار مضمحلا في جنبها واستقر سجية العقلاء على عدم التحرز عنها والحاصل ان ما يتمكن الاحاطة او يتعسر ويكون الحرام مضمحلا في المشتبهات او يكون التحرز عنه موجبا للضيق والحرج على العباد فهو غير محصور وما وراءه محصور **المقام الثاني** اعلم انه لا يجب التحرز عن الشبهة الغير المحصورة مط اما في القسمين الاولين فلوجهين **الاول** ان المقتضي للاحتياط منتف لان الدليل اللفظي كقوله اجتنب عن الحرام لا ينصرف الى ما لا يتمكن او يتعسر وقاعدة الاشتغال والاستصحاب فرع ثبوت ضعيف لا جابر له هنا وكذا حديث التثليث فانه يقتضي ما يقتضي الاحتياط واما ما يقتضي البراءة من الادلة السابقة فهي ايضا هنا **الثاني** انا سلمنا ثبوت مقتضي الاحتياط لكن المانع عنه موجود وهو الاجماع القاطع اولا ولزوم العسر او التكليف بما لا يطاق ثانيا **واما في القسم الثالث** فلوجهين الاول هو الاول والثاني هو الثاني الا ان المانع الاول هنا الاجماع الظني والمانع الثاني العسر ولا يخفى ان لزوم العسر هنا ليس كالسابق لان العسر هنا انما يلزم على فرض لزوم التحرز على جميع الاشخاص بخلاف ثمة والتبعيض في الشبهات تحكم وخلاف الاجماع والتبعيض في اشخاص المكلفين خلاف الاجماع **واما القسم الرابع** فللاجماع ولزوم الضيق والحرج وان كان مقتضي الاحتياط فيهنا موجود لانصراف الادلة اللفظية اليه **المقام الثالث** فيما دار الامر بين الواجب والحرام كما في من قرء العزيمة في النافلة فلا امر دائر بين وجوب السجدة وحرمتها والثالث مقطوع الانتفاء كما في من اشتبه له من نكح وطيها من وجاته على من حرم وطيها كالمطلقة ثلثا والاجنبية ذات البعل ونظائرهما الا بما صوته من جهة الحلية وقت الوفاء بالنذر كاشتباه اخر رمضان باول شوال او يوم الطهر بيوم الحيض وههنا موضعان **الموضع الاول** في الشبهة المرادية كما مثلنا بالسجدة فهل الاصل مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية الوجوب او الحرمة فيحتمل الطرح والرجوع الى الاصل نظرا الى عدم الدليل على التلازم بين الواقع والظ وهذا هو الظاهر من بعض الاصحاب في بحث الاجماع المركب لكن لا سبيل الى هذا الاحتمال للاجماع على نشاظاهر او لان الوجوب او الحرمة كان حكما للشارع فيهن وكلما هو حكمهم فهو حكمنا لادلة الاشتراك المشتبه له اما قطعا او ظنا فمقتضى الاصل منفي في خصنا اما قطعا واما ظنا ويحتمل الجمع ولا ينبغي لتضاد الحكمين لا قائل به ويحتمل تعيين الوجوب او تعيين الحرمة في الواقع مع كونه هو المكلف به لنا وهو ايضا بط لانه تكليف بما لا يطاق لعدم العلم بالمأمور به لا اعتقادا كما هو واضح ولا عملا لعدم امكان الاحتياط وما توهم الامدي وجماعة من الاحتياط ح هو في اختيار الحرمة لان ترك الحرام دفع للمفسدة وفعل الواجب جلب للمنفعة والاول اولى من الثاني فهو فاسد لانه قد يترجح جلب المنفعة على دفع المفسدة وقد يكون بالعكس وقد لا يترجح شيء منهما على الاخر فان الوجهان في دفع المفسدة على سبيل الاطلاق مضافا الى ان في ترك الواجب مفسدة ودفع المفسدة مشترك بين الواجب والحرام ويحتمل التخيير لكن مبناها ضعيف كما مر مع انه مخالف للاجماع على الظ ولم يقل به احد في المقام مضافا الى انه مخالف لاخبار العلاج عامة وخاصة اما العامة فلانها حاكمة بالتخيير فيما تعارض فيه النصان مط واما الخاصة فلدلالتها على التخيير في تعيين احدهما يامر والاخر ينهى **فان قلت** ان تلك الاخبار نافية للقرعة فيما تعارض فيه النصان واما اذا كان الدوران بين الوجوب والحرمة ناشئا لا من تعارض النصين فلا ينفي الاخبار المذكورة القرعة فيه **قلنا** يتم الامر فيه بالاجماع المركب ويحتمل التخيير الاستمراري لكنه لا سبيل اليه لاصالة الاشتغال فانها تقتضي التخيير البدوي والعمل في كل وقت بما اختاره اولا ولاستصحاب الحكم الفرعي الذي اختاره اولا فانه كان ثابتا في ذمته قبل تجدد رايه بعد فيستصحب الاستصحاب وجوب الاخذ بما اختاره اولا اذ لا شبهة في لزوم الاخذ بما اخذه اولا في بدو الامر ما دام كونه باقيا على الاختيار السابق وبعد ارتفاع ذلك الاختيار وحدوث اختيار الاخذ بمضمون الاخر وقع الشك في بقاء ذلك اللزوم الاولي والاصل البقاء ولانه مخالف لظاهر الاخبار الحاكمة بالتخيير فان ظاهرها التخيير البدوي **فان قلت** دعوى ظهور التخيير في البدوي ينافي ما مر منك مرارا من ان الظاهر من التخيير هو الاستمراري **قلنا** الذي ادعيناه الظهور في الاستمراري انما هو في غير تعارض النصين وما يوفي في بطال التخيير الاستمراري من استلزامه المخالفة القطعية اذا اختار الاخر في ذلك فهو مدفوع بان المخالفة القطعية مستلزم للواقعية لتشعبة انهم نتعارضا وما يوفي في تصحيح التخيير الاستمراري من ان استصحاب التخيير يقتضي استمراره فهو مدفوع ايضا بان الدليل الدال على الوجوب يقتضي الوجوب في كل زمان وكذا ما يقتضي التحريم يقتضيه مط فح انكان الدليل الدال على التخيير مقتضيا له مط وفي كل واقعة وكل زمان فمتابعة للدليل مع انه لا احتياج الى الاستصحاب ولا مجرى له لعدم الشك وان كان الدليل الدال على التخيير دالا على التخيير في الاسند في الجملة فنقول ان القدر الثابت من الحجاج انما هو في المرتبة الاولى واما في المرتبة الثانية فلا يعلم المستصحب اما هو الجنس في المرتبة الاولى فقد ارتفع قطعا واما هو الجنس في المرتبة الثانية فلم يثبت ولا حتى نستصحب لان الدليل على التخيير مردد بين المطلق وفي الجملة فقيه ان الكلي لا وجود له مستقلا في الخارج فلا بد ان يوجد اما في ضمن الاول او الثاني وعلى التقديرين عرفت عدم جريان الاستصحاب سلمنا الجريان لكنه معارض باستصحاب الحكم الاصلي كما مر فظهر ان الحق التخيير البدوي ثم ان اللازم على المجتهد والافتاء على التخيير عند تعارض امارتيه كما انه يقتضي بالتخيير في امارتيه في المقلد ذاتا باك المجتهد المتساوين ومن يريد التقليد باحدهما او يفتي على العنان فيختار احدهما اولا وان لم يكن الواقعة محتاجة لنفسه ثم يفتي بعد الاختيار فيه اشكال والاصل يقتضي اختيار المجتهد في الفتوى بالتخيير

الثاني لو دار الامر بعد العلم الاجمالي بين الواجب والحرام وكانت الشبهة حكمية كدوران الامر بين وجوب السجدة وحرمتها بعد قراءة العزيمة في الفريضة احتمل طرح الامرين والرجوع الى البرائة لعدم الدليل على المنع بعد فقد الاجماع والادلة الاشتراك وتقديم جانب الحرمة لان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة وبدفعه ان في ترك الواجب ايضا مفسدة وان جلب المنفعة قد يترجح على دفع المفسدة فلا يتم الاطلاق والقرعة وبدفعه ظهور الاجماع على خلافها واخبار العلاج الدالة على التخيير في تعارض النصين والتخيير الاستمراري وبدفعه اصل الشغل والاستصحاب وظهور الاجماع على عدمه وظاهر خبر التخيير فان ظاهره الحيار بدوا الا استمرارا مع لزوم المخالفة القطعية الا ان يعارض بالموافقة القطعية واما التمسك باستصحاب التخيير فهو فرع جريانه ولا يجري فتعين التخيير البدوي وهل المجتهد يفتي بالتخيير كما في امارتي المقلد او بالمختار وجهان ويحتمل التخيير بين الامرين كما هو الاصل لكن الظاهر الاول لاول السيرة العلماء وحكاية ظهور عدم الخلاف وان كانت الشبهة مصداقية فان كان اصل يرجح جانب الحرمة كما في اشتباه اخر الحيض بالاستحاضة او جانب الوجوب كاشتباه اخر رمضان باول شوال عمل بالاصل وان فقد من الجانبين كالمنذور وطيها المشتبه بالاجنبية جاء فيه الاحتمالات السابقة والمختار المختار ويدل على بطلان طرح الامرين هنا انصراف الخطاب الى المعلوم ولو اجمالا وظهور الاجماع نتايج

او بالمختار لان طرح الفتوى واسا خلاف الاجماع والجمع بين الفتوى بالتخيير والفتوى بالمختار محال ويتعين الفتوى بالتخيير فقط والمختار فقط تكليف بالباطل لانه تعيين بلا معين فتعين ان المجتهد مخير بين مقتضى الافتاء هذا هو الاصل في المسئلة واما المرجح الاعتباري فهو موجود في الطرفين فان توسعة على العباد يقتضي الفتوى بالتخيير وكون التخيير بين الامارتين للمجتهد نظير وجوب العمل بالراجح عليه فكما انه لا يجوز له الافتاء بالعمل بالراجح من الامارتين وكذا لا يجوز له الافتاء بالتخيير فيما يكون الامارتين متساويتين يقتضي الفتوى بالمختار هذا ولكن الاظهر تعيين الفتوى بالتخيير نظرا الى ان ظاهر سيرة العلماء على ذلك ولظهور عدم الخلاف لذا ادعاه بعض الاجلة العصر **الموضع الثاني** فيما كانت الشبهة مصداقية كما مثلنا بالمرأة المشتبهة فهل الاصل ماذا والتحقيق ان الصور ثلثة **الاولى** مورد يقتضي الاصل ترجيح جانب الحرمة كالحائض ذات اشتبه اخر ايام حيضها بالطهر فيستصحب الحالة المانعة عن دخول العبادة الثانية عكس ذلك كما لو اشتبه اخر رمضان باول الشوال فالاصل يقتضي ترجيح الوجوب لوجوب **الاول** بنا العقلاء كما لو قال اسكن دارى هذا جميع شهر رمضان فيسكنها الى ان يحصل اليقين بخروج الشهر **الثاني** استصحاب عدم دخول الشهر الاتي كما مر **الثالث** قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله فان الاشتغال بصوم رمضان قطعي فلو بني الامر على الافطار في يوم الشك من الاخر لنقض اليقين وهو منهي عنه **فان قلت** ان التكليف بصوم رمضان ينحل الى تكاليف عديدة والاشتغال بصوم اليوم المشكوك لم يثبت من الاصل حتى يدخل تحت الرواية **قلنا** لو الغينا تلك الرواية مع قوله صم شهر رمضان الى العرف لحكم بان هذا الشخص المفطر في يوم الشك من الاخر ناقض لليقين بغير اليقين ومن هذا الباب المرأة المتطهرة والشاكة في الحيض في دخولها فيه **الثالثة** ان لا يكون اصل يرجح الوجوب والحرمة كالمرأة المنذورة المشتبهة بالمحرمة اذا عرفت تلك الصور فالحكم في الاولين ما مر من العمل بالاصل المرجح لاحد الطرفين واما في الاخيرة فيجيء فيها الاحتمالات السابقة في الشبهة الحكمية والمختار ما مر الا ان الدال على بطلان الاحتمال الاول اعني الطرح هنا امران **الاول** هو ما مر في السابق من الاجماع الظني **الثاني** الادلة اللفظية المنصرفة الى ما نحن فيه سواء **قلنا** بانصرافها الى نفس الامر او الى المعلوم من الاجمال والتفصيل بقي في المقام امران **الاول** انه لو دار الامر بين الوجوب والكراهة ففيه احتمالات جعل الطرح والرجوع الى البرائة والجمع وتعيين الوجوب وتعيين الكراهة والقرعة والتخيير البدوي والتخيير الاستمراري ويمكن القول بالكراهة لقبح العقاب بلا بيان وكون الطلب القدر المشترك بين الوجوب والكراهة يقينا وهو جنس لا يحصل بلا فصل وحيث انتفى الفصل الوجوبي بحكم العقل القاطع تعين الفصل الاخر فتعين الاخر الكراهة والاحتمال الاخير وسابقه اعني قسمي التخيير قد ظهر فسادهما مما ذكر لان التخيير فرع التحيير بعد حكم العقل الاخيرة واما **الاحتمال الاول** فبطلانه لاتفاق الدليلين على نفي الاصل ولدلالة الاشتراك كما مر واما بطلان الاحتمال الثاني فلانه محال واما **الثالث** فلانه تعيين بلا معين وتكليف بما لا يطاق واما **القرعة** فقد عرفت فسادها مرارا هذا والاظهر هنا الحكم بالاستحباب الظاهري لان الحكم بالكراهة فرع ابطال الاحتمال الاول وهو مم اما ضد الدليلين على رفع الاصل فما هو بالنسبة الى الواقع واما الاستحباب الظاهري فلا ولا تلازم بين الواقع والظاهر على الاطلاق لعدم الدليل عليه كما في الاشتراك اذ انصراف الادلة الى ما استقر بحجية العقل على خلافه مم ومع تسليم الانصراف نديم الدليل الوارد وهو امران اولهما ان فصل الوجوب منفي بحكم العقل القاطع كما مر ولا ريب في الاقدام على الفعل حسن ايضا بحكم العقل ضرورة انه بعد عدم الخطر فيه المفسدة في الفعل على فرض الكراهة وكثرة في الترك على فرض الوجوب يحكم حكما قطعيا بحسن الاولى نكاب وهذا هو الاستحباب الظاهري **وثانيهما** بنا اهل العقول على حسن الاقدام على الفعل المفروض **فان قلت** ان تسمية هذا الاستحباب الظاهري ليس بوجيه لان الحكم الظاهري انما يسمى فيما كان ذلك الحكم منبئا عن الواقع وهنا ليس كذلك **قلنا** لا تنافي في تسمية الحكم بالظاهري بما ذكرت بل انهم يسمون الحكم بالظاهري وان لم يكن منبئا عن الواقع كما انهم حكموا بالاستحباب الظاهري في دوران الامر بين الوجوب والاباحة وليس منبئا عن الواقع مضافا الى ان النزاع في التسمية ليس من دأب العلماء والامر **الثاني** لو دار الامر بين الحرمة والاستحباب فالكلام ما هو الكلام في الامر الاول بعينه **تذنيب الاول** اعلم انه لا يجوز العمل باصل البرائة قبل الفحص لعدم وجود المقتضي للاصل ولوجود المانع عنه ايضا اما المانع فهو الاجماع المنعقد على لزوم الفحص مضافا الى ان العمل بالاصل قبل الفحص مستلزم للخروج عن الدين واما عدم وجود المقتضي فلان الاجماعات المنقولة وذمّ المعظم اليهما فيما نحن فيه وكذا بناء العقلاء وكذا العقل غير حاكم بالاصل قبل الفحص والعسر والحرج ايضا غير لازم والآيات والاخبار غير منصرفة الى ما نحن فيه **الثاني** اعلم ان الفعل اما غير مقدور للمكلف واما مقدور له والاخير اما لا مشقة فيه اصلا كالاكل والشرب الضروريين من الوجود والترك والناس في العدم واما فيه مشقة لكن يتحمل عادة ولا يضجر عنه كاغلب تكاليف الشرعية التي اقويها الجهاد مع عدم العلم بالمعنى الاعم بالهلكة واما فيه مشقة لا يتحمل عادة على الاخير اما ان يبلغ المشقة الى حد توجب اختلال النظام على فرض وقوع الفعل من المكلفين كتحصيل الاجتهاد من الكل والاحتياط في العبادات لو بنينا الامر على التكرار واما لا يبلغ الى تلك المرتبة وعليه ايضا اما ان يكون مفضيا الى الضرر كتلف النفس بطول البرء ونقص الاطراف ونحوها كما في الاقدام على الجهاد مع العلم بالهلاكة او الضرر كما اتفق لحجيش في دعوة حبث مثل انه قتل سبعون او كما اتفق لسيد الشهداء ع بنينو واما لا يفضي الى

فيما اذا كانت الشبهة مصداقية

فيما اذا دار الامر بين الوجوب والكراهة

عدم جواز العمل باصل البرائة قبل الفحص

اصل اذا دار الامر بين الوجوب والكراهة او بين الحرمة والندب جانبه الاحتمالات السابقة والاظهر الاستحباب الظاهر في الاول لبناء اهل العقول في حكم العقل بحسن بيانه والكراهة الظاهرية في الثاني لذلك

اصل لا عمل باصل البراءة في الاحكام الشرعية قبل الفحص عن الدليل لعدم جريان امارته فلا مقتضي للعمل به وللاجماع ولزوم الخروج عن الدين لولاه **اصل** من الادلة الاستقراء فان كان قطعيا عمل به كلام

او ظنيا الحق المشكوك بالاغلب فالمشكوك فيه اما فرد من صنف او صنف من نوع او نوع من جنس اما في القسم الاول فان كان في الصنف غالب معلوم بالتفصيل وفي النوع ايضا غلبة صنفية او فردية او هما موافقة

لغالب الصنف او لم يكن في النوع غالب الاصنافا ولا فردا لا معاضدا ولا معارضا الحق المشكوك بالغالب لحصول الظن وان كان في الصنف غالب معلوم بالتفصيل وفي النوع ايضا غلبة صنفية او فردية او هما معا اعنه

في عدم جواز التكليف بغير المقدور

ذلك كما في صوم الشيخ والشيخة والمرضعة القليلة اللبن في لبث المرأة للزوج المفقود مائة وعشرين سنة وكما في قضية ابرهيم فهذه اقسام ستة الاول

الفعل الغير المقدور ولا شك في عدم جواز التكليف به سواء كانت الاستحالة ذاتية ام عرضية نعم لو نشأ عدم القدرة من سوء اختيار المكلف فهو يدخل في

مسئلة انه هل الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار ام لا ينافيه ويحتمل هيهنا الارتباط بتلك المسئلة على عدم المنافاة فيحكم بجواز تعلق التكليف لاجل

محض العقاب على الترك بمعنى الفعل بجوز ذلك كما في من قطع يده ولم يفعل بسببه الوضوء وكمن دخل الدار غصبا باختياره فيهما الا انه يستوحش من العقاب على

المكلف لو انصرف الادلة على المجبور الى حاصل الامكان واما اذا لم تنصرف الادلة فلا عقاب شرعا وان صح العقاب عقلا لان العقل يجوز العقاب

لا انه يلزمه مع عدم الانصراف لا دليل على العقاب فعلا وان امكن عقلا ثم الدليل على عدم جواز التكليف بغير المقدور هو العقل القاطع والاجماع

حتى من الاشعري **فان قلت** الاشعري يجوز التكليف بما لا يطاق فكيف جعلته من المجمعين على عدم الجواز هنا **قلنا** ان الاشعري انما يقول

بجواز التكليف بما لا يطاق فيما هو مقدور على اعتقادنا كالافعال الصادرة من العباد من الصلوة وغيرها فالاشعري يقول ان كل فعل غير مقدور

للمكلف فهذه التكاليف كلها تكليف بما لا يطاق ونحن نقول انها مقدورة فالتكليف ليس تكليفا بما لا يطاق فالنزاع مع الاشعري صغروي واما

فيما اذا كان الصغرى وفاقيا بان يكون الفعل غير مقدور حتى على مذهبنا كالطيران الى السماء فالاشعري ايضا لا يجوز هنا التكليف بما لا يطاق

وما نحن فيه من الاخير **الثاني** ان يكون الفعل مقدورا بلا مشقة فلا ريب في جواز التكليف به للاتفاق ولانهم يجوزون التكليف بهذا القسم لم يجز

التكليف بشيء من الاقسام ايضا فينسد باب التكليف وهو مخالف للضرورة **الثالث** ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة يتحمل عادة وهذا ايضا يجوز

التكليف كاغلب تكاليف الشرع والدليل عليه الاتفاق مضافا الى انه لولا ذلك لانسد باب التكليف ايضا في الاغلب لان اغلب الافعال الصادرة

من العباد يكون مع المشقة وما لا مشقة فيه فهو في غاية الندرة لا يبقى القاعدة يقتضي في هذا القسم عدم الجواز وما خرج فقد خرج بالدليل وما شك

فيه يبقى القاعدة **قلنا** لو كان كذلك لزم تخصيص الاكثر في القاعدة وهو ايضا غلط او مرجوح **الرابع** ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة لا يتحمل

عادة موجبة لاختلال النظم فلا شبهة في عدم جوازه للاجماع ولان الغرض من خلق العالم بقاء النظم فهذا التكليف منافي لبقاء النظم المنافي للغرض من الحكيم

وهو قبيح ولان الادلة على نفي العسر والحرج فتنفي ذلك على انه بل ذلك اقوى من العسر الذي هو منفي العسر يلزم نفيه بطريق اولى **الخامس**

و**السادس** ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة لا يتحمل عادة مفضية الى الضرر كالهلاكة او غير مفضية كصوم الشيخ والشيخة ولبث المرأة المدة الطويلة

فلا ريب في عدم جواز تعلق التكليف بهما ايضا لوجوه سبعة **الاول** الاجماع الظني على ذلك بل يمكن دعوى الاجماع القطعي على القاعدة بمعنى انعقاد

الاجماع على نفي التكليف فيما فيه المشقة الغير المتحملة ما لم يقم دليل اجتهادي على الثبوت **فان قلت** ما الفرق بين هذا الاجماع والاجماع المدعى

على اصل البراءة **قلنا** الفرق يحصل فيما علم فيه بالتكليف في الواقعة الخاصة فان هذا الاجماع ينفي التكليف هنا ايضا بخلاف الاجماع

المدعى في اصل البراءة **الثاني** الآيات كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فان من لم يرد العسر على العباد لم يامرهم به وكقوله تعالى ما جعل

عليكم في الدين من حرج الحرج الضيق والعسر **فان قلت** ان الاوامر الدالة على وجوب الصوم مثلا او الصلوة وغيرهما اعم من صورة الانجرار الى

العسر كما في الشيخ والشيخة وعمومات الآيات النافية للعسر اعم موردا من الصوم وغيره فالنسبة بين الدليلين اعم من وجه فما تعارضهما الصوم الموجب للعسر

فالامر بالصوم يقتضيه والآية تنفيه فلا بد من الرجوع الى المرجح وهو قد يكون مع الدليل على التكليف فكيف حكمت مطلقا بالعمل بالآيات وبالجملة الآيات

متعارضة مع الادلة المثبتة للتكليف **قلنا** المرجح مع الآيات وسنعرفه في الفرائد الآتية **الثالث** الاخبار المتواترة مع النافية للتكليف فيما فيه

الحرج المعللة بعضها بالآيتين السابقتين ويمكن دعوى التواتر اللفظي ايضا بمعنى العلم بصدور احد تلك الروايات من المعصوم فهذه الاخبار

معارضة مع الادلة المثبتة للتكليف والنسبة عموم من وجه **الرابع** الاجماعات المنقولة وهي لما كانت قابلة للاطلاق والتقييد كالادلة اللفظية

فمعارضة مع الادلة على التكليف كالسابق **الخامس** العقل القاطع لان التكليف فيما فيه المشقة غير المتحملة خلاف الغرض لان الداعي على التكليف

في الاغلب هو الاطاعة والانقياد فلو كلف مع العلم بالتحرز وعدم التحمل لزم ما ذكر اعني نقض الغرض وهو قبيح عن الحكيم على الاطلاق بل عن كل

عاقل **فان قلت** هذا الدليل يقتضي قبح العقل في هذين القسمين من التكليف مع ان وقوعه من الشارع في موارد كثيرة يكشف عن عدم القبح وعدم

حصول خلاف الغرض كما في قضية سيد الشهداء واصحابه كانوا عالمين بالقتل وما اجاب الفاضل الطبرسي من ذلك في ذيل قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم

الى التهلكة حيث انه ع كان عالما ومع ذلك القى نفسه الى التهلكة من انه ع كان ظانا بالسلامة لمكانه من رسول الله ص فهو في غاية السقوط لانه ع كان

عالما واصحابه كانوا عالمين بالقتل كما يؤيده من نقل من جنب مظاهر في تحقيق الجواب انه ع واصحابه كانوا مامورين بالقاء النفس الى التهلكة

لمصلحة حفظ بيضة الاسلام كما دل عليه الاخبار وحبس ابرهيم ع وصبر المرأة على زوجها الى تمام العمر الطبيعي والامضاء على القدر الضروري من النفس

لمن اشتغل منه بالقائه كما في المشهور من الفقهاء وتوهم ان القاعدة يقتضي ما ذكر وقد خرج ما خرج بالدليل وما بقي مندرج في القاعدة

مدفوع بان العقل لا يقبل التخصيص **قلنا** ان الاستحالة العقلية انما هي فيما لزم خلاف الغرض ولا مخالفة للغرض في واقعة سيد الشهداء ع

في عدم جواز القاء النفس الى التهلكة

الصنف الحق المشكوك بغالب الصنف لان الظن معه مثاله المجاز المشهور عند تعارضه مع الحقيقة المرجوحة ان كنا متوقفين لاحتمال كون الشهرة قرينة
وكما في متحد المعنى في رد ابن جني وان لم يكن في الصنف غالب بل في النوع غالبا ولم يكن في الصنف غالب كان في النوع غالبا وكان وجود الغلبة في النوع
مشكوكا والنوع غالب فيه او كانت في الصنف غلبته مجملة ولا غالب في النوع فالتوقف على الاصح لفقد الظن وان كانت في الصنف غلبته مجملة ولا

روجي فداه وجر جيش ابرهيم لان المفروض حصول الغرض كما مر فانهم ندموا فتاقوا بما امروا واما في صبر المدة المذكورة فهو مما قال به بعض
من العلماء بل واجب عليها التربص اربع سنين بشرط الفحص عنه في تلك المدة من الجهات الاربع وكذا وجوب الانفاق على الزوجة الفقيرة من تعتبر على
من ينفق عنه الفريضة مع ان نسبه معظم القدماء الا ان عمرهم في مدة حكمهم بذلك هو الانفاق الا انه النهي عن الضد وعدا الامر به وهو ثابت
السادس ان التكليف في هذين القسمين مستلزم لخلاف اللطف لان اللطف عبارة عن التقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية ولا ريب ان هذين
القسمين من التكليف مع العلم بعدم تحمل الاغلب اياهما مقرب عن المعصية فهو خلاف اللطف السابع ان اهل العقول طبقوا على تسفيه من عبد
بقطع يد واهلاك نفسه الا في صورة الفاقة الضرورية من التعيش والزام التكليف دائما بحضرته فيحذرهم الا اذا بين لهم المصلحة الكائنة في
المأمور بها تفصيلا الا اجمالا فلا يكتفون في مثل تلك التكاليف الا بالبيان المفصل هذا والتحقيق فساد الوجه الخامس لكونه مبنيا على انحصار
الغرض من التكاليف في الاطاعة وليس كذلك لجواز كون الداعي هو الابتلاء كما في تكاليف الكفار والعصاة فان الغرض من تكليفهم الابتلاء في
لا الاطاعة ولا لزم خلاف الغرض واما السادس فظاهر لان المراد من التقرب الى الطاعة والبعد عن المعصية المعتبرة في اللطف انما
نو طين المكلف على ايقاع الفعل فلا نسلم انه معنى اللطف ولو سلمنا انه معنى اللطف منعنا وجوبه لانه لو كان كذلك لزم خلاف اللطف بالنسبة الى الكفار
والعصاة وان كان المراد منه ظهور المصالح والمفاسد ففيه ان الملازمة المدعاة في الوجه السادس ممنوعة لان نفس التكليف مظهر للمصلحة والمفسدة التابعة
الاحكام للصفات فعليه يكون التكليف مخالفا للطف وان كان المراد منه التكليف بالميسور وعدم التكليف بالمعسور فكان الثاني مع المصلحة والاولى
بلا مصلحة فنمنع كون ذلك معنى اللطف سلمنا انه معنى اللطف لكن نقول لو كان ذلك لازما عليه لزم عدم تبعية الاحكام للصفات سلمنا لكن
نقول لو كان اللازم عليه ترك التكليف بالمعسور وان تضمنت المصلحة لما وقع ذلك من الشارع كثيرا وقد وقع في قضية سيد الشهداء روحي
فداه وجر جيش وابرهيم وان كان المراد منه التكليف بالمعسور بلا ان فيه المصلحة وترك التكليف بالمعسور الخالي عن المصلحة بدا فيه معنى
اللطف ليس كذلك سلمنا لكن نقول لو كان الامر بالمعسور لازما عليه لاشتماله على المصلحة لزم خلاف اللطف بالنسبة الى جميع المكلفين لانه
كم من مبسوط يؤمر به والوجه السابع فاسد ايضا لان بناء العقلاء على ما ذكر مسلم في الاوامر العرفية واما في اوامر العالم بالعواقب فلا
لكفاية العلم الاجمالي بمصلحة اقتضت تعلق الامر والفرق بين الاوامر العرفية والشرعية في كفاية العلم الاجمالي بالمصلحة في الثاني دون الاول
عند العقلاء وهو ان الافعال المعهودة نظرا الى تحرز العقلاء عنها وعدم تحملهم اياها صارت من القبائح الشنيعة ولا يوجب العلم الاجمالي بالمصلحة
في الاوامر العرفية احتمال القبح الذي لاحتمال كون الداعي والغرض من الاغراض الفاسدة والدواعي الباطلة واما الاوامر الشرعية فهذا
الباب فيه منسد فيكفي العلم الاجمالي بالمصلحة عند العقلاء هذا والتحقيق ان يقال ان الافعال الغير المتحملة في الاغلب منها ما يكون ارتكابه مفضيا
الى الالام النفسانية من الهلاكة ونقص الاطراف ومنها ما يكون المشقة فيه بالغة الى حد يعد من اعظم المشاق كالانفاق على الفقير الضروري
من التعيش ومنها ما لا يكون المشقة فيه بالغة الى هذا الحد كترك بعض المرة الغير الطبيعي اما القسم الاول فالعقل غير حاكم بقبح التكليف
في حق المخلصين لا وليائنا كالانبياء والاوصياء وخلص اصحابهم كيف هو وانتم كما واما في حق غيرهم من عامة المكلفين فلا يجوز عقلا الا ان هذا
التكليف لعامة الناس ان كان حقيقيا فشرط العلم بالامتثال وهو منتف لعلمه بعدم تحملهم اياه وان كان ابتدائيا فهو مشروط بقابلية المحل
وليس لا طينا اذ بالعقول على عدم قابلية المحل للابتلاء واما القسم الثاني فجائز ايضا بالنسبة الى المخلصين لا وليائنا والاولوية بالنسبة الى
القسم الاول وغير جائز بالنسبة الى عامة المكلفين كالسابق ايضا كما مر فيه واما القسم الثالث فلا يابى العقل من التكليف به مطلقا الا انا ننفيه شرعا
بالادلة الاربعة فان قلت حكمت بقبح التكليف بعامة الناس في القسم الاول من الثلثة مع ما نقل من تكليف بني اسرائيل بقرض اللحوم بالمقاريض
لو اصابها قطرة من البول فلو قوع يدل على الجواز قلنا اولا انه لم يثبت هذا التكليف على بني اسرائيل لعدم ثبوت التواتر وعدم حجية الاخبار الاحاد
ندعي قابلية المحل لانه يجوز ان يكون نوعهم كالاغلاق في عدم الالم النفساني في قرضها بالمقراض كما قيل ثم ان ههنا فوائد الاولى ان تلك القاعدة
هل يقبل التخصيص لا وعلى فرضه هل هو تخصيص حقيقة ام تخصيص بمعنى ان الاستثناء حكمي ام موردي الاظهر ان نفي العسر ان كان من باب العقل بطريق الايجاب الكلي
فلا يقبل التخصيص وان كان من باب الشرع فيقبل لكن ان كان مدركه الاجماع المحقق كان الاستثناء موردا والا كان حكميا وان كان نفي العسر في بعض المقامات
بالعقل وفي بعض المقامات بالشرع فالعقلي لا يقبل التخصيص والشرعي يقبل وفي الاجماعي يكون تخصيصا وفي غيره تخصيصا الثانية لو دل دليل على التكليف
في معسور يتعارض مع القاعدة فالتحقيق ان النسبة بين الدليلين والقاعدة اما عموم وخصوص مطلق او من وجه وعلى الثاني اما ان يكون الدليل على ثبوت
التكليف فقاهيا كالاستصحاب والاشتغال واما ان يكون اجتهاديا كالاخبار والاجماع ففي الثاني من الاقسام يعمل بالقاعدة لوجوه الاول انه
لو لم يعمل بالقاعدة فيما كان التعارض لها الدليل الفقاهتي لزم عدم العمل بها فيما كان التعارض الدليل الاجتهادي بطريق اولى لزم من ذلك عدم الفائدة لتاسيس
تلك القاعدة نظرا الى انه ما من مورد الا ويوجد فيه دليل على الحكم ولا اقل من اصالة البراءة النافية للتكاليف فيما ليس دليل اجتهادي او فقاهتي على التكليف

مبحث التعارض بين القاعدة والدليل الاجتهادي والفقاهتي

وفي النوع الغالب معلوم فاما ان يكون ما وراء الصنف المفروض من الاصناف ذات غلبة الغالب على نهج واحد حكم ظنا بان الغالب المعلوم بالاجمال على
طبق الغالب في سائر الاصناف واما لا يكون كذلك فالوقف لفقد الظن ولزوم التحكم في الالحاق وان كان وجود الغالب في الصنف مشكوكا وفي النوع غالبه
فكالبشر الالحاق في الصورة الاولى منه والوقف في الثانية وان كان وجود الغالب مشكوكا في الصنف النوع معا لوحظ الجنس فان كان فيه غالب من حيث الانواع
فيكون بعد العلماء لتلك القاعدة نوع الثاني ان القاعدة تجربية والدليل لفقاهتي تعليقي فيكون الاولى مقدما على الثاني وبعبارة اخرى القاعدة
واردة على الدليل الفقاهتي فلا يلزم من العمل بالقاعدة طرح الدليل الفقاهتي بخلاف العكس الثالث ان بناء العلماء على ذلك ولم ندع الاجماع عليه فهذه
يرجح القاعدة الرابع ان القاعدة اقل موردا فيقدم وفي الثالث من الاقسام اشكال لان لكل منهما جهة رجحان ومرجوحية والكلام هنا في تعارض
القاعدة مع الدليل الاجتهادي من حيث هما مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية من الشهرة وغيرها ومن لا ريب ان الرجحان في جانب الدليل الاجتهادي لقلة
موارده بالنسبة الى القاعدة كثيرة منها ان العمل بالقاعدة يقتضي في دليل التكليف والعمل بدليل التكليف تخصيص في القاعدة ولا ريب ان التقييد اولى من
التخصيص ومنها ان العمل بتلك الادلة مستلزم للاستثناء المستغرق في القاعدة وتخصيص الاكثر واما العمل بالقاعدة فهو ملازم للتخصيص الراجح في الادلة
ومنها ان العمل عند اهل العرف على القاعدة لو لم ندع الاجماع عليه وبناء العقلاء مرجح ومنها انه لو بنينا الامر على تقديم تلك الادلة لكان
تاسيس القاعدة قليل الفائدة او عديمها لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة الاولى فثابتة بناء على مذهب من يقول بحجية الاصول فان مورد
تلك القاعدة على الفرض ليس الا فيما تعارض معها الاصول ولا ريب في قلة الفائدة واما الملازمة الثانية فثابتة بناء على مذهب من يقول بعدم
اعتبار الاستصحاب وكون المرجع في الموارد التي يكون موارد الاستصحاب هو البراءة الاصلية فان للقاعدة على الفرض لم يبق موردا اصلا فيكون
تاسيسها لغوا ومنها ان بعد ما تتبعنا في الشرع وجدنا موارد الضيق والحرج على اقسام منها ما علمنا بنفي التكليف فيه بالدليل الخاص كما
في صوم الشيخ والشيخة وذي العطاش والمرضعة القليلة اللبن واحكام التقية وغيرها ومنها ما علمنا فيه بالتكليف وهو قليل في الغاية لو لم يكن مفقودا
ومنها ما هو مشكوك الحال كصبر المراة مثلا المدة ولا ريب في القسم الاول كثير جدا فيلحق عليه المشكوك ومنها انا نمنع انصراف دليل التكليف
الى صورة الحرج والضيق لا بان يكون متبعا العدم حتى يرتفع التعارض بل من باب المنصرف الاجمال ومعه يرتفع المرجح الذي ذكرنا في جانب الدليل على
من قلته موردا ح وقع الشاك في ان ذلك مورده ام لا ومنها ان مدرك القاعدة جملة خبرية كقوله لا حرج في الدين ما جعل عليكم في الدين من
حرج وغيرهما مدرك التكاليف اثبات في الاغلب تخصيص الاخبار اقل من التخصيص في الانشائيات فيكون ارتكاب التخصيص في الانشائيات اولى لقلة
الشرع قلة التخصيص في الاخبار ان التخصيص في الاخبار فيه شائبة الكذب في هذه المرجحات كلها فيما كان الدليل على التكليف قطعي الصدور وكان ظني الصدور
فههنا مرجح اخر للقاعدة وهو قطعية صدور مدركها واما الاول من الاقسام اي ما كان الدليل اخص مطلق من القاعدة فيعمل بالدليل
ان كان ظنيا لبناء الاصحاب عليه وجوه دلالة الخاص كل ذلك اذا كان المدرك للقاعدة الدليل الشرعي وان كان مدركها العقل فان كان حكمه
تنجيزيا كما في نفي العسر الموجب للاختلال او الموجب للالام والمشقة الشديدة بالنسبة الى عامة الناس قدمنا القاعدة وان كان الدليل على التكليف
قطعي الصدور واضح وان كان حكم العقل تعليقيا كما في نفي العسر الموجب للالام في حق مكلف واحد لو وجدنا الشرع عيا قدمنا دليل التكليف
ان كان قطعي الصدور لان حكم العقل على النفي انما كان لاجل المنافرة الذاتية ومع القطع بالصدور المستلزم للقطع بالمصلحة يرتفع تلك المنافرة
وان كان الدليل ظني الصدور قدمنا القاعدة لعدم حصول الوصف بعد ملاحظة المنافرة الذاتية فيكون القاعدة سالمة عن المعارض الثاني
اعلم ان العسر المنفي هو العسر الذي لا يكون المكلف سببا له بسوء اختياره واما اذا كان هو السبب في حصول العسر فلا ينفيه الدليل العقلي ولا الشرعي
هذا النحو من العسر بمعنى انه يجوز العقاب على ترك هذا المعسور اما ان الدليل العقلي لا ينفي ذلك فلان مرجع ذلك الى مسئلة ان الامتناع بالاختيار
هل ينافي الاختيار ام لا وقد ترسا بقا انه ينافي الاختيار خطابا ولا ينافيه عقابا بان العقل لا يابى عن التكليف بهذا الشخص بهذا المعنى من المعسر
بمجرد العقاب على ترك المعسور لا الخطاب عليه اما ان الدليل الشرعي لا ينفي ذلك فلان ما دل على نفي العسر لا ينصرف الى نفي مثل ذلك فان ظاهر قوله
لا يريد بكم العسر هو العسر بالذات وبالعرض الناشي من غير اختيار المكلف وكذا الاخبار مثل بعثت على الملة السمحة السهلة ونحو ذلك الذي
المقلدين مامورون بالرجوع الى المجتهد في مسائلهم ومرافعاتهم مع ان المجتهد ليس في كل بلد بقدر الكفاية في المسائل والمرافعات فيحتاج
خدمة المجتهد الى السفر الى البلاد النائية فان بعض البلاد واكثر البلاد لا مجتهد فيه فكونهم مكلفين مع ذلك بالرجوع الى المجتهد في
المسائل والمرافعات مستلزم للعسر الشديد في الانتقال من بلد الى اخر والى البلاد النائية لكن ذلك العسر في هذا التكليف بسبب عن سوء اختيارهم
لان اللازم على العباد تحصيل الاجتهاد والمجتهد بقدر الكفاية لهم فلم يفعلوا ذلك فوقعوا في العسر ومن اجل لزوم العسر ذهب بعض الى جواز المرافعة
الى المقلد والحاصل ان الكلام في هذا المثال يقع في مقامات ثلثة الاول اثبات ان ذلك موجب للعسر ام لا الثاني ان العسر ناش عن اختيارهم ام لا
الثالث في بيان الحكم اما الاول فالحق ان العسر لازم لان العباد اذا احتاجوا الى المسائل والمرافعات في البلاد ان شرعوا في التحصيل الى ان يبلغوا
رتبة الاجتهاد بقدر الكفاية حتى يعرفوا المسائل فهو موجب لاختلال النظام وهم مامورون على ابقاء النظم وان بنوا امرهم على الرجوع الى المجتهد
الموجود في البلاد النائية بالمسافرة اليهم فهو ايضا عسر فالعسر لازم على التقديرين واما الثاني فالحق ان العسر تسبب من انفسهم لانهم
لو بنوا امرهم اولا على تحصيل المجتهد بان يتكفل كل طائفة لجميع المؤمنين فاعانوا اليهم من جهة المعيشة واسباب التحصيل حتى يصير مجتهدا لهم

في تعارض القاعدة مع الدليل الاجتهادي

وكان غالب انواع ذلك الجنس داغالب على نهج واحد الحق النوع بالجنس والصنف بالنوع والفرد بالصنف الا فالوقف واما في القسم الثاني فان كان في النوع غلبة فردية فقط الحق الصنف المشكوك بغالب النوع على الأصح ويظهر من بعض التامل في الالحاق هنا الاشتراط اتحاد المشكوك فيه مع المستقرء فيه صنفا وهو وهم اذ بعدما حملنا الصنف المشكوك على اكثر افراد النوع للظن حملنا افراد ذلك الصنف ايضا على النوع للاستقراء او صنفيته وفردية متعاضدتين ذلك

او متعارضتين مع علم اجمالا احكما الغلبتين في جنب الاخرى فالوقف لفقد الظن ولا بلا غالب الجنس و ان

لم يلزم لهم عسر عند الاحتياج لانه يكون المجتهد موجودا في كل بلد و موضع يبلغ كفايتهم واذا ثبت كون العسر فيلزم ثبت حكمه وهو جواز التكليف به لان الامتناع بالاحتياط لا ينافي الاحتياط فيجوز ان يقول يجب عليكم ابقاء النظم والرجوع الى المجتهد ايضا بمعنى ان يعاقبهم على ترك الامرين لا انه يعاقبهم على تركهما باتيانهما معا فيجوز عقلا العقاب وان كان احد التكليفين منافيا للاخر فان قلت لا يجوز العقاب لانهم غير مقصرين لعدم التفاتهم الى ذلك قلنا غالب الناس لم نقل كلهم مقصرون لعلمهم اجمالا بوجود احكام في الدين فيجب عليهم الفحص عنها فانهم لعدم فحصهم مقصرون ولو لا ذلك لم يوجد مقصر وان هذا يشكل بلزوم كون كل الاشخاص عاصين من زمن الائمة عليهم السلام الى هذا الزمان لعدم وجود المجتهد بقدر الكفاية في كل زمان لعدم المجتهد المعروفين الجامع للشرائط والمحصلون للعلم ومن كان بنائه على تركها فتميم اسبابهم من جهة المعاش والكسب ليسوا عاصين لعدم اعتقادهم وان امعنوا النظر في على التحصيل او على مراعات المحصلين ولم يفعلوا ويشكل الامر بلزوم الحكم بفسقهم وعدم قبول شهاداتهم والاقتداء بهم الا ان يقال هذا المعصية صغيرة وفيه اشكال لان صحة كل العبادات موقوفة على ذلك الرابعة هل العسر منفي في التكاليف الغير الالزامية كالمندوب بانه امر لا ينافيه نفي العسر ان العسر في المندوب ان يجر الى اختلال النظم كما لو قال صوموا في كل يوم وصلوا دائما فهو لا يجوز طلبه عقلا وشرعا حتى ندبا الا ان يجوز نقض اختلال النظم وان لم يجر الى ذلك فاما ان يكون بلاء مالا يطلب قطع بعض الاعضاء واما ان لا يكون كذلك بل يكون مشقة شديدة يعجز عنها غالب الاشخاص عادة كالامر بالغسل للندب في ايام الشتاء بالماء البارد في الغاية الموجب للضرر عادة فان نقول انكار ذلك نفي العسر هو لعقل جاز التكليف في غير الابتلائي من هذين القسمين مطلقا وفي الابتلائي منهما يجوز في حق عاظم الدين كالنبي والوصي دون عامة الناس وان كان ذلك نفي العسر الشرعي اي الدليل اللفظي فهو لا ينصرف الى نفي العسر في غير الالزاميات بهذين المعنيين نعم قوله تعالى لا يريد بكم العسر يمكن ان يقال بشموله لغير الالزاميات ايضا فينتفي العسر بهذين المعنيين الا ان يدعى انصرافه ايضا الى الالزاميات بهذا وفيه اشكال وهو ان العقل اما مستقل بقبح الزمان او نقص منه او انه لا يتفقوا على جواز الاول مع انه لا يجوز ذكا واختلفوا في جواز الثاني وقد اثبتنا جوازه في محله واتفقوا على عدم جواز الثالث مع ان الطلب الندبي شرعا من القسم الثالث موجود الا ان يقال ان نقض المستحب لا يكون من قبيل الطلب بل من الحكم الوضعي كما يقال ويستحب غير ذلك لكن نقول مع ذلك ايضا الطلب الندبي فقط اذ بعضه الا ان يقال ان ذلك من باب التخيير ولكن في التخيير لا بد ان يكون المصلحة بين الاشياء متحدة كما في خصال كفارة رمضان وفي الطلب الندبي مصالح مختلفة محل على حدة الا ان يقال ان التخيير على قسمين احدهما ان يكون المصلحة متحدة في اشخاص الواجب كما في كفارة رمضان والاخر ان يكون المصلحة فيه مختلفة متعددة كما لو دار الامر بين امرين في ضيق الوقت ولا يقدر الا على احدهما فهو مخير بينهما مع اختلاف المصلحة الا ان يتعين احدهما بدليل خارجي وبعد كصلوة الاية مع اليومية اذا تعارضتا فانه يقدم اليومية ضابطة في الاستصحاب وفيه مقامات سبعة الاول في اثبات حجية الاستصحاب في الجملة في مقابل من يدعي السلب الكلي الثاني في تعيين موارد حجية الاستصحاب في الجملة الثالث في بيان مجرد الاستصحاب من حيث دلالة الاخبار الدالة على الحكم المستصحب الرابع في بيان ان من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع مع الاشارة الى دوران الاحكام مدار الاسماء ويتبعهما ذكر احكام الاستصحاب والانقلاب نظائرهما الخامس في تعارض الاستصحابين السادس في جواز العمل بالاستصحاب قبل الفحص وعدمه السابع في بيان جواز استصحاب احكام الامم السالفة وعدمه وقبل الخوض في المقام لا بد من ذكر مقدمة مشتملة على بيان امور الاول اعلم ان للعلماء في تعريف الاستصحاب عبارات منها انه الحكم ببقاء ما كان على ما كان عليه في معناه تعريف اخر وهو انه ابقاء ما كان على ما كان عليه وفي معناهما تعريف ثالث وهو ان الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحالة ومنها ان الاستصحاب هو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق ويحتمل كونه عبارة عن نفس الحالة السابقة وان لم يكن له قائل ويحتمل كونه عبارة عن القاعدة الشرعية وهي ان كل امر تيقن تحققه سابقا حكم بالبقاء ما لم يتحقق المزيل ثم اعلم ان مقصود العلماء من تعاريفهم هذه ليس بيان ما هو المصطلح عند العرف فلا مشاحة فيه وان كان غرضهم بيان مصطلح الاصوليين في الاستصحاب فنقول عليه انه لا يمكن الا الاحتمال الاخير وذلك لانه لو كان معنى الاستصحاب حقيقة احد المعاني الثلثة الاول لزم صحة قولنا يجب الاستصحاب كما يصح قولنا يجب الحكم بالبقاء ما كان او يجب التمسك فان ذلك لازم الترادف اذ لا معنى لصحة اسناد شيء الى احد المترادفين دون الاخر مع انا نرى منافرة قولنا يجب الاستصحاب لا لاجل التلفظ بل من جهة التلبس فلذلك يكشف عن عدم الترادف بين الاستصحاب وبين المعاني الثلثة وايضا يصح قولنا الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب ولا يصح قولنا ابقاء ما كان على ما كان وكذا لا يصح في التعريفين الاخيرين وذلك لا اعني الحكم ببقاء ما كان والتمسك بثبوت ما ثبت فلو قيل انهما حجة او يجب العمل بهما فهذا ايضا كالسابق يكشف عن عدم الترادف بين المعاني الثلثة مع الاستصحاب وبالجملة اختلاف اللوازم يكشف عن عدم الترادف ويمكن ابطال الوجه الاخير بانه لا مانع من ان يكون لفظ الاستصحاب موضوعا لاحد الثلثة ولكن لفظ حجة ولفظ العمل في التركيب بينه صارف للفظ عن معناه الحقيقي الى المجازي وهو القاعدة فلو جعلنا الاستصحاب في التركيبين بمعناه الحقيقي وهو احد الثلثة لحصل المنافرة ايضا كما يحصل في الثلثة فان قلت لا اشكال في انه يصح قولنا ان الحكم الفلاني كان ثابتا فيجب استصحابه ويصح ايضا ان يقال استصحابا بالحالة السابقة كما يصح ان يقال يجب ابقاء

في الاستصحاب

في تعريف الاستصحاب

[illegible]

والحكم

وان شك في وجود الغلبة في النوع او علم بوجودها وشك في الغالب فحكمها حكم القسمين فيما اذا كان المشكوك فرداً من صنف قد تقدم وان قطع بفقد
الغلبة في النوع مط فان كان ماوراء الصنف المشكوك متبعضا لا على نهج واحد فالوقف لا الالحاق للظن وان كان افراد المشكوك فيه اكثر من افراد
المستقرء فيه ومن هنا فسد ما قيل من ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل عند فقد شرطيه غير جائز تمسكا بفقد الاستقراء فيما فقد هما وان
الحكم ببقائها والتمسك به وبصحة ابقائها وتمسك الخ ولا يصح ان يق قاعدته وهذا يكشف عن عدم كون القاعدة معنى الاستصحاب كما هو مختار **قلنا** كنا مشاركين معه
نعم ولكن صحة استعماله في المعاني الثلثة غير مطردة وذلك من علائم المجاز على ما قيل والقرينة في المثالين موجودة على عدم ارادة المعنى الحقيقي اعنى القاعدة وهي في عدم الجواز لكن لو
المضاف اليه من الضمير لفظ الحالة ونحن لا ندعي كون الاستصحاب بمعنى القاعدة حتى مع القرينة الصارفة ثم ان ههنا شبهة الاولى انهم يقولون ان الشيء الفلاني المانع وهو الاستصحاب
كان نجسا مثلا فنستصحب نجاسته ونجاسته مستصحبة ولا ريب انه توهم يستصحب مستعمل في احد المعاني الثلثة وحقيقة فيه بحكم التبادر وهذا التبادر وضعي قطعا وهم ولا لفقد المقتضي
شك في وضعيته فانما الوضعية كافية في نقول ان لفظ الاستصحاب ايض كلفظ يستصحب حقيقة في احد المعاني الثلثة لدليل فقاهتي وهو اصالة عدم النقل وما قيل في اثبات نورية
المادة في يستصحب لا بد وان ينقل عن معناها الحقيقي الى احد الثلثة وهو خلاف الاصل ولدليل اجتهادي وهو حكم الاستقراء بموافقة جل المشتقات للمبادي بل
لم نر سوى الموافقة ولم نجد مشتقا خالف معناه معنى مبدئه فلو لم يكن هذا الاستقراء قطعيا فلا اقل من ظنيته والظن في الموضوع المستنبط حجة فظهر
الاستصحاب موضوع لاحد الثلثة **الثانية** ان لفظ الاستصحاب مصدر من الاستفعال نقل عن معناه اللغوي وهو الموافقة والمرافقة الى المعنى الاصطلاحي
فذلك المعنى الاصطلاحي المنقول اليه ان كان هو احد الثلثة فمعنى المصدر باق في المنقول اليه وان كان هو القاعدة فمعنى المصدر غير باق فيخالف المنقول اليه المنقول
عنه من تلك الجهة ايض ونحن بعد ما استقرينا المصادر المنقولة عن معناها الاصلي الى معنى اخر كالطهارة والصلوة والزكوة والحج وغيرها وجدنا بقاء معنى
المصدرية في المنقول اليه غالبا فالظن يلحق المشكوك بالاغلب فيحصل الظن بان معنى الاستصحاب هو احد الثلثة والظن حجة في الموضوع المستنبط **الثالثة**
ان القوم وان اختلفوا في تعريف الاستصحاب وعبروا عنه بعبارات لكن احد منهم لم يقل بان معناه هو القاعدة فيحصل لذلك الظن بان القاعدة ليست معنى الاستصحاب
والظن حجة والجواب الاول فاما اولا فنمنع تبادر احد الثلثة من لفظ يستصحب واما ثانيا فنمنع كون تبادر احد الثلثة من لفظ يستصحب ونحوه وضعيا
بعد تسليم سنخ التبادر والقرينة موجودة على المجاز في المقام وهو ضمير الفاعل من الحكم والنجاسة وما ضاهاهما واما ثالثا فنقول سلمنا لكن صحة قولنا
يجب الاستصحاب نص بالنسبة الى الظن الحاصل غايته عدم الاختلال وكذا صحة الاستصحاب حجة وعدم صحة الابقاء حجة والحكم حجة والتمسك حجة والاصل
يعارض الدليل الاجتهادي والنص مقدم على الظاهر واما عن الثانية فهو الجواب **الثالث** في الشبهة الاولى وهو الجواب عن الشبهة الثالثة ايض والحاصل
ان ما ذكرنا من الدليل اقوى من تلك الشبهات **فان قلت** لا نطرح ظهور اتفاق الاصحاب على عدم كون الاستصحاب بمعنى القاعدة كما ذكرنا في الشبهة الثالثة
بل نجمع بينه وبين دليلك بحمل ظهور اتفاقهم على الزمان السابق وحمل دليلك على زمانك **قلنا** ذلك يستلزم تعدد النقل والاصل عدمه
فان قلت لا بد لك من التزام تعدد النقل لان هذا الاصل ان عملت به من باب السببية المطلقة فلا دليل عليه وان عملت به من باب السببية المقيدة
او من باب الوصف فلا ريب ان الوصف هنا انما هو في جانب ظهور اتفاق الاصحاب على ان معنى الاستصحاب عندهم في زمانهم ليس هو القاعدة فلا بد من ان تقول
بان المنقول اليه غير المنقول اليه سابقا في الحصول الظن بذلك من ضم دليلك مع ظهور اتفاقهم والظن حجة فيطرح الاصل **قلنا** نمنع اولا حصول الظن
وفاقهم خصوصا بعد ملاحظة اضطراب كلماتهم ولاختلاف اقوالهم وثانيا نقول ان لنا غير الاصل دليل اخر على عدم صحة هذا الجمع وهو ان غالب
المنقولات متحد النقل فيلحق المشكوك بالاغلب فيتعارض هذا الاستقراء مع ظهور اتفاقهم ويبقى الاصل سليما عن المعارض فظهر مما ذكرنا
التعارف الثلثة الاول **واما الرابع** فبطلانه يظهر مما مر لانه يصح ان يق الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب ولا يصح ان يق يجب العمل
بكون حكم او وصف او وان يق كون حكم او وصف حجة على ان لفظ الاستصحاب لم يستعمل في هذا المعنى قط قطعا فلو كان حقيقة فيه لزم المجاز بلا حقيقة
واما فساد كون الاستصحاب نفس الحالة السابقة مع صحة قولنا الحالة السابقة فلعله مع صحة الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب فظهر بطلان الخمسة واما
الدليل على صحة الاخير وكون الاستصحاب حقيقة فيه فهو التبادر من قولنا الاستصحاب حجة وعدم وجود المنافرة اللازمة للمجاز بين لفظ الاستصحاب و
حجة كما هو موجود في مثل اسد يرمي **فان قلت** لو كان الاستصحاب حقيقة في القاعدة ومجازا في الثلثة الاول لكان اللازم وجود المنافرة عند استعماله
في الثلثة مع انا نرى انه لا منافرة في قولنا يستصحب او استصحابا بالحالة السابقة **قلنا** وجود المنافرة وارتكاب المجاز في هذا الاستعمال يعني لا يقبل
الانكار اما على القول بحقيقة الاستصحاب في القاعدة فواضح واما على القول بحقيقته في احد الثلثة فلا ارتكاب التجريد الذي هو من اقسام المجاز لان
المراد من الاستصحاب في قولنا استصحب الحالة السابقة الا نفس الابقاء مجردا عن الحالة والمفروض انه غير موضوع بازائه ثم النقل في لفظ الاستصحاب تعيني
لا تعييني لاصالة تاخر الحادث وغلبة النقل التعيني وما يقال ان النقل التعيني محتاج الى قرائن كثيرة والاصل عدمها فمدفوع بانه اصل في غير المتبوع ومرجح
بالنسبة الى اصالة تاخر الحادث لانه استصحاب في المتبوع مضافا الى ان الاصل لا يعارض الغلبة هذا والاظهر عندنا ان الاستصحاب عبارة عن بقاء ما كان كما
الامر الثاني في ان هذه المسئلة اصولية ام فرعية والاظهر في بادي النظر الاول **فنقول** لا ريب في انه لو كانت حجية الاستصحاب من باب الوصف اندرج
في المسائل الاصولية لكونه حينئذ من جزئيات العقل ولو كانت حجيته من باب الاخبار ففي اندراجه في الاصول او الفروع اشكال من حصر الاكثر
الادلة في الاربعة وليس منها الاستصحاب فيخرج عن المسائل الاصولية وما يظهر من بعض من ان الاستصحاب ان اخذ من الاخبار فهو من السنة والا
فمن العقل فهو فاسد لا ما قيل من ان الدليل على حجية الاستصحاب لو كان هو الاستقراء فلا يدخل في الادلة الاربعة لان مثله حجية غير الادلة الاربعة

في معنى الاستصحاب

في بيان ان مسئلة الاستصحاب اصولية ام فرعية

الامر من ان اغلب الالفاظ للفور بالمعنى الاعم من حالى النطق وثانى الحال منه فيلحق المشكوك بالغالب فيثبت بذلك جنس الفور ويتعين فصله بكون الفور حال النطق محالا فى الامر فيتعين الاخر وذلك لان الاستقراء المحقق فى الجنس اما ان يكون بنحو اتحاد المستقرى فيه جنسا وفصلا فيلحق المشكوك به جنسا وفصلا او جنسا فقط مع اختلاف الفصل فيلحق جنسا للظن ويتوقف فصله للتحكم الا ان يكون فصل المشكوك معلوما بالتفصيل لدليل خارجى اذ لقائل ان يقول ان الاستقراء اما حجة من باب الوصف والسبب على التقدير بين داخل فى الاربعة فكذا الاستصحاب الثابت من الاستقراء الا بدليل الاعتبار لا بمدرك الحكم بل لان الاناطة انما هى بمدرك الحكم ولا اعتبار بمدرك الاعتبار لانه لو كان كذلك لزم حصر الدليل فى العقل لانه مدرك الكل

اقول ومما قد يتوهم من ان موضوع علم الاصول هو الدليل بعد ثبوت دليليته فلا يكون حجية الاستصحاب وحجية الكتاب وحجية الخبر ونحوها من المسائل الاصولية لان ذلك اثبات الدليلية لا عوارض الدليل فتلك المسائل من توابع علم الكلام فهو بمعزل عن التحقيق لان موضوع علم الاصول ليس هو الكتاب المقيد بالحجية حتى يكون الكلام فى الحجية خارجا عن الفن ولا الكتاب مطلقا ولا بشرط بل هو الكتاب من حيث عروضه العارض فيكون النزاع فى الحجية داخلا فى العلم فظهر انه لو كان حجية الاستصحاب من المسائل الاصولية كما هو الحق ينافى الحصر الاكثر بين الادلة فى الاربعة بل لا بد كما يحتمل الحاقه بحجية الاستصحاب على حصر الادلة فى الاربعة والعجب منهم انهم حصروا الادلة فى اربعة ومع ذلك قالوا بحجية الاستصحاب وقد عرفت ان الحصر لكن ملازم لعدم الحجية والحجية ملازم لعدم الحصر فهذا تناقض مضافا الى ان الحصر فى الاربعة يقتضى عدم كون العلم المسبب بالرمل والجفر ونحوهما بالاحكام الشرعية من ادلة الفقه وهو بديهى الفساد فظهر مما ذكر وجه اشكال الاندراج فى المسائل الاصولية اذا قلنا بالحجية من باب الاسباب واما وجه الاشكال فى الاندراج فيما نحن فيه فى الفرع فهو انه يلزم دخول ما ليس من المحدود فى الحد فلا بد من خروجه عن الفرع ايضا وتفصيله ان الاحكام الفرعية على اقسام ستة لان متعلق الحكم الشرعى اما فعل ظاهرى من المكلف كالصلوة التى تعلق بها الوجوب واما فعل باطنى له كالنية العارض عليها الوجوب واما ليس بفعل المكلف بل كالحدثية والمطهرية اللتين هما حكمان وضعيان عارضان للعين المكلف فان الحكم الوضعى هو ما سوى الحكم التكليفى من الاحكام الشرعية كما ان ما كان متعلقه عين من الاعيان الخارجية كالطهارة والنجاسة العارضتين للغنم والكلب فان الوضع يتعلق بالاعيان الخارجية ايضا بخلاف الحكم التكليفى فانه يختص بالمكلف واما المتعلق حال من احوال عين المكلف كالمانعية عن الدخول فى العبادة العارضة لحال المكلف اعنى المحدثية واما المتعلق حال من احوال عين الخارجى كالسببية العارضة لحالة الشمس وهى الدلوك اذا ظهر ذلك **فنقول** ان مسئلة الفقه على ما قالوا هو ما يعرض فعل المكلف وفى ذلك فيه احتمالات الاول **الاول** كون المراد من العروض الحقيقى ومن الفعل الظاهرى **الثانى** هو ذلك مع كون المراد من الفعل الاعم من الظاهرى والباطنى **الثالث** كون المراد من العروض الاعم من الحقيقى والمجازى اى بلا واسطة ومعها ومن الفعل الظاهرى **الرابع** ذلك مع كون الفعل اعم من الظاهرى والباطنى وعلى الاول لا عكس لخروج ما سوى القسم الاول من الستة عن الفقه وهو واضح الفساد وعلى الثانى لا عكس لخروج ما سوى الاولين من الستة عن الفقه ولا طرد ايضا لدخول بعض مسائل الكلام كالايمان والاسلام وعلى الثالث لا طرد لدخول كثير من مسائل الاصول بل كلها فى الفقه لان الحكم العارض على الادلة عارض للفعل الظاهرى للمكلف ولو بوسائط واما اندراج بعض مسائل الكلام كالايمان والاسلام فقد نوقش بان الايمان والاسلام لهما جهة مقدمية ومن هذه الجهة داخلان فى المسائل الفرعية لا الكلامية وجهة نفسية ومن تلك الجهة لا يعرضان للفعل الظاهرى للمكلف اصلا بل هما من العوارض الباطنية فهما من تلك الجهة من المسائل الكلامية فلا نقض بهما وعلى الرابع ينعكس ولا يطرد لدخول اغلب مسائل الاصول وشطر المسائل الكلامية فظهر مما ذكر ان اندراج الاستصحاب فى الفرع مستلزم لدخول ما ليس من المحدود فى الحد ثم ان اهل الميزان جعلوا المعانى تميز مسائل كل علم وموضوعه ان المسائل عبارة عن العوارض الذاتية المبحوث عنها فى ذلك العلم والموضوع هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ونحن نقول ان تنقيح الكلام فى هذا المقام لتميز مسائل كل علم وموضوعه وتشخيص مسائل الفروع والاصول وموضوعهما يقتضى رسم مقامات ثلثة **الاول** فى بيان تميز مسائل كل علم عن غيره فاعلم ان مسائل كل علم عبارة عن مطالب دون العلم لاجل بيانها واشاهد على ذلك المعنى هو الوجدان وايضا **فان قلت** ان العلم هو نفس المسائل فاخذها فى مفهوم المسائل تعريف للشئ بنفسه **قلنا** ان العلم قد يطلق على الملكة وقد يطلق على المسائل نفسها وقد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على ما دون من الالفاظ والنقوش والمراد من العلم فى التعريف هو الاخير وان قلنا انه ليس معنى حقيقيا للعلم **فان قلت** لازم قولك من ان المسائل عبارة عما دون العلم لاجل بيانها هو دون المسائل قبل التدوين ولعدم بحيث لو فرضنا عدم تدوين مسائل الاصول لم يكن له مسائل وهو فاسد ايضا لازم قولك عدم كون المسائل المستحدثة من العلم لعدم كونها مدونة **قلنا** اما الايراد الاول فهو فاسد اولا بالنقض على تعريف اهل الميزان الذى تقول بان اللازم دون المسائل قبل البحث لانك جعلت المسائل العوارض الذاتية المبحوث عنها الا النفس العوارض فما هو جوابك فهو جوابنا وثانيا بانك ان اردت من عدم المسائل على فرض عدم التدوين عدم مسائل هذا العلم على فرض عدم التدوين فيه فبطلان اللازم والملازمة مسلم لان كون المسائل مسائل هذا العلم موقوف على تدوين ذلك العلم وان اردت عدم المسائل مطلقا فالملازمة ممنوعة اذ اللازم لتلك المقالة ليس الا عدم مسائل هذا العلم على فرض عدم التدوين لا عدم المسائل مطلقا وثانيا المراد مما دون العلم لاجله هو ما شأنه التدوين فى العلم لا التدوين بالفعل واما الايراد الثانى فالمنع هو نوع المطالب الاخص والاشخاص

المقام الثانى فى تميز موضوع كل علم عن غيره فنقول الموضوع عبارة عما يكون قدرا مشتركا بين موضوعات المسائل ومتعلقا بحيث يصح حمل كل الاحكام والعوارض على ذلك الموضوع هو وقد يكون واحدا كما فى علم الاصول وقد يكون متعددا **المقام الثالث** فى تميز مسائل الفقه عن غيرها فاعلم ان الاحكام الالهية اما ترتبط بالعقايد محضا ولا دخل لها فى العمليات ولو بعيدا كما فى الوجوب النفسى للاستدلال واما ما يتعلق بها ترتبط بالعمليات ولو بواسطة

فلا او فقد او جنسا لا فصلا مع وجود صنف اخر مغاير للمستقرى فيه جنسا ايضا بحيث يحتمل كون المشكوك فيه ملحقا بالواقع كما يحتمل الحاقه بالمستقرى فيه لكن اذا الحق به كان فصله معلوما كما فيما نحن فيه لاحتمال كون الامر كالمضارع فالوقف جنسا وفعلا الفقد الظن ويظهر حال القسم الثالث مما اقول اذا ظهر ذلك فاعلم ان الاستقراء يجرى فى الاحكام والموضوعات الصرفية والمستنبطة فكل مقام حكمنا بحجية الظن فيه علمنا او لا فلا وقد يمكن حصول الاستقراء من مجموع النصوص فيكون حجيته عند العامل بالنصوص من باب الظن الخاص ايضا لان مدلول مجموع النصوص حجة كمدلول النص الواحد وعلى الظن الواحد فالدائرة وسيعة منه ع

فى تميز مسائل الفقه عن غيرها

عرفوا الاستصحاب بتعاريف كلاتخ من الخلل ويمكن ان يقال انه نفس الحالة السابقة او انه القاعدة الشرعية وهي ان كل امر ثبت تحققه
حكم ببقائه ما لم يعلم المزيل والاظهر عندي انه ابقاء ما كان على ما كان ثم في كون المسئلة اصولية ام فروعية ام تابعة للمستصحب وجوه كما ان في حجية الدليل
الظني لاثباته مطلقا او في بعض الموارد ام لا مطلقا مع احتمالات ثم الاستصحاب باعتبار المستصحب اما وجودي او عدمي وباعتبار المتعلق اما حكمي او موضوعي و
ولكنه يكون في مباحث ما سواه من سائر الاحكام كحجية الكتاب وخبر الواحد اما يتعلق بما يرتبط بالعمليات ولو بعيد ولكنه ليس من المباحث كوجوب الصلوة والصوم
والحج ونحوها وهذا ينقسم على قسمين احدهما يكون الحكم فيه تكليفيا والفعل ظاهريا والعروض حقيقيا كما مثلنا وهذا هو القسم الاول من الستة
وثانيهما ما لا يكون كذلك وهو اعم من الاقسام الخمسة الباقية من الستة السابقة فهذه اربعة اقسام لا ريب في ان المسائل الفقهية ليست هي القسم الاول من الاربعة
بل هو من الكلام ولا ريب في عدم كونها القسم الثاني الذي هو اعم من الاربعة لان المسائل الاصولية ولا ريب ايضا في كون القسم الثالث من الفقه لكن الاشكال
في ان القسم الرابع ابعض من الفقه لكون جميع الستة السابقة من الفقه امرا لا يمكن ان يتوهم ان القطع بان المدعى على ثبوت والفقه هو بيان موارد الاطاعة
والعصيان وان تلك لا تحصل الا في ضمن الاحكام التكليفية المرتبطة بفعل المكلف ومع ذلك جعلوا مسائل الفقه عبارة عن عوارض فعل المكلف فكان
من الفعل هو الفعل الظاهري فيتعين ان يكون الداعي على التدوين بيان الاحكام التكليفية المرتبطة بالافعال الظاهرية والمقصود ما ذكرنا في تميز مسائل العلم
ان يكون مسائل الفقه منحصرة بالحكم التكليفي المتعلق بالفعل الظاهري للمكلف فيكون مسائل الفقه منحصرة في القسم الاول من الستة ويكون الخمسة الباقية
من المسائل الفرعية ويكون الفرعية اعم مطلقا من الفقهية لشمول الفرعية لجميع الستة والفقهية مختصة بالقسم الاول من الستة مضافا الى تصريح صاحب المعالم
وغيره بكون مسائل الفقه هي ما يعرض فعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير ولكن يشكل ذلك بما طبقات العلماء خلفا وسلفا على ذكر الاحكام الستة
باجمعها في كتبهم الفقهية وانه لو ذكر واحد منها لاقسام الستة في غير الفقه اطبقوا على فساده لا ظهور في ان مسائل الفقه مرادف لمسائل الفرع وانه لا دليل
على القبا قول صاحب المعالم ومن يحذو حذوه لا سيما بعد ملاحظة اطلاق عباراتهم حيث لم ياخذوا قيد الاقتضاء والتخيير في تعريف مسائل الفقه ولعل
التلازم بين الداعي والمقصود من الجائز ان يكون الداعي اخص والمقصود اعم **المقام الرابع** في تميز موضوع علم الفقه وهو فعل المكلف بالمعنى
الاعم لانه القدر المشترك بين موضوعات المسائل كما مر في بيان مطلق الموضوع **المقام الخامس** في بيان مسائل اصول الفقه وهي الاحكام المتعلقة بما يرتبط
بالعمليات ولو بعيدا لكن مع كون تلك الاحكام في المباحث ما سواها من سائر الاحكام **المقام السادس** في بيان موضوع علم الاصول قالوا ان موضوع
الاصول الادلة الاربعة ولنا معهم كلامان **الاول** ما مر من منع الحصر **والثاني** منع تعدد الموضوع لانا نجعل الموضوع متعددا صحيحا اذا لم يمكن
جعله واحدا وهو هنا ممكن **فنقول** موضوع علم الاصول دليل الفقه فظهر ان الاستصحاب من المسائل الاصولية نظرا الى كونه من المباحث وكذا
مسائل الاجتهاد والتقليد باجمعها لانها مباحث للمقلد وليس المراد من المباحث مباحث جميع الامة فلا يقدح اختصاص المباحثة بالمجتهد في الادلة الخاصة
وبالمقلد في مسائل الاجتهاد والتقليد **فان قلت** جعل موضوع علم الاصول هو المباحث يستلزم كون بعض مسائل الفقه كاصل البراءة من الاصول
فينتقض التعريف طردا **قلنا** ذلك الايراد ناش عن خلط القاعدة الاصولية والفرعية والمعيار في تميزها هو انه ان كان مفاد القاعدة من الجزئيات المندرجة
تحتها فالقاعدة فرعية كقولك يجب الوفاء بكل عقد وان كان المقام من المتفرعات لقاعدة الاصولية كقاعدة الاستصحاب التي يتفرع منها كل حكم شرعي
من التكليفي والوضعي وبعبارة اخرى ان كان المقام مندرجا تحت القاعدة فهي فرعية وان كان مستنبطا منها فهي اصولية وعليه فاصل البراءة من حيث
اندراج الحكم الفرعي تحته فرعي ومن اعتباره اصولي لدخوله تحت التحسين والتقبيح العقليين ثم انه بعد ما جعلنا الاستصحاب مسئلة اصولية فلو جعلنا
حجيته من باب الاخبار فهل يدخل في الادلة الاربعة ام لا بل هو دليل خامس قد عرفت فساد ما ذكره بعض من ان حجية الاستصحاب لو كانت ماخوذة
من الاخبار اندرج الاستصحاب في السنة لما مر من ان الاعتبار لو كان بمدلول المدرك انحصر الدليل في العقل ومما يؤيد ان المناط عند الفاضل السابق الذكر
انما هو صفة الحكم والعقل انما هو صفة المدرك فهو فاسد اذ لازم ذلك ان يكون النزاع في مسئلة الاستصحاب في دلالة الاخبار وعدمها وهو بط
بنفسه بصريح عباراتهم على انه لو كان النزاع في الدلالة لم يكن المسئلة من المسائل الاصولية لانها حينئذ من الموضوعات الصرفة **فان قلت** اذا اخرج الاستصحاب
عن الادلة الاربعة فما وجه حصرهم الادلة في الاربعة كما فعله الاكثر **قلنا** وجه الاستصحاب عند المعظم كان حجيته من باب الوصف فكان داخلا في
العقل فانحصار الادلة في اربعة وما قيل في وجه الحصر من ان مقصودهم حصر الادلة المجمع عليها في الاربعة فمدفوع بان شيئا منها ليس مجمعا عليه وما قيل في
وجه الحصر ايضا مدفوع بان مدرك الاستصحاب اغلبيا سواء اظهر هنا ان الاستصحاب من المسائل الاصولية سواء اخذ من العقل او السنة هذا ويمكن
ان يتوهم ان الاستصحاب مسئلة فرعية لان المسائل الاصولية كما مر هي احوال المباحث بحيث يكون كل من المباحث معروضا للحكم ومصداقا له فيكون نفس تلك
الاحوال من الحجية والعدم موجبا للاستقرار المقاصد الذهنية كما ان حجية الخبر مثلا موجبة لاستقرار ذلك المقاصد في الذهن فهذا اي الحجية مسئلة
من المسائل الاصولية بخلاف الاستصحاب فان دلالته لا تنقض على الحكم من الوجوب والتحريم والطهارة والنجاسة ليست الا كدلالة الخبر على وجوب الصلوة
وليس شيء من الدلالتين بمسئلة اصولية والحاصل ان كل ما يصح اسناد الحكم الفرعي اليه بلا واسطة فمفاده من الاحكام الفرعية كلا تنقض الخ ومن
هنا اندفع ما قيل من ان اللازم كون حجية خبر الواحد مسئلة فرعية لدلالة مفهوم اية النبا عليها وذلك لعدم صحة استناد الحكم الفرعي المستفاد
من الخبر الى الاية وبالجملة كون الحكم كليا لا يوجب جعله مسئلة اصولية فكما ان مفاد قوله من كان على يقين من وضوئه فليمض عليه حتى يتيقن بالحدث ليس الا
حكما فرعيا فكذا قوله من كان على يقين فشك فليمض على يقينه والحاصل ان المسائل الفرعية هي الاحكام المختصة للفعل الظاهري للمكلف ولو بعرض بعيد

في كفاية ... الظن في الاستصحاب وعدمها

في ان الاستصحاب من المسائل الاصولية

مع عدم كونها من المبانى الاحكام اخر والحكم المستفاد من جزئى المدرك ولو من باب الاستلزام كوجوب الاجتناب المستفاد من النجاسة من باب الاستلزام حكم
فرعى والاستصحاب ايضا من هذا الباب فان المستفاد من لا تنقض امران احدهما حرمة النقض ووجوب الابقاء والاخر بقاء الاحكام الثابتة فى الان السابق
ثابتة هذه الاحكام فرعيا ولو سلمنا انه لا يستفاد من لا تنقض الا الامر الاول لكان الامر الثانى مستفادا منه بالاستلزام **وقد عرفت** ان الاستلزام من
الفرعى **فان قلت** قولهم الاستصحاب حجة فى ينبا كونه فرعيا **قلنا** ان حجية الاستصحاب اما من باب الوصف وحكم العقل واما من باب السببية لاجل
لا تنقض وعلى التقديرين لاريب فى ان النزاع فى هذه المسألة ليس فى حجية العقل المطلق ولا فى حجية خصوص هذا الحكم المستفاد من العقل وكذا لا ان
فى هذا البحث فى حجية مطلق الخبر ولا فى حجية خصوص خبر لا تنقض فان حجية العقل مط وحجية خبر الواحد انما تبين فى مقام اخر وبحث على حدة وانما
النزاع هنا فى ان تلك القاعدة الكلية اى الاستصحاب هل لها ثبات ام لا وهو المراد من الحجية فى قولهم الاستصحاب حجة فالنزاع بناء على حجية الاستصحاب من باب
السببية انما هو فى اثبات دلالة الروايات وبناء على حجيته من باب الوصف انما هو فى اثبات حكم العقل بذلك لا فى حجية الرواية او العقل فصار مسئلة
فرعية هذا والتحقيق ان الاستصحاب تابع للمستصحب فان كان المستصحب مسئلة اصولية كما فى استصحاب جواز تقليد المجتهد المسهو بالاطلاق فالمسئلة اصولية
وان كان المستصحب مسئلة فرعية صار مسئلة الاستصحاب ايض فرعية **اذا عرفت** ذلك فهل الظن يكفى فى مسئلتنا هذه ام لا ولا بد من الكلام
فى مقامين **الاول** انا لو قلنا بحجية الاستصحاب من باب السببية فهل الظن كاف ام لا الثانى انا لو قلنا بحجية الاستصحاب من باب الوصف فهل الظن حجة
ام لا فالكلام فى المقام الاول يقع فى مواضع الاول فيما اذا كان المستصحب مسئلة فرعية كاستصحاب الطهارة **الثانى** فيما كان المستصحب مسئلة اصولية
كاستصحاب جواز التقليد **الثالث** فيما كان المستصحب من الموضوعات المستنبطة او الصرفة **اما الموضع الاول** فالاظهر فيه اعتبار الظن
فى مسئلة الاستصحاب فلو حصل الظن من خبر واحد بان ما ثبت يدوم الى ان يعلم الزوال عملنا بالنسبة الى الفرعيات فنحكم ببقاء الطهارة والنجاسة
ونحوهما الى ان يعلم الخلاف وذلك لما مر من حجية الظن فى الفرع للدليل الرابع **فان قلت** ان ذلك دليل مركب من مقدمات اربع ثلث منها تفيد
حجية الظن فى الجملة والمقدمة الرابعة منه تفيد تعميم الاسباب والموارد بملاحظة الاجماع المركب او الترجيح بلا مرجح وكلاهما مشكل فى المقام اما
الاجماع المركب فلان من المحتمل ان من جعل الظن حجة فى الاحكام الواقعية دون الظاهرية والظن بحجية الاستصحاب من باب السببية ظن بالحكم الظاهرى
وان كان قد يجامع الظن الظن بالواقع ايض كما لو كان المستصحب مظنون البقاء فلا يلزم من حجية الظن فى الاحكام الواقعية حجيته فى الاحكام الظاهرية
لما عرفت من فقد الاجماع المركب واما فقدان الترجيح بلا مرجح فلان جريانه فرع عدم وجود القدر المتيقن فى البين وهو موجود فان الظن فى الحجية
بالحكم الواقعى قدر متيقن **قلنا** ان كل من قال بحجية ظن الواقعى قال بحجية الظن بالحكم الظاهرى اذا استفيد ذلك الظن من الاخبار الخاصة كما لو ورد
خبر على بقاء الوضوء او الغسل الى ان يحصل اليقين بالحدث ونحو ذلك واذا ثبت حجية الظن بالحكم الظاهرى من الاخبار الخاصة بالاجماع المركب
ثبت حجية الظن بالحكم الظاهرى اذا استفيد من الاخبار العامة كقوله لا تنقض بحكم العقل القاطع لان تلك الاخبار العامة اما ارجح من الاخبار
الخاصة لكثرة معتضداتها واما مساوية مع الاخبار الخاصة وعلى التقديرين لابد من الحجية فى الاخبار العامة المثبتة للاحكام الظاهرية حذرا من
الترجيح للمرجوح او الترجيح بلا مرجح **فان قلت** حجية الظن بالحكم الظاهرى فى الفرعيات ملازمة لحجية الظن فى المسائل الاصولية مع انك لا تقول
بها ووجه الملازمة ان الظن بالحكم الاصلى وان كان مباينا للظن بالحكم الفرعى الواقعى تباينا جزئيا لكنه لا ينفك عن الظن بالحكم الظاهرى
الفرعى لان الظن بحجية الخبر الواحد ملازم للظن بكون مفاد خبر الواحد حكما ظاهريا وان لم يفد الخبر الظن الشخصى بمفاده فنقول حينئذ لو ثبت
حجية الظن بالحكم الظاهرى الفرعى من الاخبار الخاصة بالاجماع المركب كان الظن بالحكم الفرعى الظاهرى المسبب من الظن بالحكم الاصلى لا بد ان يكون
حجة ايضا فى الفرع لان الظن الثانى اعنى المسبب الاصلى اما ارجح من الظن الاول اعنى المستفاد من الخبر الخاص او مساو معه وعلى التقديرين لا بد من الحجية
حذرا من الترجيح للمرجوح او الترجيح بلا مرجح **قلنا** فرق بين الظن بالحكم الفرعى الظاهرى المستفاد من الاخبار الخاصة او العامة ككلا تنقض وبين
الظن بالحكم الظاهرى الفرعى المسبب من الظن بالحكم الاصلى من وجوه ثلثة **الاول** ان الظن الاول مسبب عن نفس الدليل بلا واسطة ككلا تنقض ونحوه
والظن الثانى مسبب عن دليل الدليل ومع الواسطة **الثانى** ان حجية الظن الاول ملازمة لحجية الظن فى المسائل التى باب العلم فيها منسد اعنى
الفرعيات وحجية الظن الثانى ملازمة لحجية الظن فى المسائل التى باب العلم منفتح فيها غالبا اعنى المسائل الاصولية **الثالث** ان الاحكام منها واقعية صرفة
مسببة عن الصفات الكامنة علمنا بها ام لم نعلم ومنها ما هو ظاهرى مجعول الى الواقع من الله تعالى فى حق العباد وان خالفا الواقع الاولى كمسئلة استصحاب
البراءة والاحتياط وهذا القسمان يشتركان فى جواز اجتماعهما مع القطع بعدم الاعتبار ومع القطع بالاعتبار ومع الظن بالاعتبار او بعدم الاعتبار او مع الشك
فى الاعتبار ومنها ما هو ظاهرى صرف وهو عبارة عن الحكم المستقر فى الذمة للعمل فى اعتقاد المكلف قطعا او ظنا وهذا القسم من خواصه عدم
جواز اجتماعه مع القطع بعدم الاعتبار او الظن بعدم الاعتبار او الشك فيه **فنقول** ان الظن الاول من قبيل الثانى كلا تنقض والظن الثانى
من قبيل الثالث كما لا يخفى فظهر الفرق بين الظنين من وجوه ثلثة وبعد ظهور الفرق كذلك نقول ان التعدى يحتاج الى دليل وهو مفقود لان

اوالسببية جهاتهم ان استصحاب حال العقل ليس اخلافي هذا النزاع لتعدد العنوان بل الاستصحاب العدمي مطلقا ليس من محل النزاع لمنقول الاجماع و لاتفاقهم

الاجماع منتف والعقل غير حاكم بجواز كون الظن في غير المباني معتبر عند الشارع دون الظن في المباني لزيادة الاهتمام بها **واما الموضع الثاني**
فالذي يمكن ان يتوهم فيه هو عدم الحجية لان الاصل عدم حجية الظن خرج الفرعي بالدليل وبقي الاصولي بحاله لعدم المخرج الا ان يقال ان كل من نجاز
التمسك بالانسداد لم يفرق بين الفرعية والاصولية فالتفصيل خرق للاجماع المركب فلابد اما من القول بحجية الانسداد في الفرعي والاصولي معا واما
من نفي حجيته فيهما معا وقد ظهر في الموضع الاول بطلان نفي الحجية في الفرع لاستلزامه نفي حجية الاخبار الخاصة المثبتة للاحكام الظاهرية ومن نفي
حجيتها يلزم نفي مطلق الظن في الفرعيات ومنه يلزم ما يلزم فانحصر الامر في القول بحجية الانسداد فيهما معا وهو المطلوب فالظن حجة في الاستصحاب
اذا كان من باب الاسباب في الفرعية والاصولية فان **قلت** انك اذا جعلت الظن حجة في هذه المسألة الاصولية اعني حجية الاستصحاب المتعلق
بالمسألة الاصولية فان اقتصرت على ذلك فقد خالفت الاجماع المركب لان من عمل بالظن في الاصول عمل به مطلقا وان تعديت الى سائر المسائل الاصولية
وجعلت الظن حجة فيها فقد خالفت مذهبك في عدم حجية الظن في الاصول قلنا نقتصر على ذلك ونمنع الاجماع المركب فظهر ان الحق في الموضع الثاني
الحجية هذا والتحقيق عدم حجية الظن في الموضع الثالث للاصل الاصيل واما دعوى ان كل من عمل بالانسداد عمل مطلقا فالتفصيل خرق للاجماع فهو
مدفوع بانه لو لم يكن احد من المتمسكين بالرواية فرق بين المسائل الفرعية والاصلية في اعمال الظن وعدمه مع القول بدوران الاستصحاب في كونه مسألة
اصولية لم فرعية مدار المستصحب كما هو المختار لكان الاجماع موجودا ولكن الامر ليس كذلك لان من العلماء من تمسك بالرواية مع عدم فرقه بين
الاصلية والفرعية في العمل بالظن ومنهم من فرق بينهما وتمسك بها معتقدا فرعية المسألة مطلقا وليس هذا اجماعا على العمل بالرواية من
جهة بل جهة مختلفة وتقييدية وهذا مضر بالاجماع لانه لابد ان يكون الجهة في الاجماع تعليلية لا تقييدية **واما الموضع الثالث**
ففيه مراحل الاولى في ان المستصحب لو كان من الموضوعات الصرفة المرتبطة بالفرعيات فهل الظن حجة في حجية الاستصحاب من باب الاسباب ام لا مثاله ما
لو علمنا بقلة الماء سابقا ثم مضى زمان شككنا في صيرورته كثيرا فلاقاه النجاسة فالاستصحاب يقتضي البقاء على القلة المستلزم للانفعال بالملاقاة
وكذا لو علمنا برطوبة الجسم ثم شككنا في يبوسته بعد ذلك فلاقاه النجاسة اليابسة كالعذرة اليابسة فاستصحاب الرطوبة يقتضي النجاسة وكذا
لو علمنا بحياة زيد شككنا في مماته فالاستصحاب يقتضي حياته وبقاء النكاح واموالها الى غير ذلك من الامثلة **الثانية** هو ذلك مع فرض الارتباط
بالمسائل الاصولية كما في العدالة والفسق المعلومين في السابق المشكوكين في اللاحق مع صدور الرواية من هذا الشخص المشكوك الحال **الثالثة**
في ان المستصحب لو كان من الموضوع المستنبط فهل الظن حجة في حجية الاستصحاب من باب السببية ام لا اما **المرحلة الاولى** فالحق فيها حجية الظن
وان كان الاصل عدم الحجية وذلك لعموم قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله الشامل لعدم نقض يقين القلة الا بيقين الاتبعين لكثرة
ولازم ذلك لترتيب اثار القلة على المشكوك من النجاسة وغيرها فان مجرد البقاء على القلة ليس من شان الشارع بيانه فلابد من الحمل على ترتيب
الاثار فيدل الرواية على حجية الاستصحاب بالنسبة الى تلك اللوازم الفرعية بدلالة الالتزام والاقتضاء فدار الظن في الفرعيات حجة فان
قلت المعمم لحجية الظن في الفرع الى هنا انما هو الاجماع فهو منتف لان من لا يقول بحجية الاستصحاب في الاحكام دون الموضوعات وان كان هو
العقل فهو لا يدل فيهما لتجويز العقل جعل الشارع الظن حجة في الاحكام دون الموضوعات ويكون الفارق نفس الحكم والموضوع **قلنا**
اولا انه لا شك في انه لو ورد خبر خاص في موضوع خاص مرتبط بالفقه وافاد الظن كان يدل خبر على انه لو علم قلة ماء سابقا ثم شك في كثرته فلا
بد من الحكم بالقلة وترتيب اثارها حتى يعلم الكثرة لعمل به كل من عمل بالظن للاجماع المركب فح نقول لا فرق بين الخبر الخاص المفيد للظن في الموضوع
الصرف المرتبط بالفقه وبين الخبر العام كذلك ان لم يكن الاخير ارجح فالعمل بالظن الحاصل من الخاص دون العام ترجيح للمرجوح او بلا مرجح كما لا يخفى
وثانيا نقول ان المقدمة المعممة اعني الاجماع المركب موجود فانا لا ندعي الاجماع في مسألة الاستصحاب بين الاحكام والموضوعات حتى تقول بما تقول
بل نقول ان كل من تمسك بالانسداد وقال باعتبار الظن المسبب منه في الاحكام الفرعية الغير المرتبطة بالموضوع تمسك به في الفرعية المرتبطة بالموضوع
ايضا واما العقل ايضا فاطع بان الارتباط بالموضوع والعدم ليس فارقا فالمعممان كلاهما موجودان **واما المرحلة الثانية** فالحق فيها عدم حجية
الظن في ملة الاستصحاب من باب الاسباب للاصل ولا معمم هنا لحجية الظن لان العقل مجوز لحجية الظن في غير المباني وعدم حجيته في المباني واما الاجماع فهو وان
كان موجودا لكنه قدر ان الحيثية تقييدية لا تعليلية واعلم ان اعتبار الظن باعتبار الاستصحاب من باب الاسباب في المسائل الاصولية وما
يرتبط بها من الموضوعات الصرفة انما هو فيما اذا لم يكن الامر دائرا بين المحذورين كما لو علمنا من الاجماع جواز رجوع المقلد من الميت الى الحي اما مطلقا
او اذا كان الحي اعلم ولكن شككنا في حرمة البقاء وجوازه واما اذا دار الامر بين المحذورين كالمسألة المفروضة حيث ان العلماء اختلفوا في حرمة
الرجوع ووجوبه كالمجري المسبوق بالاطلاق او التقييد فنقول باعتبار الظن بالاستصحاب من باب كونه مرجحا لاحد المحذورين لا استقلالا واما
المرحلة الثالثة وهي حجية الظن في الاستصحاب المعمول به من باب الاسباب في الموضوع المستنبط كاصالة عدم النقل وعدم الوضع وعدم
القرينة واصالة البقاء على الحقيقة بناء على انصراف الاخبار الى الموضوعات المستنبطة ففيها اشكال من ان الظن بالموضوع المستنبط ملازم للظن بالحكم

ومع كان الموضوع من الموضوعات الصرفة المرتبطة بالفقهيات

في الموضوع المستنبط

قديماً وحديثاً على الاستدلال بالادلة اللفظية ولا يمكن تتميمها الا بسبب الاصول العدمية مضافاً الى ظهور دليلهم العقلي ورده في ذلك نتائج

الفرعي الظاهري ومن الشاة حومة العمل بالظن خرج عنه بالدليل الظن بالحكم الفرعي الواقعي والظاهري المسبب لدليل بلا واسطة واما ما كان بواسطة
الظن بالموضوع المستنبط فخروجه عن الاصل لا دليل عليه والحاصل انا لم نعلم بحجية الظن من الاجماع والعقل منتفٍ هنا مضافاً الى ان التمسك بقوله تنقض
ملازم لعدم التمسك به ح وما يلزم من وجوده عدمه فهو ح باطل لا نقول ان العلماء بنوا امرهم على اصلين احدهما اصالة عدم السقط اذا شكوا في سقط الراوي
من الرواية بعضها والاخر اصالة عدم الزيادة اذا شكوا في الحاق الراوي كلاماً زائداً في الحديث ومبنى الاصل الاول واضح لان مرجع الشك فيه الى الشك
في ان الصادر من المعصوم هل هو القدر الصادر من الراوي ام ازيد ولا ريب ان الاصل عدم صدور ازيد مما نقله الراوي واما مبنى الاصل الثاني فغير واضح لان الشك
في الزيادة من الراوي والعدم يرجع الى ان الصادر من المعصوم هل يكون القدر الذي روى عنه الراوي او يكون انقص ولا ريب ان الاصل عدم صدور ما يحتمل
زيادته من الراوي عن المعصوم فيكون الاصل الزيادة فبعد ما صار الاصل الزيادة لا يصح التمسك برواية لا تنقض في حجية الاستصحاب لاحتمال
ان يكون اللفظ الصادر من المعصوم انقض من ذلك كما هو مقتضى الاصل الثابت من لا تنقض فيلزم من صحة التمسك به عدم صحة التمسك به ولكن يمكن
الجواب عن ذلك بوجوه **الاول** ان اصالة الزيادة مسلمة ولكن غلبة عدم الزيادة دليل اجتهادي وارد على الاصل فيحصل الظن بعدم الزيادة
وهذا الظن قطعي الاعتبار فيدخل ما نحن فيه في المستثنى اعني اليقين ويخرج عن المستثنى منه ويخرج عن مجرى الاصالة لان مجراها صورة الشك
ولا شك هنا في عدم الزيادة فيكون المراد على الظن اصالة عدم الزيادة ظهور عدم الزيادة لا استصحاب عدم الزيادة بقرينة ان لا استصحاب
هنا بل يقتضي الزيادة **الثاني** سلمنا ان الاصل الزيادة عند الشك ولكن لا شك في الزيادة في خصوص حديث الاستصحاب بل نقطع بانه لو صدر من
المعصوم لفظ في باب الاستصحاب لكان هو ما ذكره الراوي **الثالث** انا لو قلنا بانصراف لا تنقض الى الموضوعات المستنبطة لما يفهم منه عرفاً
اجراء القاعدة في نفس لا تنقض فيفهم من الحديث ان مورد النهي عن النقض هو ما سوى هذا المورد وقد مر نظير ذلك في الاخبار في الاستدلال
على عدم حجية خبر الواحد بالاجماع المنقول بخبر السيد المرتضى ره حيث قيل في رده انه لو كان قول السيد حجة لزم عدم حجية قوله لان قوله اعني
اجماعه المنقول خبر واحد ايضاً فاجبنا عنه بان قوله لا ينصرف الى نفي قوله فظهر مما مر ان الظن بحجية الاستصحاب من باب الاخبار ليس بحجة في الموضوع
المستنبط **المقام الثاني** في ان الظن في مدرك الاستصحاب حجة ام لا بناء على حجية الاستصحاب من باب الوصف والكلام في هذا المقام ايضاً كالمقام
السابق يقع في مواضع المستصحب اما حكم فرعي واما حكم اصولي واما موضوع صرف مرتبط بالفرعية او الاصولية واما موضوع مستنبط والتحقيق
في تلك المقامات ما هو التحقيق في المقام السابق الا ان الظن بالموضوع المستنبط هنا حجة لا ثم لان الملازم لهذا الظن الظن بالحكم الفرعي الواقعي
الذي دل الدليل على حجيته بخلاف ثمرة فان الظن اللازم فيه هو الظن بالحكم الظاهري واما الظن المتعلق بالموضوع الصرف المرتبط بالحكم الالهي
فليس بحجة ايضاً لان الكلام ح يرجع الى حجية الظن في الموضوع الصرف واختلفوا فيه على اقوال ثالثها الحجية ان طابق الظن الحالة السابقة والا فلا
والاظهر عدم الحجية مط لعدم الدليل على حجية الظن الذي يكون متعلقه الحكم الفرعي الجزئي كما اذا تسبب من الظن بالموضوع الصرف بل القدر الثابت
حجية الظن بالحكم الفرعي الكلي ومما ذكر ظهر ان كل من قال بحجية الظن في الموضوع الصرف عند المخالفة للحالة السابقة قال به عند المطابقة من دون
عكس ثم المفصل اما ان يقول بحجية الظن في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الفرعي عند المطابقة للحالة السابقة من جهة انه ظن بحكم فرعي والظن
في الفرع حجة مع عدم مدخلية للحالة السابقة في ذلك نانا لم نسبب الحجية من المطابقة او يقول بحجية الظن المذكور من جهة محض المطابقة للحالة السابقة
من دون مدخلية لكونه ظنا بالحكم الفرعي او يقول بالحجية من جهة تركب الامرين معا ومدخليتهما في الحجية فيكون الحجية مسببة عن الظن بالحكم
الفرعي مع مطابقته للحالة السابقة فان كان الاول ففيه اولا انه لم يثبت في الفرع الا حجية الظن بالحكم الكلي لا الجزئي وثانياً ان الفرق في الحجية
بين المطابقة للحالة السابقة وغير المطابق لها تحكم اذ بعد عدم مدخلية المطابقة في الحجية ينتفي الفرق بين المطابق وغير المطابق او يجوز المناط
فهو الظن بالحكم الفرعي فيهما معا وان كان الثاني والثالث ففيهما ما قلنا اولاً في الاول ثم انه ما ذكرنا هنا من عدم حجية الظن في الموضوع الصرف المرتبط
بالحكم الفرعي في الاستصحاب الا من باب الاخبار لا ما مر سابقاً من حجية ذلك الظن بعينه اذا قلنا بحجية الاستصحاب من باب الاخبار لان الظن هنا
متعلق بالحكم الجزئي وهناك بالحكم الكلي الفرعي الا ان يقال ان العقل قاطع بعدم الفرق بين الجزئي والكلي فمحض الجزئية والكلية لا تصير سبباً للفرق
ثم ان ما ذكرنا من عدم حجية الظن في الموضوع الصرف انما هو من حيث الاصل والا فقد يقوم دليل على حجية الظن في الموضوع الصرف في مقامات خاصة
كالظنون الرجالية والظن باتجاه القبلة وغيرهما **الامر الثالث** اعلم ان الاستصحاب باعتبار المستصحب ينقسم الى قسمين وجودي وعدمي وباعتبار المتعلق
الى حكمي وموضوعي وباعتبار الدليل الى الاستصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع وعلى الاخير اما استصحاب حال النص واما استصحاب حال الاجماع وقد يعبر
عن استصحاب حال العقل باصالة النفي اي البراءة الاصلية وهو مجرد اصطلاح والغرض مما ذكرنا لبس حصر الاقسام بل الاشارة الى بعضها للتبصرة والافيد
بكون الاستصحاب استصحاباً بالحالة شيء خارج عن الادلة المعهودة ثم اعلم ان تحرير محل النزاع في الاستصحاب يقع في جهات **الاولى** في دخول الاستصحاب
الوجودي في محل النزاع ويظهر من بعض المتاخرين كون الاستصحاب العدمي ايضاً محل النزاع فلو خلافه لوجوه **الاول** الاجماع المحكي عن افاضل الجواد

من الغلبة
الزيادة ٥٠

في حجية الظن في الموضوعات

في تقسيم الاستصحاب باعتبارات

وضح

في اثبات حجية الاستصحاب في الجملة دفعا للسلب الكلي والدليل عليه بعد الشهرة ومحكي الاجماعات واستقراء الموارد الاجماعية والاخبار الخاصة كقوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله كل شيء حلال حتى تعرف الحرام بعينه بناء على حملها على الشبهة الموضوعية خاصة في كونه بالحالة السابقة على بعد فيه الى غير ذلك من النصوص الخاصة وجوه منها الاخبار العامة كصحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة و

الخفقتان عليه الوضوء فقال ع يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء

وصاحب الرياض على خروج العدمي عن النزاع الثاني والثالث اتفاق العلماء قديما وحديثا على التمسك بالاصول في الاخبار مع ان التمسك بها من دون ضميمة الاصول العدمية غير ممكن الا فيما شذ وندر ودعوى كون الجميع عند الجميع قطعية الدلالة قطعية الفساد فهذا يكشف عن اتفاقهم على حجية الاصول العدمية

الثالث اشعار بعض ادلتهم بذلك حيث تمسكوا على حجية الاستصحاب بان الثابت ولا قابل للبثوت ثانيا والانقلاب من الامكان الذاتي الى الاستحالة وادعاء ثبوته في الزمان الثاني كما كان اولا فلا يبعد الا بمؤثر لاستحالة خروج الممكن عن احد طرفيه الى الاخر الا بمؤثر فاذا لم يعلم بالمؤثر فيكون البقاء راجحا في اعتقاد المجتهد العمل بالراجح واجب وفي ذلك انه مبني على عدم احتياج الباقي في البقاء الى المؤثر كما يحتاج اليه في الحدوث ولا يخفى انه بعد ملاحظة الجواب والدليل يظهر ما ادعيناه من كون النزاع في الوجودي وما قيل من انه لعل النزاع اعم والدليل اخص من المدعى فهو خلاف الصواب سيما مع ملاحظة كلمات المجيبين لذلك الدليل الرابع ان الظاهر من قولهم اختلفوا في استصحاب الحال هو الوجودي مضافا الى تصريح بعض الاجلة بنقله خروج العدميات عن النزاع الجهة الثانية لو قلنا بدخول العدميات في النزاع فهل استصحاب الحال العقلي باصالة النفي ايضا داخل ام لا الاظهر لا لان الظاهر من استصحاب

المسمى

الحال استصحاب الحالة الوجودية الثابتة من الدليل الشرعي وايضا يكشف عن خروج اصالة النفي تعدد العنوان الجهة الثالثة اعلم ان النزاع الواقع بين العلماء انما هو في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا السببية لان النزاع من باب السببية ظاهر من المتاخرين واما القدماء فلم يظهر منهم النزاع من باب السببية لشيوع كون النزاع واضحا بين العامة والخاصة ولذا لم يتمسكوا في حجية الاستصحاب باخبار الائمة واما من باب السببية فحالهم من حيث الوفاق والخلاف غير معلوم ثم ان الشبهة في المسألة مع قطع النظر عن السببية والوصفية تماما هي على حجية الاستصحاب على اشكال اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الاقوال في المسألة تنتهي الى العشرة ثالثها الحجية في الموضوعات لا الاحكام ورابعها العكس وخامسها الحجية في الاحكام الوضعية لا في غيرها من التكليفية والموضوعات الخارجية وسادسها حجية استصحاب غير الاجماع لا استصحاب الاجماع والموضوعات الخارجية وسابعها الحجية فيما اذا لم يكن الشك في المقتضي بل في حدوث المانع او مانعية الحادث وثامنها الحجية اذا شك في طرو المانع وعدمها اذا شك في مانعية الطاري وتاسعها الحجية من حيث الوصف لا السببية وعاشرها عكس ذلك والمختار الحجية مطلقا اذا ظهر تلك الامور الثلثة فلنرجع الى المقام فنقول المقام الاول اثبات حجية الاستصحاب في الجملة والدليل عليه وجوه الاول الاخبار العامة القريبة من التواتر منها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال ع يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكنه ينقضه بيقين آخر وجه الدلالة ان قوله ع لا ينقض في قوة الكبرى الكلية اي كل من كان على يقين من شيء حرم عليه نقضه الا بيقين آخر الا ان قوله ع فانه على يقين من وضوئه كان في اثبات المطلوب اعني حجية مطلق الاستصحاب نظرا الى حجيته منصوص العلة والعجب من صاحب الذخيرة حيث نفى حجية الاستصحاب فيما اذا شك في مانعية شيء كالمذي للوضوء او شك في كون شيء فردا من المانع المعلوم المانعية كالخفقة والخفقتان اذا شك في صدق النوم عليهما مع ان مورد الرواية اما القسم الاول او الاخر ولا يخلو عن هذين القسمين اللذين منعهما هذا المحقق والحاصل ان الرواية في الجملة مثبتة لحجية الاستصحاب فان قلت حمل الرواية على ظاهرها غير صحيح لان الظاهر من اليقين والشك الفعليين فالمعنى بظاهر الرواية انه لا ينقض اليقين الفعلي بالشك الفعلي ولا ريب في امتناع اجتماع اليقين الفعلي مع الشك فكيف يتوهم تعلق النقض فان النقض لازم عقلي ومجرد الشك ينتفي اليقين فلا بد من اخراج الرواية عن ظاهرها والحمل على خلاف الظاهر وكما يمكن الحمل على اليقين السابق والشك اللاحق ليدل على حجية الاستصحاب كذا يمكن حمل اليقين على الظن ليكون المعنى لا ينقض الظن بالشك فيكون الرواية دليلا على حجية الظن ولا دخل لها بحجية الاستصحاب وح توهم ان الشك ايضا لا يجامع الظن فلا يمكن الحمل على المعنى الاخير اي الظن مدفوع بان الشك معناه اللغوي مجرد الاحتمال الا ما تساوى طرفاه فيصح الحمل على المعنى الاخير ايضا كما يمكن الحمل على المعنى الاول وحيث تعدد الاحتمالات جاء الاجمال وسقط الاستدلال قلنا اولا ان الظاهر من قوله لا ينقض اليقين هو اليقين السابق بعد ملاحظة قوله في صدر الرواية الرجل ينام وهو على وضوء والظاهر من الشك الشك اللاحق فهيهنا قرينة على ارادة معنى الاول بعد نفي الحقيقة فلا اجمال لترجح احد المجازين سلمنا عدم تلك القرينة ولكن حمل اليقين على الظن تجوز وحمله على اليقين السابق تقييد لان اليقين حقيقة في القدر المشترك بين اليقين السابق واليقين الفعلي واليقين اللاحق الحاصل بعد ذلك بحكم عدم صحة سلب اليقين عن غير الفعلي فيكون ظهوره في اليقين الفعلي ظهورا اطلاقيا لا وضعيا واذا ثبت كون اليقين السابق من افراد اليقين حقيقة بخلاف الظن تعين الحمل على الفرد لكونه تقييدا مقدما على المجاز المط فان قلت التقييد مقدم على المجاز لكن لا اذا كان تقييدا على الفرد الغير الظاهر اعني اليقين السابق فان المجاز ارجح من هذا القسم من التقييد مسألة قلنا اولا ان التقييد مقدم مطلقا على المجاز وثانيا انا لم نرجحه لو سلمنا مرجحية ويرد بعد ملاحظة صدر الرواية يصير التقييد مجاما الا ان استعمال اليقين في الظن غير معهود كما قاله بعض الفحول وثالثا انا سلمنا جواز حمل اليقين على الظن وعدم اولوية التقييد من المجاز من حيث هو تقييد لكن نقول انك اذا جعلت اليقين في قوله ع لا ينقض اليقين بمعنى الظن فلا بد لك ان تجعل اليقين في قوله ع فانه على يقين من وضوئه بمعنى الظن ايضا والامر سبط

قلت فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا الخ

الصدر مع الذيل اذ المعنى ح فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض الظن بالشك واذا جعلنا اليقين بمعنى الظن فلا بد لك من اخراج لفظ الوضوء الواقع بعد اليقين الاول عن معناه الاصلي اي الغسلات والمسحات الى معناه المجازي ايضا اي الطهارة لانه اذا بقي على معناه الحقيقي بعد جعل اليقين السابق عليه بمعنى الظن فاما ان يكون المراد انه على ظن من وضوئه السابق واما ان يكون المراد انه على ظن من وضوئه الموجود في الحال انكان الاول فهو فاسد لانه على يقين من وضوئه السابق لا على ظن منه وانكان الثاني ففاسد ايضا لان وضوئه بالمعنى الحقيقي قد سبق فلا معنى للظن بوجوده في الحال فلا بد من جعل الوضوء بمعنى الطهارة فيكون المعنى ح فانه على ظن من طهارته بالفعل ولا ينقض الظن بالشك فيلزم ثلث مجازات كلها خلاف الاصل وعلى ما اخترناه من حمل اليقين على اليقين السابق لا يلزم الا خلاف اصل واحد هو التقييد فيكون ارجح فتم وثالثا انا سلمنا عدم اولوية التقييد وعدم اولوية ما هو اقل مخالفة للاصل لكن نقول اذا جعلت معنى الرواية فانه على ظن من طهارته ولا تنقض الظن بالشك فلا بد لك من اخراج لفظ يستيقن ولفظ بين الواقعين في الرواية عن ظاهرهما وارادة الظن منهما لانك لو ابقيتهما على ظاهرهما كان مقتضى الصدر عدم وجوب الوضوء عند الظن بعدم الطهارة مع ان مقتضى الذيل حجية الظن بعدم الطهارة ولزوم الوضوء عنده وهذا تناقض بين فلا بد من حملهما على الظن ايضا فيلزم خلاف اصلين اخرين ويلزم مع ذلك اخصية التعليل من المدعى اذ مقتضى قوله لا حتى يستيقن بناء على ذلك انه لا يجب الوضوء حتى يظن بعدم الطهارة والدليل المذكور اعني فانه على ظن من طهارته لا يصير دليلا الا على صورة الظن بالوضوء واما صورة الشك المساوي فيه فلا يظهر من التعليل مع دخوله في المعلل ورابعا انا نمنع عدم جواز اجتماع اليقين والشك الفعليين بل هما يجتمعان في زمان واحد لكن متعلق اليقين هو الوضوء السابق ومتعلق الشك الوضوء اللاحق والحاصل ان متعلقهما مختلف ومعه يجوز اجتماعهما في زمان واحد الا ان يدعى ان ظاهر الرواية اتحاد متعلقهما وح يكون اجتماعهما في زمان واحد محالا **فان قلت** كما يمكن حمل اليقين في قوله لا ينقض اليقين على الجنس ليكون دالا على المط كذا يمكن حمله على العهد وهو يقين الوضوء فلا يكون دالا على المط اعني حجية مطلق الاستصحاب وبعد تعدد الاحتمال تسقط الاستدلال بل نقول ان الاحتمال الثاني متعين لانك جعلت قوله ولا ينقض اه بمنزلة الكبرى الكلية فلا بد من حمل اليقين على الوضوء لتكرر الحد الاوسط **قلنا** تمامية الاستدلال غير موقوفة على قوله ولا ينقض اذ يكفي فيها قوله فانه على يقين من وضوئه لحجية منصوص العلة عرفا فانه يفهم من قول المولى لعبده لا تلبس هذا اللباس لانه اسود او للسواد مبغوضية كل لباس اسود ولا يكون مدخلية للاضافة الى المحل الخاص في عدم فهم العموم بل يفهم العموم عرفا وانه ليس للاضافة مدخلية في الحكم كما لو قال الطبيب للمريض لا تأكل الرمان لحموضته بل يمكن ان يقال ان قوله لا ينقض ايضا يفهم منه العموم عرفا كما لو قال لا تأكل الرمان الحامض والحامض مضر لك والقول بانه من القواعد المقررة حمل المفرد المحلى على العهد اذا سبقه نكرة كما في قوله تعالى وارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول وان ما نحن فيه من هذا الباب مدفوع بان حمل الرسول في الآية الشريفة على الجنس او العموم غير معقول بل لا بد من حمله على الرسول السابق بالقرينة العقلية واما في الرواية فلما امكن الحمل على الجنس وامكن الحمل على العهد وكان الاول حقيقة والثاني مجازا حملناه على الاول لتقدم الحقيقة على المجاز فالمط ثابت الا ان يقال ان المفرد المحلى حقيقة في الجنس وفي العهد معا كما هو الحق فلا يتم هذا الجواب ولكن نقول في جوابه انا نمنع تلك القاعدة المقررة من حمل المفرد المحلى على العهد اذا سبقه نكرة بل المتبع العرف وهو يفهم هنا العموم ثم ان ما ذكره المورد من ان جعل قوله لا ينقض بمنزلة الكبرى الكلية يقتضي الحمل على يقين الوضوء حذرا من عدم تكرر الاوسط مدفوع اولا بان ذلك مستلزم لتكرار المطلب لو لم يكن هذا المعنى قد علم من قوله فانه على يقين من وضوئه فلا يحتاج الى الاعادة ثانيا فلا بد من حمل قوله لا ينقض على العموم حتى لا يلزم التكرار فتم وثانيا ان جعل قوله لا ينقض بمنزلة الكبرى الكلية وقوله فانه على يقين من وضوئه بمنزلة الصغرى لا يخالف شرط الشكل الاول كما زعمت لان التقدير ح ان الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك **فان قلت** على فرض هذا التقدير يكون الصغرى والكبرى لزم اضمار الجزاء في قوله والا فانه والتقدير ح والا يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لان الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك ولا ريب ان الاضمار خلاف الاصل قلنا ان الاضمار خلاف الاصل ولكنه يرتكب لقيام الدليل **فان قلت** اين الدليل قلنا الدليل هو عدم صحة جعل قوله فانه على يقين من وضوئه جزاء للشرط لان عدم الاستيقان بالنوم وعدم مجيء الامر البين لا يقتضي اليقين بالوضوء فعلا حتى يترتب ذلك على الشرط فيقتضي اضمار الجزاء **فان قلت** يمكن جعل قوله فانه على يقين من وضوئه جزاء للشرط بتاويل الانشاء فيكون المعنى والا يستيقن ولم يجيء من قبله امر بين فليكن على يقين من وضوئه الظاهري من قبل ولا ينقض اليقين بالوضوء الظاهري او مطلق اليقين الظاهري بالشك فلو وابح لا يدل على المط لان مفاده ح هو لزوم العمل بما علم انه حكم ظاهري لا حجية الاستصحاب فحيث تعدد الاحتمال جاء الاجمال وسقط الاستدلال **قلنا** ان الاحتمال وان تعدد لكن الاول ارجح لانه مستلزم لاضمار الجزاء ولحمل اليقين على اليقين السابق فهذه خلاف اصول ثلثة واما الاحتمال الذي ذكرته فهو مستلزم للتاويل في قوله فانه على يقين من وضوئه على الانشاء ولحمل اليقين على اليقين الظاهري لا الواقعي مع ان الظاهر من اليقين ولحمل الوضوء على الطهارة فهذه خلاف اصول اربعة فالاول ارجح **فان قلت** انما ذكرته انما يصح لو جعلنا الجزاء خصوص الفقرة الاولى اما لو جعلنا الفقرتين بطريق التركيب جزاء فلا لجواز ان يكون المراد من المعرف باللام في الفقرة الثانية هو يقين الوضوء فقط لا مطلق اليقين بل الظ

ولكنه ينقضه بيقين اخر ودليلها ايضا على المط من جهة نص العلة مع كون قوله لا ينقض في قوة الكبرى الكلية والمراد انه لا ينقض اليقين السابق بالشك
اللاحق نتامل

هو الاولى لان المصنّف انما هو في مقام بيان حكم مورد السؤال حمل الظ ومع التنزل يكفينا الاحتمال الموجب لسقوط الاستدلال وعلى كل من الاحتمال المفرد المحلى
يكون حقيقة والحاصل يحتمل احتمالات ثلثة اضمار الجزاء وجعل الفقرة الاولى جزاء وجعل الفقرتين جزء والاوسط مرجوح بالنسبة الى طرفيه
والاخير ارجح من الاول لعدم كونه ملزوما للاضمار المخالف للاصل ومع التنزل فلا اقل من المساوات فلا يتم الدليل قلنا الجزاء في خصوص الرواية اما مفهوم
او الجزاء هو الفقرة الاولى او الجزا هو الفقرة الثانية والجزا الفقرتان مركبة فتلك احتمالات اربعة والثاني منها قد عرفت مخالفته للاصول والفروع
والاخير منها فاسد ايضا اذ يلزم ح كون الفقرة الاولى لغوا لصحة القول بانه ان لا يتيقن فلا ينقض اليقين او يقين الوضوء بالشك لاعراض عن الجاد
الى الاطناب لا فائدة فيه فيكون لغوا فدار الامر بين الاضمار وبين كون الجزاء الفقرة الثانية فقط وكل منهما يتم به المط بعد حجية منصوص العلة لكن
الاضمار ارجح لا لعدم صحة الفصل بين الشرط والجزاء فانه صحيح كما في قولنا ان جاءك زيد فليجئه يجئ عمرو بل لعدم صحة الفصل بينهما بالواو الا ترى
نسا قولنا ان جائك زيد فليجئه ويجئ عمرو **فان قلت** يقتضي حجيته كل استصحاب ابقا كل ما ثبت على حاله مع انا نرى عدم رعاية تلك القاعدة
في موارد كثيرة كما لو شك بين الواحد والاثنين في كل صلوة وبين الاثنين والثلث في المغرب فان مراعاة القاعدة تقتضي الحكم بالصحة والبناء على الاقل
مع حكمهم بفساد الصلوة وكما لو شك بين الاثنين والثلث في الرباعية او بين الثلث والاربع فقد حكموا بالبناء على الاكثر على خلاف الاصل كما
لو شك في فعل من افعال الصلوة بعد تجاوز المحل او في الوضوء بعد الفراغ فقد حكموا بعدم الالتفات الى الشك كما لو دخل الوقت وهو حاضر ثم
سافر قبل الصلوة والعكس وغيرهما من مواضع الاختلاف فان الاجماع منعقد على جواز الجمع والاحتياط هنا مع ان العمل بالاستصحاب يقتضي حرمة القصر في الاولى
وحرمة الاتمام في الثاني وبالجملة الموارد كثيرة فح يدور الامر بين ابقاء الرواية على العموم والقول بانه خرج ما خرج وبين الحمل على العهد واذ جاء الاحتمال
بطل الاستدلال وتوهم ان الاول ارجح لان الحمل على العهد مستلزم لاخراج غير الوضوء فيكون اكثر اخراجا بخلاف الاول فيكون اقل اخراجا لان بعض الموارد
غير الوضوء مندرج في الرواية مدفوع بانا ولو نبين اخراج الاقل وانكار مجاز العهد لكن ظاهر السياق يقتضي الحمل على العهد فانه تعارض المجاز
فيجئ اساس الاجمال **قلنا اولا** ان تلك الموارد التي ذكرت انما نقض اليقين فيها باليقين فليس ذلك موجبا للتخصيص في العموم واخراج بعض افراده الداخلة
في المستثنى **وثانيا** انا سلمنا ان ذلك للتخصيص نظرا الى كون الظ من اليقين اليقين لوجدانا ومن الشك الاحتمال النفس الامري وفي تلك الموارد
لبس اليقين واقعيا بل ظاهري لكن نقول ان المصير الى التخصيص لا ينافي م بعد وجود الدليل عليه فالاحتمال الاول ارجح وظهور السياق لا يضر لانه انما يجدي
عند التحير ولا تحير **فان قلت** ان القول بحجية الاستصحاب للرواية مستلزم للقول بعدم حجية الاستصحاب لان الرواية خبر واحد وصدقها غير الامام
مشكوك والاصل عدم صدورها عنه فيلزم من حجية الرواية **قلنا اولا** انه بعد قيام القاطع على ان الظن بالصدق قائم مقام القطع به لا شك
في الصدق حتى ينفى الصدق بالاصل فان ذلك نقض اليقين باليقين وخارج عن المستثنى منه **وثانيا** نقول سلمنا ان الاصل عدم اعتبار الروايات
لكن يحصل منها الظن بحجية الاستصحاب لاجل الظن بالصدق وان لم يكن ذلك الظن معتبرا بنفسه لكن غرضنا في هذا المقام اقامة الادلة الظنية
من تراكمها القطع بحجية الاستصحاب **وثالثا** ان العرف لا يفهم اجراء القاعدة في نفس الرواية بل ينصرف الرواية عنها الى غيرها فيكون المنهي عنه
غير هذا المورد **فان قلت** ان الرواية لها احتمالات ثمانية وانكل فاسد الا الاول ومعه لا يصح الاستدلال بيان ذلك ان الرواية اما يكون المراد
منها خصوص النهي عن نقض يقين الوضوء فيكون اللام في اليقين للعهد فهو صحيح لا يثبت مطلوبكم واما الرواية شاملة للوضوء ولبعض اخر غير الوضوء
معين عند الله غير معين عندنا فهو مستلزم للاغراء بالجهل واما الرواية شاملة للوضوء ولكل ما سوى الوضوء من موارد الاستصحاب لكن غير المعارض
باستصحاب اخر بمعنى انها شاملة للوضوء ولكل استصحاب خال عن المعارض فهو فاسد ايضا لان مورد السؤال هو الاستصحاب المعارض فان استصحاب
الوضوء معارض باستصحاب الامر بالصلوة فكيف يحمل المفرد المحلى في الجواب على غير مورد السؤال ولان حمل لفظ المفرد المحلى باللام على الاستصحاب
الغير المعارض موجب لاخراج اكثر الاستصحابات اذ لا استصحاب الغير المعارض مع استصحاب اخر وقليل فيلزم تخصيص الاكثر ولانه لو كان الامر كما ذكر لما جاز التمسك
بالاستصحاب الذي له معارض مع ان بناء العلماء على التمسك به جدا واما الرواية الشاملة للوضوء ولكل استصحاب خال عن المعارض او مع المعارض مع كون
الحكم في ذي المعارض الوجوب العيني بمعنى انه يجب العمل بالمتعارضين عينا فهو فاسد ايضا لانه تكليف بما لا يطاق في المتعارضين ولان الامام حكم في
مورد السؤال باخذ احد الاستصحابين مع وجود التعارض كما مر واما الرواية شاملة كذلك لكن مع كون الحكم في ذي التعارض الوجوب التخييري وفي غيرها
التعارض العيني فهو فاسد ايضا لان ذلك اما باستعمال اللفظ في لفظ المشترك بين الوجوب العيني والتخييري مجازا واما باستعمال اللفظ في الوجوب
العيني والتخييري معا فان كان الاول ففيه انه محتاج الى القرينة ولا قرينة في المقام بالعبارة مضافا الى ان مورد السؤال من محل التعارض والامام ابقى
الاستصحاب يقينا لا تخييرا بل انه حمل كلامه على كل واحد فرد الواجب المخير خلاف الظ وان كان الثاني ففيه الوجهان المذكوران في الاول مضافا الى عدم جواز
استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد واما الرواية شاملة لكل استصحاب ايضا خاليا عن المعارض او لا لكن مع كون الحكم في محل التعارض العمل باحدهما
المعين عند الله لا عندنا فهو اغراء بالجهل واما الرواية شاملة كذلك ايضا مع كون الحكم عندنا في التعارض العمل باحدهما المعين عند الله وعندنا فهو خلاف

حكم م

واللام في قوله اليقين للجنس للتبادر لا العهد فيفيد العموم مع كفاية عموم العلة المنصوصة وجزاء الشرط مضمر فالتقدير وان لا يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لان الوضوء يقيني نت ح

الفرض فظهر بطلان المحتملات سوى الاول ومعه يتم المط لاختصاص الرواية بالوضوء فيكون من الروايات الخاصة لا العامة **قلنا اولا** نحن نلتزم عدم دلالة الرواية لظهورها في العينية الا على لزوم العمل بالاستصحاب الخالي عن المعارض وبما له المعارض مرجوح واما ما له معارض مساو فلا دلالة في الرواية على حجيته ولكن نقول عند التساوي في الاستصحابين المتعارضين لا يمكن العمل بهما وهو واضح ولا طرحهما لا للرواية بل لان كل من قال بحجية الاستصحاب في غير المعارض وفيما له معارض مرجوح قال بحجيته في صورة المعارض المساوي فلا يصح طرحهما للاجماع فلا يصح ترجيح احدهما ايضا لانه ترجيح بلا مرجح فيتعين التخيير بينهما **وثانيا** ان للرواية دلالتين احداهما العينية والاخرى المنع من الترك فحيثما ارتفع احدى الدلالتين وهي الاولى في صورة وجود المعارض المساوي بحكم العقل بقيت الدلالة الاخرى بحالها وهي المنع من ترك الكل **فنقول** اذن لا يصح طرحهما للرواية ولا جمعهما لكونه محالا ولا ترجيح احدهما لكونه بلا مرجح فيتعين التخيير **وثالثا** ان بناءنا بالعقل على التخيير في المتعارضين المتساويين ومن جملة الاخبار الدالة على حجيته مطلق الاستصحاب ما رواه الشيخ مضمرا عن الباقر ع في زيادات ابواب الطهارة من التهذيب قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان قال قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك ابدا اه ونقل الرواية دالة على امور ثلثة **الاول** حجية الاستصحاب فان قوله فليس ينبغي بمنزلة الكبرى الكلية على ان نفس منصوص العلة حجة فهذا شاهد على الدلالة واما الايرادات السابقة فاكثرها غير واردة هنا **الثاني** قاعدة الاجزاء اذا اتى بالمامور به على الوجه الظاهري ثم انكشف خلافه لان سؤال السائل بعد جواب المعصوم بعدم الاعادة انما هو عن علة عدم الاعادة لاي شيء مع اني كنت جاهلا بالموضوع فجوابه ع بقوله لانك كنت اه نص ان حكم الظاهري هو ما فعل بحسب الواقع لكان داخلا في النهي نظرا الى انتقاض اليقين السابق بالشك وبالجملة الرواية دالة على الاجزاء سواء كان السؤال عما يقع او عما وقع اما على الاول فواضح للعلم بالحكم الظاهري من الرواية فيستفاد الاجزاء بالنسبة الى ما يقع وان اشترطنا اعتبار العلم بالمطابقة في مفهوم الاجزاء واما على الثاني فيرجع الى مسئلة صحة عبادة الجاهل ولكن الرواية من حيث قاعدة الاجزاء نص لعدم كون العلم بالمطابقة الظاهرية ما خوذا في مفهوم الاجزاء **الثالث** صحة عبادة الجاهل بالحكم الوضعي اذا طابقت الواقع لقوله ع لانك كنت على يقين اه وفيه ان ذلك اي الدلالة على صحة عبادة الجاهل مبني على كون صحة سؤال السائل بعد جواب الامام لاجل كونه جاهلا بالحكم وهو خلاف الظاهر لكون السؤال لاجل الجهل بالموضوع لا الحكم مضافا الى ان الظاهر من الصدر كون السؤال عما يقع لا عما وقع ومعه لا جهل بالحكم لان السائل بعد ذلك يعلم الحكم الظاهري فالرواية لا تدل على الامر الثالث **ومن جملة الاخبار** ما رواه العلامة المجلسي في البحار في باب من نسي او شك في شيء من افعال الوضوء على ما حكي عنه عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن اواخر الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين اه قيل وقد روى بعض مشائخنا عن الخصال هكذا من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يرفع بالشك وعن البحار امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يرفع بالشك ونقل بعضهم عنه كما ذكرنا عن الخصال انتهى ودلالة هذه الروايات واضحة واكثر الايرادات السابقة هنا غير واردة **الوجه الثاني** من الوجوه الدالة على حجية الاستصحاب بناء العقلاء على العمل به في الموضوعات والاحكام الصادرة عن مواليهم بالنسبة الى العبيد فيحكمون ببقائه بدلا الى ان يعلم الخلاف وبقاء الامر الى ان يظهر الزوال فلو تقاعد العبد عن الامتثال بالامر بمجرد احتماله رجوع المولى عن الامر لكان معاقبا وسفيها عند العقلاء وبالجملة على ذلك بناء بني ادم في نظم العالم في الاسفار والتجارات وغيرهما واحتمال كون ذلك من باب العادة لا الاستصحاب مقطوع الفساد فان المناط عندهم في ذلك هو نفس الحالة السابقة فلو علم تاجر في زمان سابق بان نقل الامتعة الى البلد الفلاني موجب للربح لاجل الرواج ثم سافر الى ذلك البلد بنقل الامتعة اليه وان احتمل الكساد حين المسافرة وليس ذلك الا لاجل اليقين السابق وان كان شاكا الان بخلاف ما لو احتمل عند كون المسافرة الى البلد الفلاني موجبة للربح من دون يقين سابق فانه لا يحمل الامتعة الى ذلك البلد بمجرد ذلك الاحتمال وان كان ذلك الاحتمال مساويا للاحتمال في الفرض السابق المسبوق باليقين فانه يعمل به دونه هذا مع ان احتمال الربح قائم فيهما وكذا الوثوق الغائب عن الشخص مدة لو ترك المكاتبات اليه والالطاف لكان ملاما عن سبب قلة الملاطفة وجعل منشأه ويقبح عن المسؤول عنه الاعتذار باني احتملت عندي موتك فلذا تركت الملاطفة وارسال المكاتيب ونحوها من الامتعة وغيرها وليس ذلك الا لاجل اليقين السابق الا ترى انه لو لم يكن يقين بوجوده ما صح السؤال وصح الجواب فيما لو سئل احد لو بعثت عن الاخ بانه ذهب الى البلد الفلاني وتزوجت فيه وصار لي ولد لم ما ارسلت لزوجتي ولا لولدي شيئا من الاطعمة والامتعة فيصح الجواب عن المسؤول عنه بما اطلعت على تزويجك ولا على ولدك ويقبح من الاخ ان يقول انك ما احتملت عند ذلك فلم ما عملت بالاحتمال وبالجملة هم دائرون مدار اليقين السابق ولذا لا يسبقون على البدو وما استقر عادتهم على خلاف الحالة السابقة **فان قلت** غاية ما ثبت هو بناؤهم على الاستصحاب في الموضوعات وفي الاحكام العرفية ولا يلزم من ذلك بناؤهم على حجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية والموضوعات المرتبطة بها **قلنا اولا** ان بناءهم في الشرعيات ايضا على الاستصحاب فلو لم يخبرهم احد وعلموا من غير اخبار الشرع

الوجه الاول من وجوه حجية الاستصحاب الاخبار

الوجه الثاني بناء العقلاء

وكل يقين لا ينقض بالشك وعدم رعاية تلك القاعدة في مثل الشك بين الثلث والاربع ونحوه من الموارد لا يوجب القدح في النص اما لان تلك الموارد مما نقض فيه
اليقين باليقين للدليل الوارد فهو تخصيص ولان العام المخصص حجة وتوهم ان الاصل عدم صدور هذا الخبر عن الامام ع فيلزم من حجية الاستصحاب بهذا الخبر
عدم حجيته مدفوع بعدم انصراف الخبر الى نفي نفسه وبان الغرض تراكم الادلة الظنية لتحصيل القطع واذا جعلنا ظن الصدق وحجته هنا فلا اشكال لانه
احال المنعة قبل حلته بعادتهم عند الشك في بقاء الحالة على البقاء حتى يقطع بخلافه ولا يتوقفون في ذلك فتدبر وثانيا سلمنا عدم العلم بكون بنائهم اليقين باليقين
على الحجية في الاحكام الشرعية لكن نقول يكفينا العلم ببنائهم على الاستصحاب في الاحكام العرفية للقطع بعدم الفرق عندهم فان المناط منقح ومجرد اختلاف
الامر في العرف والشرع لا يوجب الاختلاف والفرق في حجية الاستصحاب والعقد فان قلت لو سافر احد الى جهة البغداد مثلا وعلموا به العقلاء ولكن
يعلمون ان بناء المكث في البغداد او الشروع منه الى البصرة فلا يرسلون له المكاتيب لا الامتعة الى ان يتحققوا مقر ذلك المسافر ومكانه وان علموا بانه دخل
البغداد ايضا ولكن بمجرد احتمال الارتحال عنه لا يكتبون وهذا يكشف عن عدم حجية الاستصحاب عندهم والا لعلموا بانه في المثال المفروض باستصحاب عدم
الخروج من البغداد الى البصرة وارسلوا اليه الكتاب قلنا اذا خرج ذلك المسافر الى السفر فاما ان يعلم العقلاء ان بنائه وارادته البقاء في المكان الفلاني
كالبغداد مثلا او يعلمون ان ارادته الخروج من هذا المكان اي البغداد وعدم التوقف فيه او لا يعلمون ان غرضه البقاء في ذلك المكان ام الارتحال ففي الصورة الاولى
يعملون باستصحاب عدم الخروج من البغداد المعتضد باستصحاب عدم تبدل ارادته وبقائه كما كانت وفي الصورة الثانية لا يعملون باستصحاب عدم الخروج لكونه
معارضا مع استصحاب بقاء الارادة على الخروج والاخير مقدم لكونه استصحابا متبوعا والاول استصحابا تابع وفي الصورة الثالثة التي يكون الشك فيها
بالنسبة الى الارادة شك في الحادث وبالنسبة الى الخروج شك في الحدوث واشكال لسلامة الاصل عن المعارض بالنسبة الى الخروج ومع ذلك لا يعملون به
ولكن نقول ان ذلك لا يضرنا لانا في مقام اثبات حجية الاستصحاب في الجملة لا مطلقا ويكفي فيه العمل بالاستصحاب في الصورتين الاوليين هذا وقد يجاب
عن هذا الايراد بانه لا يحصل في الصورة المفروضة الوصف ولذا لا يعملون به لان عملهم بالاستصحاب من باب الوصف لا السببية وفيه ان بنائهم على العمل بالا
ستصحاب من باب السببية لا الوصف الا ترى انهم عند الشك بالمعنى المصطلح ايضا بمقتضى اليقين السابق ولا يرفعون اليد عن ارسال المكاتيب والسفر والتجارة
بمجرد الشك او نقل واحد منهم ذلك الكلام لكن مورد الذم مع انهم مع الشك البدوي الغير المسبوق بيقين لا يعملون بمثل ذلك وعند التعارض ودوران
الامر بين المشكوك المسبوق باليقين والمشكوك الابتدائي يرجحون الاول ولو ترك واحد منهم الاول واخذ بالثاني ليذمونه وان هذا الا لمحض
الاعتبار عندهم باليقين السابق الى ان يحصل القطع او الظن المعتبر عندهم في معاشهم او معادهم على الخلاف ثم اعلم ان بناء العقلاء حجة ما لم يرد
دليل على خلافه لان حجيته انما هو من باب التقرير من المعصوم واذا رد المعصوم اياهم فلا حجية في عملهم من حيث هو فاذا اطلع المعصوم على سيرة العقلاء
ولم يردعهم علمنا بعدم طريقتهم كما نقول ان ذلك تقرير من المعصوم بل هنا اشد ولا نعد المنع عن اغراء بالجهل بالنسبة الى كل العقلاء وان التقرير
المصطلح اغراء بالجهل بالنسبة الى بعض فتدبر واذا علمنا بناء العقلاء وشككنا في ردع المعصوم نفينا بالاصل ويكون بناء العقلاء حجة تماما لتتميم
الاصل واما اذا قطعنا بردع المعصوم فلا حجية في بناء العقلاء في خصوص بنائهم على الاستصحاب نقول ولا بالقطع بان المعصوم منعهم بل صرح
بالبقاء على طريقتهم كما عرفت من الاخبار ولو سلمنا عدم القطع بالتصريح على طبقهم فيكفي القطع بعدم المنع عن بنائهم وهذا كاف في الحجية ايضا
ولو سلمنا ايضا عدم القطع بشيء من البناء والاعتبار فلا اقل من الظن هو كاف لنا فان غرضنا حصول القطع ولو من ضم الظنون بعضها ببعض فاذا
ضممنا ذلك الظن الى سائر اسباب الظن بحجية الاستصحاب حصل القطع فان قلت منع الشارع اهل العقول من عملهم بالاستصحاب فلا حجية في بنائهم
وذلك للآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم فان الاستصحاب ليس بعلم قلنا هم يعملون بالاستصحاب وان لا تخلو الآيات الناهية فتلك الآيات لا تنصرف
عندهم الى الاستصحاب فلم يتحقق من الشارع منع منهم بما هو اهل العقول حتى يكون حجة عليهم ومع عدم فهمهم كان ورود هذا الدليل كعدمه فلا يضر بحجية بنائهم
لعدم تحقق ما هو فيه لردعهم فلا تغفل الوجه الثالث الاستقراء وهو على قسمين قسم يوجب الظن باعتبار الاستصحاب وهو يجامع مع اعتباره من باب
السببية من باب الوصف لان مدار الامر فيه على الاستقراء ان ظنا فظنا وان سببا فسببا وقسم يوجب الظن ببقاء المستصحب وهو لا يجامع غير الوصف كما لا يخفى
اما القسم الاول فتقريره ان بناء الشارع في اكثر الموارد من الاسباب والارتباطات على اعتبار الحالة السابقة اما للوصف واما للسببية في الشك
الملحق بالاغلب وفيه مع انه لم يتميز فيه الاستصحاب هنا وجهان من الاشكال الاول منع الاستقراء والثاني انه لو كان اعتبار الاستصحاب عند الاصحاب من هذا
الباب لما صح لهم التمسك بالاستصحاب فيما يكون مقتضى الاستقراء الصنفي عدم اعتبار الاستصحاب مع انه يتمسكون به فيها ايضا كما في الصلوة والوضوء والحج ونظائرها
فان بناء الشارع على عدم اعتبار الاستصحاب غالبا في خصوص تلك المواضع كما لو شك في فعل من افعال الصلوة بعد تجاوز المحل وكما لو شك في عدد الركعات كما مر
فمقتضى الاستقراء الصنفي المقدم على الاستقراء النوعي عدم اعتبار الاستصحاب في تلك المواضع مع انهم يعتبرونه فيها واما القسم الثاني من الاستقراء
فيمكن تقريره بوجوه الاول الاستقراء الصنفي اي الاستقراء في خصوص الاحكام الشرعية والثاني الاستقراء النوعي اي الاستقراء في مطلق الاحكام الصادرة
عن الموالي الى العبيد الثالث الاستقراء الجنسي وهو الاستقراء في مطلق الممكنات القارة الذات ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة مشتملة على بيان
كيفية حصول الظن من الاستقراء والاشارة الى بعض الفضلاء فاعلم ان الاستقراء انما ينفع في مورد الشك لان المقطوع غير محتاج الى الاستقراء ثم ان ذلك المشكوك
اما فرد من صنف او صنف من نوع او نوع من جنس اما القسم الاول فهو ثلثة عشر قسما الاول ان يكون في الصنف غالب معلوم بالتفصيل وفي
النوع ايضا غلبة صنفه وفردية موافقة لها الثاني ان يكون الصنف مخالفا لها الا ان الغلبة النوع صنفه لا غير الثالث الصورة ايضا بحالها الا ان الغلبة

اقول عدم امكان العمل بالاستصحابين المتعارضين لا ينافي كلية الكبرى اذ الكلام مسلاق لاثبات الحجية الذاتية ونحوها في الدلالة نصوص مستفيضة بل العلم الاجمالي بصدور بعضها حاصل ومنها بناء العقلاء من لدن ادم على العمل بالاستصحاب في الموضوعات والاحكام وايات النهي ليست برادعة لهم حتى يسقط بناؤهم عن الحجية وبه الاستقراء ويقرر بوجهين الاول ان بناء الشارع في اكثر الموارد ومن التوصليات النوعية فردية لا غير **الرابع** ان يكون في الصنف غالب معلوم بالتفصيل وفي النوع ايضا غالب صنفا وفردا لكنه مخالف للغلبة الصنفية **الخامس** الصنف بحالها الا ان الغلبة النوعية المخالفة للصنف متحققة في ضمن الاصناف فقط **السادس** هو الخامس مع فرض الغلبة النوعية المخالفة للصنف فردية فقط **السابع** ان يكون في الصنف غالب معلوم ولم يكن في النوع غلبة اصلا لا صنفا ولا فردا ولا معاضا **الثامن** ان لا يكون في الصنف غالب ولا في النوع غالب **التاسع** ان لا يكون في الصنف غالب وكان في النوع غالب **العاشر** ان يكون في الصنف غلبة مجملة بان كان الغالب مشكوكا ولا يكون في النوع غالب **الحادي عشر** هو ذلك مع وجود الغالب في النوع **الثاني عشر** ان يكون وجود الغلبة وعدمها في الصنف مشكوكا والنوع لم يكن فيه غالب **الثالث عشر** هو ذلك مع وجود الغالب في النوع اذا ظهر ذلك لاقسام الثلثة عشر فاعلم ان القسم السابع لا شك فيه في الحاق الفرد المشكوك بالصنف لحصول الظن كما لو علمنا ان للانسان صنفين زنجي وتركي وكان الزنجي مائة فرد تسعون منها اسود وتسع منها ابيض وواحد منها مشكوك فالظن يلحق المشكوك بالاغلب من صنفي الزنجي وهو الاسود لوجود الغلبة فيه من دون غلبة معاضة في النوع ولا موافقة وكذا الاشكال في الالحاق في الاقسام الثلثة الاولى بل بطريق اولى بالنسبة الى القسم السابع لوجود الغلبة الصنفية فيها مع الاعتضاد بالغلبة النوعية **واما القسم** الرابع والخامس والسادس فلا اشكال فيها ايضا في ان المشكوك يلحق بما هو الغالب في صنفه لكون الظن معه وان عاضه الغلبة النوعية كما لو كان للانسان عشرة اصناف احدها الزنجي وكان الغالب في الزنجي السواد والغالب في سائر الاصناف وافرادها البياض فشككنا في فرد من الزنجي انه ابيض او اسود فلا ريب ان الظن يذهب الى السواد واذا ذهب الظن الى السواد في صورة المعاضة مع الغلبة النوعية صنفا وفردا كما في المسائل الغوية فرضنا فيها اذا كانت الغلبة في النوع صنفية فقط وفردية فقط فبطريق اولى فالظاهر انه مهما تعارض الغلبة الصنفية مع الغلبة النوعية تقدم الغلبة الصنفية على الغلبة النوعية كما في المجاز المشهور اذا تعارض مع الحقيقة المرجوحة فقيل بتقديم الاول وقيل بتقديم الثاني وقيل بالتوقف واستدل للاول بالاستقراء لان استعمال هذا اللفظ من حيث هو في المعنى المجازي اكثر من الحقيقي بمراتب فيلحق المشكوك بالاغلب هذا استقراء في سنخ الاستعمال في هذا اللفظ واستدل للثاني ايضا بالاستقراء الصنفي لان غالب استعمال هذا اللفظ مجردا عن القرينة انما كان في المعنى الحقيقي فيلحق كل استعمال خال عن القرينة على الحقيقة للغلبة الصنفية المقدمة على الغلبة النوعية التي ادعاها الاول لان استقراءه انما كان في مطلق استعمال هذا اللفظ والاستقراء الثاني انما كان في صنف من استعماله وهو الاستعمال بلا قرينة فمقتضى ما بيناه هنا من ترجيح الغلبة الصنفية عند التعارض مع الغلبة النوعية هو القول بتقديم الحقيقة ولكن مع ذلك التوقف في المجاز المشهور لشك في كون الشهرة قرينة ومما تعارض فيه الغلبة الصنفية مع النوعية ايضا محل النزاع المشهور مع ابن جني في لفظ استعمل في معنى واحد لا غير ولا نعلم ان المستعمل فيه معنى حقيقي ام مجازي فمقتضى غلبة اللفظ الذي استعمل في معنى واحد لا غير كون معناه حقيقة لندرة المجاز بلا حقيقة وفقد انه ان نحكم بانه حقيقة ومقتضى غلبة المجاز في مطلق الالفاظ نوعها الحكم بالمجازية فيقدم الغلبة الاولى الصنفية على الثانية لنوعيتها فيكون الحق مع المشهور لا ابن جني واما القسم الثامن والعاشر والثاني عشر فلا بد فيها من التوقف لفقد الظن فيها وهو واضح فالحكم والالحاق ببعض دون بعض تحكم **واما القسم التاسع** فالمشهور في الاصول الالحاق بالغالب النوع والاظهر التوقف لعدم الظن الا ترى انك لو وجدت للانسان عشرة اصناف تسعة من تلك الاصناف ابيض ووجدت صنفا منها وهو الزنجي مختلفا في السواد والبياض بطريق التساوي لم يحصل لك ظن بالبياض اذا شككت في فرد من الزنجي فلا تغفل **واما القسم الحادي عشر** فلا يخلو اما ان يكون ما وراء الصنف المفروض من الاصناف ذات غلبة في الغالب على نهج واحد بان يكون الغالب في جميع الاصناف السواد فلا شك في الحكم الظني بان الغالب المعلوم بالاجمال من ذلك الصنف المفروض انما هو على طبق الغالب في سائر الاصناف واما ان لا يكون كل سواء لم يجد الاغلب في الاغلب او وجدناه لا على نهج واحد فلا بد من التوقف لعدم الظن ولزوم التحكم في الاحكام **واما القسم الثالث عشر** فان كان فيه ما وراء الصنف المفروض من اصناف النوع باجمعها او اكثرها ذات غلبة على نهج واحد فيلحق هذا الصنف على سائر الاصناف في الصنف الغالبية في سائر الاصناف فيكون على نهجها وان لم يكن كذلك بان لم يكن سائر الاصناف باجمعها او اكثرها ذات غلبة وكان ولكن لا على النهج الواحد فلا بد من التوقف لعدم الظن بقي قسم اخر لم يذكر وهو ان يشك في فرد من صنف مع الشك في وجود سنخ الغلبة في الصنف والنوع معا فان كان في الجنس غالب من حيث الانواع وانكشف غالب انواع ذلك الجنس في ان الغالب على النهج الواحد بان يكون الغالب في كل نوع السواد فيلحق الفرد المشكوك بالغالب بوسائط اي بعد الحاق النوع بالجنس والحاق هذا الصنف بالنوع فيلحق الفرد تبعا للصنف وان لم يكن كل سواء لم يكن غلبة او كانت لا على النهج الواحد فالتوقف **واما القسم الثاني** اي ما كان الشك فيه في صنف من نوع فهو على اقسام ايضا **الاول** ان يكون الشك في الصنف مع تحقق الغلبة في النوع وكون الغلبة النوعية صنفية فقط كما لو كان للانسان عشرة اصناف وكان تسعة من تلك الاصناف ذات افراد عشرة كلها اسود وواحد منها وهو الزنجي ذات مائة فرد ولم يعلم حاله في السواد والبياض فلا ريب ان الظن يلحق الصنف المشكوك بسائر الاصناف **القسم الثاني** هو ذلك بعينه الا ان الغلبة النوعية فردية فقط كما لو كان للانسان صنفان احدهما الزنجي له مائة فرد لا يعلم سوادها وبياضها والاخر الرومي له الاف من الافراد كلها ابيض فيلحق المشكوك ايضا بالغالب لكن افرادا من صنف الزنجي المشكوك بصنفه لوجود الظن فيظهر من بعض الاد في الالحاق هنا نظرا الى اشتراط اتحاد المشكوك فيه مع المستقرء فيه صنفا وهو وهم اذ بعد ما حملنا الصنف المشكوك على اكثر افراد النوع للظن جمله

وافسام غلبة مع صنفي ونوع

فيما لو كان الشك في صنف من نوع

ذلك

والاستنباطيات على اعتبار الحالة السابقة اما وصفا او سببا وفيه نظر من وجهين الثاني ان اغلب الاحكام الشرعية وضعيه وتكليفية بل اغلب الاحكام
الالهية بل اغلب الاحكام الصادرة من المولى الى العبيد وجدناها ثابتة غير منسوخة فيلحق المشكوك بالاغلب ان دار الامر في المحدود بين التوسعة والضيق
فاغلب الاحكام الشرعية مؤبدات دائرة مدار موضوعاتها فما دام الموضوع باقيا فالحكم مترتب ان شك في قدح وصف عارض فاغلب الاوصاف غير مؤثرة في

اختلاف الحكم الا

ذلك الصنف ايضا على النوع بالاستقراء ولا يشترط هنا الشرط المذكور اعني في الصنف **القسم الثالث** هو ذلك الا ان الغلبة النوعية فردية وصنفية
معا متعاضدتان وههنا ايضا لا اشكال في الالحاق بطريق اولى **القسم الرابع** ان يكون في النوع غلبة صنفية وفردية لكن متعاضدتين فيهما لكن الغلبة
الفردية مضمحلة في جنب الغلبة الصنفية والعكس فلا اشكال في الالحاق ايضا وان تساويا الغلبتان فلا بد من الوقف لفقد الظن سوى المحقق الغلبة
الجنسية مطابقة لاحد الغلبتين امر لا **القسم الخامس** ان يكون الشك في الصنف مع الشك في الغلبة النوعية مطلقا فردا وصنفا كما يختلف اصنافه في البياض
والسواد كالافراد من ذو غلبة معلومة وشككنا بعد ذلك في صنف **القسم السادس** تعلم بوجود غلبة في النوع لكن شككنا في الغالب وهذا القسمان
حكمهما حكم القسمين في خصوص ما تعلق الشك بفرد صنف بلا تفاوت فاستخرج **القسم السابع** ان نقطع بفقد الغلبة في النوع مطلقا مع كون ما ورد
الصنف المشكوك منبعضا الا على نهج واحد كما لو كان للانسان صنفان رومي وزنجي فوقع الشك في الرومي وعلم فقد الغلبة في الزنجي مع كون افراد الزنجي
مختلفة في السواد والبياض فلا شبهة في الوقف لعدم الظن **القسم الثامن** هو السابع بعينه لكن مع كون ما ورد الصنف المشكوك على نهج واحد كما لو
كان الانسان على صنفين قد تتبعنا في احد الصنفين ووجدنا افراد ذلك الصنف على نهج واحد لا اختلاف فيه بوجه لا ريب في حصول الظن بكون الصنف المشكوك
فيه كالصنف المستقرأ فيه وان كان افراد المستقرأ فيه اقل من افراد الصنف المشكوك فيه بمراتب ومن هنا ظهر فساد ما قيل من ان صحة استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل مشروط بكون التركيب حقيقيا مع كون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه لان صحة المجازات دائرة مدار الاستقراء في استعمال اللفظ ولا يكفي
نوع العلاقة ولا يشترط نقل الاحاد ايضا بل المجاز هو الفعل المأذون فيه الحاصل من استقراء جزئيات استعمال هذا اللفظ في المعنى المجازي وح نقول ان الاستقراء
انما تحقق في استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل فيما كان واجدا للشرطين المذكورين ولم يتحقق في غيره فلا يحكم في الصنف الاخر الفاقد للشرطين بالجواز
ووجه الفساد ما عرفت من انه يلحق المشكوك بسبب الاستقراء في القسم الثامن وهذا منه لان اللفظ الموضوع للجزء اما ان يكون الجزء والكل فيه واجدا
للشرطين المذكورين او لا في الصنف الاول اعني الواجد للشرطين مادة التخلف في الجواز بل كان على نهج واحد في الصنف الاخر المشكوك اعني غير الواجد لهما
يحكم بالجواز ايضا للاستقراء كما عرفت فهذا التفصيل من هذا القائل ليس كما ينبغي نعم يمكن ان يقال ايضا لا يجوز الاستعمال في الصنف الفاقد للشرطين المذكورين
لكن لا من حيث عدم وجود ما تقتضي كما يقوله القائل بل لاجل المانع اعني الاستقراء العرفي في نقل مقال لتحقيق حال اعلم ان القائل بالفورية في الامر تمسك فيه
بالاستقراء لان اغلب الالفاظ موضوعة للفورية بالمعنى الاعم من حال النطق وما يلي الحال منه كما في الجمل الخبرية كزيد قائم وعمرو قائم ونحوهما مما يفيد الحال
اي الفور بالمعنى الاخص اي تحقق المراد حال النطق وكقوله انت حر وهي طالق وهل زيد قائم ولا تضرب زيدا مما يراد منه الفورية بعد تمام الكلام وهي الفورية
بالمعنى الاعم لانه لا يمكن في مثل الاستفهام والنهي الطلب الفوري بالمعنى الاخص لانه تكليف بالمحال او تحصيل الحاصل فظهر ان اغلب الالفاظ مفيدة للفور في الجملة فنقول
ان الامر مشكوك فيه فيلحق بالاغلب فيحكم الاستقراء كما يحكم بافادته الفور في الجملة واذا ثبت الفور في الجملة نقول ان هذا الثابت ليس الفور بالمعنى الاخص لانه يمتنع
في الامر كالنهي فتعين الفور بالمعنى الاعم اعني بعد النطق اذ لا ثالث في البين وفيه نظر بيانه ان الاستقراء المحقق في الجنس اما ان يكون المستقرأ فيه في ذلك الاستقراء
متحدا جنسا وفصلا كما لو كان للانسان اصناف اربعة وجدنا ثلثة اصناف منها اسود اللون مائلا سواده الى الحمرة وشككنا في الصنف الرابع فلا ريب في
في الالحاق جنسا وفصلا واما ان يكون متحدا جنسا ومختلفا فصلا مع كون خصوص الفصل المشكوك على فرض الالحاق معلوما بالاجمال كان يكون فصله مرددا
بين تلك الفصول المختلفة كما لو كان للانسان اربعة اصناف وجدنا ثلثة منها اسود مع كون سواد واحد مائلا الى الحمرة وسواد الاخر الى الصفرة وسواد
الثالث الى الغبرة وشككنا في الصنف الرابع جنسا وفصلا وح لا ريب في الالحاق جنسا للظن والوقف فصلا لئلا يلزم التحكم واما ان يكون متحدا جنسا
لا فصلا مع كون الفصل المشكوك معلوما بالتفصيل على فرض الالحاق كان يقوم قاطع على نفي ما ورد الواحد من الفصول على فرض السواد المثال
المفروض سابقه فلا اشكال في الالحاق ايضا جنسا وتعين الفصل بالحصر الخارجي المفروض واما ان يكون متحد الجنس الا الفصل مع وجود صنف اخر مغاير
للمستقرأ فيه جنسا ايضا بحيث يحتمل الحاق المشكوك فيه بهذا الصنف المغاير ويحتمل الحاقه بالجنس المستقرأ فيه لكن اذا الحق بالجنس كان الفصل معلوما
بالتفصيل كالقسم السابق كما لو كان للانسان اصناف خمسة وجدنا صنفا منها اسود بالسواد المائل الى الحمرة واخر كذلك لكن بالسواد المائل الى الغبرة ووجدنا
الصنف الرابع ابيض وشككنا في الخامس انه ابيض ام اسود مائل الى الحمرة ولا يحتمل على فرض السواد الفصلان الاخران والحق ح هو الالحاق وان انتفى
الغلبة الجنسية الالحاق وذلك لانه بعد القطع بارتفاع الفصلين من الجنس عن محل الشك لم يبق الا الغلبة الصنفية المقتضية لعدم الالحاق لعدم
اتحاد المشكوك فيه مع المستقرأ فيه صنفا اذا ظهر ذلك فنقول ان الاستقراء المذكور لفورية الامر انما هو من قبيل الاخير اذ كما ان غالب اصناف الالفاظ
للفورية بالمعنى الاعم كذا بعض اصنافها ليس للفور اصلا كالمضارع وح يحتمل الحاق الصنف المشكوك اي الامر على المضارع لتغايره المستقرأ فيه جنسا
ويحتمل الالحاق على الفور لكن على فرض الالحاق به لا يحتمل الا فصل واحد منه في الامر وهو الفور غير حال النطق فيكون ذلك بعينه من القسم الرابع
اعني القسم الاخير من تلك الاربعة وقد عرفت ان الحق عدم الالحاق فيه اذا ظهر تلك المقدمة فاعلم ان الكلام في الاستقراء ايضا من موارد الاستصحاب يقع
في مقامات الاول اجراء الاستقراء في الاحكام الشرعية فاعلم ان الشك في بقاء الحكم الشرعي وارتفاعه اما ان يكون مسببا من تغير الزمان ولما يكون مسببا

في اقسام الاستقراء

في اجراء الاستقراء في الاحكام الشرعية

ان يتسبب الشك في البقاء من ارتفاع حدث الحكم وكان السبب لانه فوله واستقرار فلا استقراء في هذا القسم وان كان الشك في بقاء الموضوع لصرف ما هو قار الذات فاغلب الممكنات القارة باقية بحسب استعدادها للبقاء فتم ولو شك في مقدار الاستعداد الحق بالجنس او في الموضوع المستنبط لغالب بقاء الاوضاع على حالها وندرة النقل والاشتراك نعم يشكل التمسك بمثل اصالة تاخر الحادث استنادا الى الاستقراء فتوكى وكذا اصالة عدم

من تغير الحالة وعروض الوصف كالوضاء السفر حاضرا او العكس ما القسم الاول فهو لا يخ اما ان يكون الشك فيه شكا في بقاء الحكم الشرعي وارتفاعه سفا بان يشك في النسخ والعدم او يكون الشك فيه شكا في بقاء الحكم وارتفاعه في خصوص الواقعة لا سيما كالشك في فورية الخيار وعلى الثاني ايضا لا يخ لنا اذ يكون الشك في البقاء في خصوص الواقعة شكا في كيفية جعل الجاعل كما في دوران الامر بين التوسعة والضيق او شكا في الموضوع كالشك في ان الخارج بول او مني وبعبارة اخرى اما ان يكون الشك في المقتضي او في عروض المانع فهذه اقسام اربعة ثلثة منها من اقسام الشك المسبب عن تغير الزمان وواحد منها ما كان الشك فيه لعروض الوصف اما القسم الاول فالاستقراء فيه جار وتقريره ان اغلب الاحكام الشرعية من الوضعية والتكليفية باقية بعد ثبوتها وغير منسوخة فيلحق المشكوك فيه بالاغلب بتقرير اخر مطلق الاحكام الالهية وجدناها ثابتة غير منسوخة غالبا فيلحق المشكوك بالاغلب وبتقرير اخر مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي بالنسبة الى العبيد كانت باقية غالبا فيلحق المشكوك فيه بالاغلب والفرق بين التقريرات الثلث ان الاول اخص من الثاني والثاني اخص من الثالث واما التمسك بالاستقراء في المقام بالنسبة الى مطلق الممكنات القارة فمشكل لاختلاف مراتبها بحسب البقاء فبعضها يمكن بقاؤه الى الاعشار وبعضها الى الشهر وبعضها الى السنة وهكذا فمع هذا الاختلاف كيف يحكم ببقاء ما لا يعلم امكان بقائه الى مدة معينة ومجرد القابلية للبقاء في الجملة لا ينفع **واما القسم الثاني** اعني ما كان الشك في البقاء مسببا عن تغير الزمان في خصوص الواقعة مع كون الشك في المقتضي فهو على قسمين احدهما ما كان الشك فيه بين كون الشيء مضيقا او موسعا بعد ما ثبت انه محدود بحد والاخر ان يشك في التوقيت والدوام فان كان من الاول فلا شبهة في تمامية الاستقراء لغلبة الموسعات بالنسبة الى المضيقات وان كان الثاني ففيهما وان الوجوب والاستحباب ايضا لا كلام في تمامية الاستقراء لان اغلب الاحكام الشرعية غير الوجوب والاستحباب مؤبدة دائرة مدار موضوعاتها فما دام الموضوع باقيا فالحكم مترتب كما في نجاسة الكلب وحرمة الخنزير وحلية الغنم ونحوها واما في الوجوب والاستحباب فمشكل لان الصور اربع اما ان يكون الغلبة في صنف الوجوب والاستحباب موجودة او لا يكون كذلك وعلى الاول اما ان يكون تلك الغلبة مطابقة للغلبة النوعية وهي الدوام مدار الموضوع او يكون مخالفة لها وعلى الثاني اما ان يثبت في الغلبة والتساوي بقطع بعدم الغلبة لا اشكال في الاول من حيث الالحاق وفي الثانية من حيث عدم الالحاق واما فيما يشك فيه في الغلبة والتساوي فلا ريب ايضا في الحاق الصنف بالنوع او لا والحاق الفرد بالصنف بعده واما في المقطوع عدم الغلبة فلا ريب في الوقف والظاهر في الواجبات والمستحبات انهما مما قطع فيها بالتساوي فيتوقف ولكن يمكن ان يقال باجراء الاستقراء فيهما ايضا اما الواجبات فلان الغالب من موقتاتها مما لا يرتفع عنها الوجوب بارتفاع الوقت بل يبقى الوجوب ببقاء الموضوع ويكشف عنه الامر بالقضاء كما سلف والذي لا قضاء له من الواجبات قليل فكلما شككنا في واجب بانه يبقى ببقاء الموضوع ام لا نقول انه باق للاستقراء واما المستحبات فلان اغلب المستحبات من الرواتب والمبتداة باقية ببقاء الموضوع فيلحق الشك بالحوق بالاغلب ثم لو سلمنا عدم تحقق الغلبة في الواجبات والمستحبات فلا نسلم ثبوت القطع بعدم الغلبة بل هو مشكوك فيلحق بالنوع كما مر **اما القسم الثالث** اي ما كان الشك في بقاء الحكم فيه مسببا عن عروض القادح فهو من شعب الموضوعات الصرفة ويجيء الكلام فيه في المقام الثاني **واما القسم الرابع** الذي يكون الشك فيه ناشيا عن عروض الوصف وتغير الحالة فالحق جريان الاستقراء فيه فنقول فيمن دخل عليه الوقت ثم سافر انه يجب عليه الاتمام لان اغلب احوال المكلف مما لا يتغير فيه حكم صلوته من حيث القصر والاتمام والحالة الموجبة لتغير الحكم من حيث القصر والاتمام في جنب الحالات الغير الموجبة للتغير كالقطرة في جنب البحر فكلما شككنا في تغير الحكم المخصوص بسبب تغير حالة نقول بعدم تغير الحكم بتلك الحالة الحاقا على اغلب الاحوال وكذا فيمن دخل عليه الوقت ثم صار حاضرا انه يجب عليه القصر لعين ما ذكر نعم في خصوص المقام اشكال من حيث اختلاف الموضوع وثبوت الحكم المغاير لكل من الموضوعين واما مع قطع النظر عن ذلك الاختلاف فلا وجه للتامل وكما فيمن خرج عنه المذي وشك في انتقاض الوضوء فنقول ذلك لا ينقض الوضوء لان اغلب الاحوال لا يغير الطهارة كالقيام والقعود ومس الاحليل وخروج حجر المثانة والتكلم والاضطجاع وغيرها مما لا يعد ولا يحصى فالمشكوك يلحق بالاغلب وكما فيمن كان متيمما ثم صار واجدا للماء في اثناء الصلوة فيحكم بعدم نقض تلك الحالة للغلبة اي حملا على الاحوال الغالبة الغير الناقضة واما في مثل الماء الذي صار متغيرا ثم زال تغيره فهي الحكم ببقاء النجاسة للاستقراء اشكال والتحقيق ان الصور ثلثة اما ان يعلم بان الحالة المرتفعة ليست من الاسباب المحدثة للحكم حتى يرتفع الحكم بارتفاعها كالشك اذا صار شبها فان حدث والشيء ليس بنفسه سببا للحكم حتى يكون ارتفاع الحكم مستندا الى ارتفاعه فح لو شك في بقاء الحكم بعد ارتفاع تلك الحالة حكمنا بالبقاء للاستقراء واما ان يعلم ان حدوث الحكم انما كان لاجل تلك الحالة ولكن تلك الحالة ليست لا استقراء لها في الوجوب كالفسق والفرية الموجبين للوضوح فح ايض لا اشكال في اجراء الاستقراء في الحكم ببقاء الحكم بعد ارتفاع تلك الحالة واما ان يعلم بان الحالة بسبب حدوث الحكم ولكن الحالة ايض مما لها استقراء كالتغير في الماء فح لو ارتفعت تلك الحالة يشكل الحكم ببقاء الحكم من باب الاستقراء لان غلبة بقاء الاحكام بعد ارتفاع اسبابها التي لها بقاء في الجملة مشكوكة فلا استقراء **المقام الثاني** في جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء فيما كان المستصحب من الموضوعات الصرفة وفيه موضعان **الاول** فيما كان الموضوع الصرف من الممكنات الغير القارة كالتكلم والزمان **الثاني** فيما كان الموضوع الصرف من الممكنات القارة كبقاء زيد والرطوبة ونحوهما اما الموضوع الاول فلا ريب في عدم صحة التمسك بالاستصحاب فيه وان تمسك به في اجراء النهار علمنا انا

نعلم

التخصيص والتقييد غلبة وجودهما ويمكن ان يقال ان نفس الحالة السابقة تورث الظن بالبقاء في موارد الاستصحاب مع قطع النظر عن الاستقراء وانت اذا لاحظت مجموع ما ذكرناه قطعت بحجية

الاستصحاب في الجملة

الاعلام فحكموا بعدم جواز الافطار من شك في انقضاء اليوم وبجواز الاكل والشرب لمن شك في طلوع الفجر استصحابا للنهار واستصحابا لليل وفيه ان المستصحب ان كان هو الامر المركب من اجزاء الزمان فهو لم يتحقق بعد وعلى فرض التحقق انعدم فكيف يستصحب وان كان هو الاجزاء فالسابق منهما على زمان الشك واللاحق لم يجئ بعد فما يستصحب الليل اللهم الا ان يقال ان نظرهم الى استصحاب عدم دخول الليل او عدم دخول النهار بالتفصيل الذي مر في اصل البرائة فراجع واما الموضع الثاني فيجوز التمسك فيه بالاستصحاب من باب الاستقراء بعد تميز كل نوع من انواع الممكنات من حيث استعداد البقاء فانه لو علمنا بان الانسان قابل للبقاء مائة وعشرين سنة فيستصحب وجوده اذا شككنا فيه لاحتمال طرو المانع من باب الاستقراء واما لو وقع الشك في مقدار الاستعداد للبقاء وانتفاء المقتضي فيلحق المشكوك فيه من جلة تلك الجنس كما لا يخفى **المقام الثالث** في جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء في الموضوع المستنبط والحق ذلك فلو علمنا بالوضع وشككنا في البقاء والارتفاع فنحكم بالبقاء للغلبة لندرة النقل ولو علمنا بعدم وضع اللفظ للمعنى الفلاني كالاسد للشجاع وشككنا في كون اللفظ موضوعا له ام لا فنحكم بالعدم للغلبة لندرة الاشتراك نعم يشكل الامر في جواز التمسك باصالة تاخر الحادث نظرا الى بعد المستقر فيه افوق شكل التمسك ايضا بما ساعده التخصيص لما ساعده التقييد لغلبة التخصيص والتقييد ثم اعلم ان الوجه في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا ينحصر في الاستقراء بل نفس الحالة السابقة مما يفيد الظن بالبقاء وان قطعنا النظر عن الاستقراء كما انه لو صار زيد صديقا لشخص موجود في الهند الغائب ولم يحصل بينهما ملاقاة لكان بناء كل من لصديقين على ارسال المكاتيب الى الاخر وان مضى مدة طويلة الى ان يحصل اليقين او الظن القائم مقام العلم على الخلاف وهو الموت وان لم يعلم احدهما عمر الاخر وان هذا الامر من باب احداث نفس الحالة السابقة الظن ثم انه قد يتمسك في حجية الاستصحاب من باب الوصف بما حققه المحققون من ان علة الحدوث هي علة البقاء فيقال ان المشكوك فيه مما كان حدوثه متيقنا في زمانه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء لان علة الحدوث هي علة البقاء وفيه اولا منع ذلك القول بل البقاء ايضا محتاج الى العلة وثانيا سلمنا ذلك لكن ان اريد من ان علة الحدوث وعلة البقاء انها علة تامة فهو مع انه فاسد فيه انه لا احتاج الى الاستصحاب وان اريد انها علة ناقصة له بمعنى انها مقتضية للبقاء ففيه ان مجرد وجود المقتضي لا يكفي بل لا بد من رفع المانع مع ان تحققه محتمل الا ان يقال ان الاصل عدم عروض المانع ففيه انه تمسك بالاستصحاب في الاستصحاب وهو دور الا ان يقال ان ذلك الاصل عدمي وهو معتبر اتفاقا او يقال ان خصوص اصالة عدم عروض المانع يفيد الظن كما هو عن بعض الاجلة فلا دور **الوجه الرابع** الاخبار الخاصة منها موثقة عمار عن الصادق كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وقولهم كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومفاد الروايات يحتمل احتمالات ثلثة

الأول ان يكون مخصوصا بالشبهة الحكمية فيكون التقدير كل شيء لا تعلم حكمه من الطهارة والنجاسة وهو طاهر ونظيف حتى تعلم انه قذر وكذا في الاخيرين **الثاني** ان يكون مخصوصا بالشبهة الموضوعية فالتقدير كل شيء علمت فيه الحكم وشككت في موضوعه من حيث النظافة والقذارة فهو نظيف وكذا في الاخيرين **والثالث** ان يكون اعم من الشبهتين الحكمية والموضوعية فالتقدير كل شيء لا تعلم حكمه من النجاسة والطهارة او علمت حكمه وشككت في موضوعه فهو نظيف وكذا في الاخيرين ومبنى الاستدلال بتلك الاخبار انما هو الاحتمال الثاني اذ على الاول لا دخل للاستصحاب وكذا على الاخير اذ ليس الغرض الا جعل القاعدة وللمثال الجهل سواء تعلق بالحكم او الموضوع وسواء كان كل منهما مسبوقا بالحالة السابقة ام لا ثم على الاحتمال الثاني كل من الروايات فيه احتمالات احدها ان يكون المراد مخصوصا بالموضوع المسبوق بالحالة السابقة فالتقدير في الرواية الاولى كلما علمت طهارة شيء ثم شككت فيه فهو باق على الطهارة السابقة حتى تعلم انه صار قذرا وكذا الاخيرين وثانيها ان يكون مخصوصا بغير المسبوق بالحالة السابقة فيختص بالمشكوك البدوية وثالثها ان يكون المراد اعم من المسبوق والبدوي ومبنى الاستدلال بتلك الاخبار انما هو الاحتمال الاول اذ على الثاني لا مدخل للاستصحاب اصلا وعلى الثالث كذلك لان الناظر هو الجهل بالموضوع لا جهة الاستصحاب فظهر ان الاحتمالات متعددة والاستدلال منوط بواحد منها وهو الاحتمال الاول من الاحتمال الثاني مع ان ظاهر الروايات هو الثالث من الثلث اي الاحتمال الاخير ومعه لا يتم الاستدلال بحجية الاستصحاب في تلك الموارد الخاصة ومنها صحيحة عبد الله بن سنان قال سال رجل ابا عبد الله وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن نجاسته فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه هذه الرواية ما صرح بحجية في المطلب الا ان جعلها من الاخبار الخاصة لا يخرج عن شيء بل الظاهر انها من الاخبار العامة لفهم عدم مدخلية الاضافة عرفا **ومنها ما** رواه عن بكير قال قال ابو عبد الله اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت ومنها ما في معناها وهذه الروايات وان وردت في الموارد الخاصة الا ان استقراءها والتامل فيها يورث الظن بان السبب في تلك الاحكام الخاصة هو الاعتماد على اليقين السابق بل في كل من الروايات ايضا اشعار بالعلية فاذا اجتمع تلك الظنون مع ما مر يستحق القطع بحجية الاستصحاب في الجملة **الوجه الخامس** انه ثبت بالاجماع اعتبار اليقين السابق في بعض المسائل كمن تيقن الطهارة وشك في الحدث وعكسه ومن تيقن الثوب والجسد وشك في نجاستهما وبناء الشاهد على ما اشهد ما لم يعلم رافعها والحكم ببقاء الزوجية في المفقود وكذا في المال وعزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيحصل الظن بان الحالة السابقة معتبرة عند الشارع وانها المناط في تلك الاحكام التي صارت اجماعية **الوجه السادس** والسابع الشهرة والاجماع المنقولان على حجية الاستصحاب في الجملة فيحصل من تراكم ذلك الادلة السبعة القطع بحجية الاستصحاب في الجملة **المقام الثاني**

[في الاستصحاب]

[في جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء في الموضوع المستنبط]

[في الاستصحاب الاخبار الخاصة]

[من ادلة حجية الاستصحاب الشهرة والاجماع]

في اثبات حجية الاستصحاب في خصوص الامور الخارجية المرتبطة بالاحكام الشرعية ويدل عليها اصل الاشتغال لانا قد اثبتنا الحجية في الجملة ولا يحصل القطع بالامتثال الا بالعمل بكل افراد الاستصحاب اذ لا يبقى في المقام قد يستيقن يؤخذ به وهو ايضا هنا من اصالة تعويق العمل بما وراء العلم لوجود العلم الاجمالي بحجية بعض افراد الاستصحاب الظن بحجية كل افراده كما انه يرتفع من اصالة الاشتغال بالصلوة مثلا في الطهارة المستصحبة بعد تعارض الاصلين بضم الاجماع

في حجية الاستصحاب في الامور الخارجية المرتبطة بالاحكام الشرعية

من المقامات السبعة في ذكر تفاصيل هذه القضية المجملة وفيه تسعة عشر مرحلة **المرحلة الاولى** في حجية الاستصحاب في الامور الخارجية المرتبطة بالاحكام الشرعية فنقول الحق الحجية لوجهين **الاول** قاعدة الاشتغال وتقريره انه لا شك في وجوب العمل بالاستصحاب في الجملة كما ظهر في المقام الاول ولا شك في ان القطع بالاشتغال يقتضي تحصيل القطع بالامتثال وهو هنا لا يحصل الا بالعمل بجميع افراد الاستصحاب من الامور الخارجية والاحكام لانه لا قدر متيقن في البين فح ان طرحنا العمل بالاستصحاب في الاحكام والامور الخارجية معا لزم طرح المقطوع وان عملنا بهما فهو المط وان عملنا باحدهما المعين دون الاخر فهو مع انه ترجيح بلا مرجح لا يحصل معه القطع بالامتثال وان تخيرنا بينهما فهو ايضا لا يصح على مذهبنا من اشتراط القطع بالامتثال وعدم كفاية عدم القطع بالمخالفة كما هو مذهب المحقق الخونساري ومن تبعه فلا بد من العمل به فيهما معا وبالجملة ضم المقدمات الثلث وهي وجوب العمل بالاستصحاب في الجملة وعدم وجود القدر المتيقن في البين ولزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال يثبت المط ولا يتوهم انا نتمسك بقاعدة الاشتغال لمسئلة الاستصحاب في الاستصحاب لان قاعدة الاشتغال غير استصحاب الاشتغال ونحن تمسكنا بالقاعدة مع انه يمكن ان يقال ان استصحاب الاشتغال خارج عن النزاع كما قرره بعض الاجلة **فان قلت** الاصل حرمة العمل بالاستصحاب لانه امر غير علمي سواء كان في الاحكام او في الامور الخارجية والقدر الذي خرج عن الاصل في المقام الاول هو الاستصحاب في احدهما واما الاخر فخرجه عن الاصل غير معلوم فيحكم بحرمته للاصل فيكون العمل بالاستصحاب في احدهما واجبا لما مر من الدليل وفي الاخر حراما للاصل عنده والامر في كل الاستصحابات من الاحكام والامور الخارجية بين الوجوب والحرمة فلا بد من التخيير والعمل بالاستصحاب في احدهما دون الاخر لئلا يلزم المخالفة القطعية في العمل بهما معا كما انه يلزم المخالفة القطعية اذا تركنا العمل بالاستصحاب مطلقا قلنا ان اصالة حرمة العمل بما وراء العلم لا نعمل بها في خصوص الاستصحاب لانها اصالة مخصصة بالمجمل بل لا بد من العمل باصل الاشتغال كلية اذ كل فرد من افراد الاستصحاب يحتمل كونه واجب العمل كما هو مقتضى اصل الاشتغال ويحتمل كونه محرم العمل كما هو مقتضى الاصل الذي ذكرت فيدور الامر بين المحذورين ويكون المرجح مع اصل الاشتغال لان العلم الاجمالي حاصل بلزوم العمل بالاستصحاب في الجملة فيكون هذا العلم الاجمالي مرجحا لاصل الاشتغال وايضا حجية كل فرد من الاستصحاب اعني كل من استصحاب الحكم والموضوع مظنون من الادلة السابقة وحرمته موهومة فهذا مرجح اخر وايضا لو كان مجرد احتمال التحريم مضرا في المقام لانسد باب الاحتياط كلية كما في اشتباه جهة القبلة مع ان بناء العمل على الاحتياط ثم **فان قلت** ان العمل باصالة الاشتغال هنا معارض باصل الاشتغال في بعض الموارد الخاصة من الاحكام والامور الخارجية كما في الطهارة المستصحبة فان اصل الاشتغال بالصلوة يقتضي القطع باتيان الصلوة مع الطهارة الواقعية وهو يقتضي عدم اعتبار الطهارة المستصحبة وكذا استصحاب كرية الماء الملاقي للنجاسة من لشك في الكرية المقتضي بجواز التوضي منه معارض باصل الاشتغال بالصلوة وغير ذلك مما لا يحصى لا يقال ان مرجع ما ذكرت الى تعارض الاستصحاب مع قاعدة الاشتغال ولا ريب ان الاستصحاب مقدم على قاعدة الاشتغال عند العلماء لانا نقول بناء العلماء على تقديم الاستصحاب على قاعدة الاشتغال مسلم لكن فيما لم يكن حجية الاستصحاب هو القاعدة المذكورة كما هو المفروض هنا فح لا نسلم بنائهم وتوهم ان احدا لم يفرق في تقديم الاستصحاب على الاشتغال بين ما يكون مدركه هو القاعدة المذكورة ام غيرها مدفوع بعدم وجود قول بحجية الاستصحاب من باب اصل الاشتغال فانا لم نجده والحاصل ان الاصلين متعارضان واصل الاشتغال في الموارد الخاصة مقدم عند التعارض لانه اخص من اصل الاشتغال المقتضي لحجية مطلق الاستصحاب فيما لا تعارض فيه بين الاصلين كما لو كان الاستصحاب على طبق الاشتغال ولم يكن اشتغال في الموارد الخاصة ثم الامر بالاجماع المركب وتوهم انه يمكن اثبات حجية الاستصحاب في صورة عدم المعارضة بالاجماع المركب فيكون الاجماع معلولا مدفوع بانه غاية ما في الباب تعارض الاجماعين ويبقى اصالة عدم الحجية سليمة عن المعارض قلنا اجماعنا المركب قوي لان مع العمل به لا يلزم المخالفة القطعية واما لو عملنا بالاجماع المركب الذي يقتضي عدم حجية الاستصحاب راسا لزم طرح ما قطعنا به من حجية الاستصحاب في الجملة مع ان اجماعنا مثبت واجماعه ناف والمثبت مقدم فظهر ان الاشتغال يقتضي الحكم بحجية الاستصحاب في الموضوع والحكم معا في الجملة ويثبت التعميم في افراد كل منهما ايضا بضميمة اصل الاشتغال الى الاجماع المركب وبهذا القسم اثبتنا تعميم حجية الظن سابقا فقلنا بعد ما ثبت لزوم العمل بالظن في الجملة من المقدمات الثلث ان اصل الاشتغال يقتضي العمل بكل ظن واوردنا عليه نظير هذا الايراد من ان اصل الاشتغال في المسئلة الاصولية معارض مع اصل الاشتغال في المسئلة الفرعية في مثل ما لو ظن المجتهد بعدم وجوب السورة في الصلوة فان اصل الاشتغال بالصلوة يقتضي قراءة السورة واجبنا عنه بان الاجماع المركب يقتضي عدم الفصل في العمل بالظن بين موارد الفقه فاما لا بد من العمل باصل الاشتغال مط في المسئلة الاصولية والحكم بحجية الظن مط واما باصل الاشتغال مط في المسئلة الفرعية والحكم بعدم حجية الظن مط فان عملنا باصل الاشتغال في الفرع عند التعارض مع اصل الاشتغال في المسئلة الاصولية وفي البواقي بالاجماع المركب لزم عدم حجية الظن مط ولزم منه طرح المقطوع بخلاف العكس وايضا اجماعنا المركب مثبت لحجية الظن وذاك ناف والمثبت مقدم وايضا اجماعه المركب لو عملنا به لزم اختلال نظم المعاش للزوم الاحتياط هذا وفي تتميم الاستدلال على حجية الاستصحاب بقاعدة الاشتغال اشكال اذ هو فرع تمامية الاجماع المركب بين ما تعارض اصل الاشتغال في الاصول مع اصل الاشتغال في الموارد الخاصة وبين ما لم يتعارض فيه الاصلان ولكنا نقول الاجماع المركب بين صورة التعارض وعدمها وان كان موجودا لكن يجوز خرق هذا القسم من الاجماع المركب

المركب ذلك لان العمل بالمعارض مخالف مستلزم للمخالفة القطعية وفيه نظر لكن نقول يكفي في ذلك دلالة الاخبار العامة وبناء العقلاء او مجموع الادلة المتقدمة وتوهم ان بيان الموضوعات ليس من شان الشارع فلا تنصرف النصوص اليها مدفوع بان بيان الموضوعات المرتبطة بالاحكام

الثابت احد شطريه بالاصل الفقاهتي كاصل الاشتغال نعم اذا ثبت احد شطري الاجماع بالدليل الاجتهادي القطعي او الظني لم يجز خرقه لانه يحصل القطع او الظن بالواقع في كل من الشطرين بعد ملاحظة الاجماع المركب ولا بد معه من بناء العمل عليه في الظ لان كل حكم واقعي حكم ظاهري واما اذا ثبت احد الشطرين بالاصل الفقاهتي فلا يحصل الظن بالواقع مطروح لا دليل على عدم جواز الخرق فان قلت ان الشطر المدعى ثابت بالدليل القطعي وهو انه قد ثبت من الادلة او العمل بالاستصحاب في الجملة فان كان ذلك الامر الاجمالي هو صورة عدم المعارضة فهو وان كان مجموع صورة المعارضة وعدم المعارضة فنقول صورة عدم المعارضة التي هي شطر للمدعى وان كان هو خصوص صورة المعارضة بمعنى ان الاستصحاب حجة في خصوص صورة المعارضة فيكون صورة عدم المعارضة ايضا حجة بالاولوية القطعية فصورة عدم المعارضة يثبت الحجية على جميع التقادير فيكون شطر الاجماع المركب قطعيا فلا يجوز الخروج للقطع بكون الحجية على الاطلاق قولا للمعصوم بضم الاجماع المركب قلنا سلمنا دفع هذا الاشكال ولكن هيهنا اشكال اخر وهو ان قاعدة الاشتغال التي اثبت بها حجية الاستصحاب ليست من القواعد التعبدية المعمول بها مطلقا بل القدر الذي ثبت من العمل باصل الاشتغال انما هو اذا لم يجر الى الارتكاب محتمل الضرر وتفصيله ان الاستصحاب اما في الامور الخارجية او في الاحكام وكل منهما اما محتمل الضرر بالاحتمال العقلائي واما غير محتمل له فنقول فيما نحن فيه ان حجية الاستصحاب المعلوم بالاجمال اما مورده الامور الخارجية او الاحكام او هما معا والعمل بالاستصحاب في الامور الخارجية اما محتمل الضرر كاستصحاب الكرية او غير محتمل الضرر كاستصحاب قلة الماء وكذا في الاحكام اما محتمل الضرر كاستصحاب الاباحة والاستحباب والكراهة فيما يحتمل الحرمة او الوجوب واستصحاب ملكية زيد واستصحاب الطهارة واما لا يحتمل الضرر كاستصحاب الوجوب والحرمة واصالة الاشتغال بالامر الاجمالي وان اقتضى العمل بالاستصحاب في الاحكام والامور الخارجية معا سواء احتمل الضرر ام لا لكن لا دليل على العمل باصل الاشتغال فيما يحتمل الضرر لان دليل العمل باصل الاشتغال ان كان هو الكتاب ففقدانه واضح وان كان السنة اي خبر لا تنقض فهو مورد وخبر الاحتياط مع ضعفه معارض فيما يحتمل الضرر بالمثل لان الاحتياط في الفرع يقتضي عدم العمل بالاستصحاب فيما كان الاستصحاب على خلاف الاحتياط وان كان الاجماع او العقل ففقدانهما واضح وان كان بناء العقلاء فهو على الخلاف فلو علم العبد من جانب المولى لزوم اتباع زيد او عمرو اجمالا بمعنى انه اشتبه عليه من لازم الاتباع هل هو زيد او عمرو او هما معا مع القطع بانه لو كان هو زيد لزم اتباعه مطلقا ولو مع احتمال الضرر والمبغوضية ولو كان هو عمرو فكذلك ولو كان كل منهما لازم الاتباع فكذلك ايضا وبالجملة يعلم عدم الفرق بين احتمال الضرر وعدم احتماله في جميع الحالات فنحن نرى بناء العقلاء على انه لو اتفق زيد وعمرو على امر وان كان محتمل الضرر عملوا به للقطع التفصيلي بانه حكم من جانب المولى اذ لو كان عمرو لازم الاتباع فهذا حكمه وان كان هما معا لازما الاتباع فهذا حكمهما فيحصل العلم للعبد بان ذلك المكلف به واما لو حكم احدهما بشيء يحتمل الضرر والاخر بما لا يحتمله او سكت الاخر لم يعملوا بقول الحاكم الاول بل ياخذون بقول الثاني الذي ليس مخالفا للاحتياط ولو سكتا الاخر لم يعملوا اصلا وبالجملة هم دائرون مدار الاحتياط لا العمل بقول زيد وعمرو او قولهما من حيث انه قولهما ولا على العمل بقاعدة الاشتغال اذا عرفت المثال فنقول العلم الاجمالي حاصل بحجية الاستصحاب اما في الاحكام او الامور الخارجية ام هما ونقطع بانه على التقادير الثلثة لا فرق بين ما يحتمل الضرر وغيره مثل المثال السابق بعينه ففي المقام لا معنى للحكم باصل الاشتغال والتعميم لما عرفت من اختلاف الموارد بحسب احتمال الضرر وعدمه بل لا بد من الاحتياط وترك ما يحتمل الضرر والعمل بما لا يحتمله لبناء العقلاء وذلك لبنائهم يوجب ترك العمل بالاستصحاب من حيث هو استصحاب حتى فيما لا يحتمل الضرر لما عرفت من ان نظرهم مقصور على الاحتياط من حيث هو ومنوط الامر على الاحتياط لا على الاستصحاب من حيث هو استصحاب فظهر عدم حجية اصل الاشتغال في اثبات حجية الاستصحاب مط وان المعول هو الاحتياط لا غير فبطل الوجه الاول بتمامه لا لوجه الثاني ان الادلة السبعة السابقة مثبتة لحجية الاستصحاب في خصوص الامور الخارجية ايضا وما مر من ثبوت حجية الاستصحاب من الوجوه السبعة بطريق الاجمال فانما كان على سبيل المماشاة والا فنقول بدلالة تلك الادلة تفصيلا على المدعى فنقول ان الكلام هنا يقع في موضعين الاول في اثبات الحجية بالوجوه السبعة في خصوص الامور الخارجية والثاني في كيفية التمسك بها هنا اما **الموضع الاول** فنقول فيه انه لا شبهة في دلالة الاخبار العامة على حجية الاستصحاب في الامور الخارجية وانها منصرفة اليها كالاحكام ودعوى عدم الانصراف الى الموضوعات فاسد لم يقل به احد حتى المفصل به بين الاحكام والامور الخارجية بل هو يدعي وجود الصارف هو عدم كون بيان الموضوعات من شان الشارع فلا بد ان يكون مقصود الشارع بيان الاحكام لا غير وفيه ما لا يخفى لانا نمنع ان الموضوعات المرتبطة بالاحكام ليس من شان الشارع بيانها بل ذلك من شانه فلا صارف فالدلالة تامة واما بناء العقلاء فلا ريب في انهم لا يفرقون في العمل بالاستصحاب بين الموضوعات المرتبطة بالاحكام ونفس الاحكام ولا يفرقون في ذلك بين امور المعاش وبين الشرعيات الا ترى انهم يستصحبون الكرية ولا يحكمون بالانفعال عند الملاقاة مع النجس الا اذا قطعوا بعدم بقاء الكرية **فان قلت** حكمهم بعدم النجاسة في المثال المفروض لعله لاستصحاب الحكمي اعني استصحاب الطهارة لا الاستصحاب الموضوعي اعني الكرية **قلنا** هم يعملون بالاستصحاب وان لم يكن المقام مقام استصحاب الحكم فيحكمون بنجاسة الملاقي بعد علمهم بالقلة وحصول الشك في الكرية مع ان الاستصحاب الحكمي يقتضي الطهارة فليس ذلك الا لاستصحاب القلة وكذا يحكمون بنجاسة الثوب الرطب الملاقي للنجاسة في زمان الشك في ارتفاع الرطوبة فان الاستصحاب الحكمي يقتضي الطهارة والحكم بالنجاسة مستند الى استصحاب الرطوبة الى زمان الملاقاة بالنجاسة وكذا يحكمون ببقاء زيد الغائب اذا مات ابوه فيعزلون نصيبه ان اقتضى استصحاب الحكم عدم العزل واما الاستقراء وغيره من الوجوه فكلها واضحة الجريان في الموضوعات **واما الموضع الثاني** فيمكن اثبات الحجية هنا بطرق ثلث الاول من حيث الاخبار والثاني من باب بناء العقلاء والثالث

في حجية الاستصحاب

تفصيل في بيان حجية الاستصحاب في الامور الخارجية

من شأنه لانه بيان للحكم الكلي بالواسطة مع ان عدم كونه من شأنه لا يستلزم قبح بيانه فلم يصرف كلامه عن ظاهره اذا كان في البيان فائدة وقد منه توهم تعارض تلك النصوص مع ايات النهي واخبار الاحتياط او دعوى كون الاخبار احادا ثابت بحج

في حجية الاستصحاب

من الركيك واما الطريق الاول فمعقول لا شبهة في دلالة الاخبار العامة على حجية الاستصحاب في الموضوعات المرتبط بالاحكام وكذا الاكلام في حجية تلك الاخبار فان قلت تلك الاخبار اخبار احاد والمسئلة علمية قلنا تلك الاخبار متواترة بالتواتر اللفظي الاجمالي بمعنى انا قطعنا من تكاثر تلك الاخبار ان واحدا منها صدر بالقطع عن المعصوم فيكون حجة وان نعلمه بخصوصه فان الاجماع واقع على حجية الظن الحاصل من المتواتر اللفظي سواء كان معلوما بالتفصيل او الاجمال وانما النزاع في حجية الخبر انما هو فيما كان الصدور ظنيا لا قطعيا ولذا خصصنا النزاع في حجية الظن بالظن الصدوري لا المضموني ولا ما معا الا ترى ان الاخباريين يقولون نحن نعمل بالقطع مع انهم لا يدعون الا القطع بالصدور لا الدلالة الا من شذ منهم فظهر ان مقطوع الصدور مقطوع الحجية وان كان الدلالة ظنية فان قلت لو كانت تلك الاخبار متواترة كما تقول فلم ما تمسك المعظم بها في حجية الاستصحاب بل تمسكوا بالوجوه ضعيفة ودعوى عدم اطلاعهم على تلك الاخبار مع تواترها بعيد وعدم تمسكهم بها بعد الاطلاع على تواترها ابعد قلنا ان نزاعهم انما كان في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا السبب وتلك الاخبار مثبتة للحجية من باب السبب فكانت خارجة عن محل نزاعهم ولذا ما تمسكوا بها وتواصرنا متوقفين ومترددين في حجية الاستصحاب من باب الاسباب عند الاصحاب مضافا الى ان النزاع في السابق انما كان مع العامة ولذا لم يعنونوا في كتبهم الاصولية المسائل المختصة بالخاصة بل عنونوا المسائل المختصة بالعامة والمشترك بينهما ومعه لا معنى للتمسك بتلك الاخبار الواردة عن الائمة عليهم السلام في مقابل العامة مضافا الى ان عدم تمسكهم بها اعم من عدم التواتر فان قلت ان تلك الاخبار معارضة مع الادلة الناهية عن العمل بما وراء العلم فان لم يكن الاخير اقوى فلا اقل من التساوي الموجب لسقوط الاستدلال قلنا ان العلم الذي يكون خلافه منهيا عنه ان كان اعم من العلم الوجداني والعلم الظاهري الشرعي فنمنع الصغرى اعني كون العمل بالاستصحاب عملا بما وراء العلم وان كان مختصا بالعلم الوجداني فنمنع كلية الكبرى اعني حرمة العمل بهذا القسم من الامر الغير العلمي وهو الاستصحاب لا نا نقول بعد تعارض دليل الاستصحاب مع الايات ان الاخبار اخص مطلقا من الايات لان الايات تمنع عن العمل بكل امر غير علمي سواء كان علم بالحالة السابقة ام لا فلذلك نقول بحجية الاستصحاب فيما سبقه علم خاص تخصيصا للخاص على العام فان قلت خبر الاستصحاب معارض مع خبر الاحتياط فلو لم يكن الاخير راجح فلا اقل من التساوي الموجب للوقف الملازم للرجوع الى الاصل الذي هو عدم الحجية قلنا اولا ان خبر الاحتياط ضعيف لا جابر له وثانيا سلمنا الصحة لكن خبر الاستصحاب كما عرفت قطعي وذاك ظني وثالثا سلمنا التساوي من تلك الجهة لكن نقول بعد كون النسبة بين الخبرين عموم من وجه انه لو عملنا بخبر الاحتياط لزم طرح خبر الاستصحاب كلية حيث يبقى بلا مورد ولزم تخصيصهما بغير المورد في الاغلب الا ان خصصنا بغير موارد الاحتياط لكون المورد من موارد الاحتياط غالبا بالخبر زرارة بخلاف ما لو عملنا بخبر الاستصحاب فانه يلزم مجاز في خبر الاحتياط ان حملناه على الاستحباب او يلزم تخصيص غير مضر ان حملناه على غير المسبوق بالعلم وبعد دوران الامر بين الطرح والحمل على الغير المورد وبين المجاز والحمل على بعض الافراد كان الاخير ارجح قطعا ثم المنكر لحجية الاستصحاب في الامور الخارجية لا الاحكام اما ان يقول بعدم حجيته فيها من باب الوصف لان الظن في الموضوعات الصرفة ليس بحجة ففيه ان اللازم عدم حجية الاستصحاب من باب الوصف لمثال للاصوليين ايضا لان يقول بحجية الظن في كل الاحكام من الاصولية والفرعية دون الموضوعات وهو كما ترى واما ان يقول بعدم حجيته فيها من باب السبب لاجل عدم انصراف الاخبار الى الموضوعات ففيه انه مكابرة او لاجل وجود الصارف وان كان فيها الدلالة ففيه ان الصارف المعقول هنا ليس الا عدم كون بيان الموضوع شأن الشارع ولا يخفى ان بيان الموضوع المرتبط بالحكم من شأن الشارع لانه بيان للحكم الكلي بالواسطة سلمنا ان بيان الموضوع ليس من شأنه مطلقا سواء كان مرتبطا بالحكم ام لا لكن نقول ان غايته عدم لزوم بيانها على الشارع ولا يلزم من ذلك انه لو بينه لكان قبيحا الا ترى ان المعصوم قد يبين الاحكام الطبية واللغوية مع انه ليس شأنه فلا يلزم بعد عدم كونه شأنه صرف كلامه عن ظاهره بعد الدلالة وبالجملة الذي هو صارف لكلام الشارع عن ظاهره هو قبح بيان الموضوع لا مجرد عدم كونه من شأنه فان عدم كونه من شأنه لا يضر بالدلالة ولا يوجب الصرف اذا كان في البيان فائدة نعم لو لم يكن من شأنه وكان بيانه عبثا قبيحا كما لو كان اظهار الليل هي كان تلك بيانا للصرف ولا ريب بيما نحن فيه ليس من ذلك القبيل بل فيه الفائدة المعلومة والحاصل ان لو كان بمرتبة من الظهور في الدلالة ولا صارف في المقام ايضا ولاجل عدم اعتبار تلك الاخبار لا عراض العلماء عنها ففيه ما مر ولاجل

في حجيته في الامور الخارجية

ان تلك الاخبار احاد والمسئلة علمية ففيه قد عرفت انها متواترة اجمالا سلمنا ولكنها احاد محفوفة بالقرينة القطعية للصدور وهي الشهرة العظيمة او سلمنا انها ظنية الصدور ولكن نقول ان ذلك الخصم ان كان يقول ان مسئلة الاستصحاب مسئلة اصولية فكيف يفرق بين الاحكام والامور الخارجية مع انه يحكم سواء قال بحجية الظن في المسائل الاصولية ام لا بل عليه اما الحكم بالحجية فيهما او نفيها فيهما لان المسئلة في الكل هو هذا الخبر الواحد وان كان يقول في مسئلة الاستصحاب بانه تابع للمستصحب في الاصولية والفرعية كما هو المختار فلا يخلو اما ان يكون قائلا بحجية الظن مطلقا ففيه ان التفصيل تحكم اذ اللازم الحجية في الاحكام والامور الخارجية معا واما ان يكون قائلا بحجية الظن في الاحكام الفرعية اصلية ام ارتباطية لا غير ففيه ان اللازم التفصيل بين الاحكام الاصولية والفرعية من حيث الحجية والعدم فكذا اللازم التفصيل في الحجية بين الموضوعات المرتبط بالفرعية وبين غيرها لا الاطلاق في الحجية في الاحكام وعدم الحجية في الموضوعات واما ان يكون قائلا بحجية الظن في الاحكام الفرعية الاصلية فقط ففيه ان اللازم التفصيل بين الفرعية والاصلية لا اطلاق الحجية في الاحكام واما ان يكون قائلا بحجية الظن مطلقا في الاحكام الاصلية لا الارتباطية فهو صحيح لكنه خلاف التحقيق واما الطريقة الثانية فمعلوم ان بناء العقلاء بنفسه يقتضي الحجية في الامور الخارجية فان قلت القدر الثابت من بنائهم انما هو العمل بالاستصحاب في الموضوعات

في اثبات حجية الاستصحاب في خصوص الأحكام ويدل عليها ما سبق في الأصل السابق والمنكر لها فيها مع قوله بحجيته في الموضوعات ان كان
يتوهم عدم دلالة الاخبار على ذلك لكون موردها الموضوعات فيختص الجواب بها ففيه ان مثل طهارة الثوب والجسد من الأحكام لا الموضوع فتدبر وان عموم
الجواب كاف ولو حمل اللام على العهد لو منع عدم التعدي الى سائر الموضوعات وان ذلك لا يتم فيما ليس مسبوقا بالسؤال ولا في سائر ادلة الاستصحاب وبتوهم احاد
الاخبار ففاسد مع علميتها مع انه وارد عليه ايضا او يتوهم ان تخصيص الأخبار بالموضوعات قبل الفحص وبعده اولى من تخصيصها بما بعد الفحص اقل تخصيصا مع امكان منع انه
الغير المرتبط بالاحكام واما في المرتبطة بها فلا **قلنا** بنائهم ثابت في المقامين فيستصحبون الموضوع المتفرع عليه الحكم الشرعي كما في المفقود والعدالة والاحوال فيها فتدبر وانه بالجزم من
والفسق والوطن والبيوت والكوبة وغيرها ولا ريب في ان محط نظرهم في تلك الموارد ايضا على استصحاب نفس الموضوع لا الحكم المقارن معه لذا والظاهر العمل بها في الاحكام
يحكمون ببقاء الموضوع وان لم يكن هناك حكم يستصحب وكما استصحاب الحكمي على الخارج كما مر سابقا في الموضوع الاول في استصحاب قلة الماء او رطوبة الثوب عدم العمل لا استصحاب حرمة
الملاقي للنجس وحياة الغائب **فان قلت** لعل حكمهم ببقاء القلة او الرطوبة او الغائب انما هو لاجل الاحتياط لا الاستصحاب في الموضوع **قلنا** العمل كما كانت قبل الفحص ففيه
اولا انا نجد من انفسنا ان محط نظرهم ليس الا استصحاب الموضوع لا جهة الاحتياط وثانيا انه لو كان للاحتياط لما يحكمون ببقاء الموضوع فيما خالف الاحتياط انه استصحاب عرضي انها
اولم يكن في البين احتياط كما في استصحاب الملكية لاحد المتخاصمين اذا لم يكن لاحدهما ما يدل على الملكية **فان قلت** لعل حكمهم ببقاء الموضوع لاجل ينصرف الى نفي انفسها
تنبههم او تقليدهم **قلنا اولا** انه ليس الا للاستصحاب اي الحالة السابقة لا للتقليد ولا للاجتهاد **وثانيا** انا نرى نعمل بالاستصحاب من لا يعرف التقليد ذلك من باب نقض اليقين
والاجتهاد **فان قلت** كيف ندعي بناء العقلاء على حجية الاستصحاب مع ان جماعة من العلماء مع كونهم من زكي العقلاء قالوا بعدم حجيته في الامور باليقين لغرض لا لاجل الاحتياط
الخارجية **قلنا** ان بناء عملهم على خلاف مقالتهم فهم في مقام الاجمال والعمل كسائر العقلاء وفي مقام التفصيل انما هم مشتبهون بالشبهة **فان قلت** بناء العقلاء
ليس بحجة للاصل **قلنا** قد مر حجيته ما لم يرد دليل على خلافه وههنا لو لم ندع القطع بورود الشرع على طبقه فلا اقل من القطع بعدم ورود الشرع على
خلافه وهو كاف واما الطريقة الثالثة فهي ان من مجموع ما سبق من الوجوه السبعة يحصل العلم بحجية الاستصحاب في محل النزاع **المرحلة الثانية**
في حجية الاستصحاب في الاحكام فنقول يمكن اثبات ذلك بالطرق الثلثة المتقدمة في المرحلة الاولى لان الاخبار العامة بنفسها دالة على المطلب بل هي في الاحكام
اظهر لا يرد ما اورد على المرحلة السابقة من عدم كون بيان الموضوع من شان الشارع فيه وجه الاستدلال هنا بعين ما سبق بوجه اظهر واما بناء العقلاء
فهو ايضا موجود دال على المدعى مستقلا الا ترى انهم لو شكوا في بقاء الوجوب بعد العلم به يحكمون ببقائه ولو شكوا في التوسعة والفور بنوا على الاول
ولو شكوا في التوسعة المطلقة والموقتة بنوا على الاول ولو شكوا في بقاء النجاسة بعد زوال التغير عن الماء الكر بالرياح بنوا على النجاسة نعم
تراهم يتوقفون فيما لو ثبت حكما مختلفا الموضوعين تبدل احد الموضوعين بالاخر بعد تعلق الحكم بالموضوع الاول كالحضر الثابت في خصوص الاتمام
والسفر اللازم عليه القصر فان الحضر والسفر موضوعان جعل الشارع لكل منهما احكاما فلو كان شخص حضريا وقت دخول الوقت ثم سافر قبل الصلوة
او العكس اشكل عند العقلاء العمل بالاستصحاب لتبدل الموضوع كانه بموضوع اخر والحاصل ان المانع هنا موجود في العمل بالاستصحاب عندهم لان
التوقف انما هو لاجل عدم اعتبار الاستصحاب بالذات ولعل المانع هنا موجود العمل بالاستصحاب عندهم لان التوقف انما هو لاجل عدم اعتبار الاستصحاب لكن
ولعل المانع هنا هو حصول الشك في حصول المانع المعلوم المانعية فتدبر ثم الخصم المنكر بحجية الاستصحاب في الاحكام دون الامور الخارجية اما يقول بعدم حجيته
فيهما من باب الوصف بمعنى انه يقول انا وان قلنا بعد الفصل من حيث المظنون في حجية الظن ونقول بحجية الاسباب المتعارفة في الامور الخارجية لان الاسباب
المتعارفة في الامور الخارجية لان الاسباب المتعارفة فيها هي الاستقراء والوجدان واما الاسباب المتعارفة في الاحكام فلما كانت هي ما سواهما من الاخبار والا
والاجماعات ونظائرها فقلنا بعدم الحجية فيها ففيه ان عدم الحجية من باب الوصف لا يلازم عدم الحجية من باب السببية ايضا فان هذا التفصيل في خصوص الاسباب
فاسد لانا نتعدى من ظنون الغير الموهوم والاعتبار الى نوع موهوم الاعتبار بعد الكفاية ونثبت النتيجة في افراد موهوم الاعتبار بعد الترجيح بلا مرجح ولا
نفصل من حيث اسباب الظن بل من حيث المظنون عكس هذا القائل واما يقول بعدم حجيته في الاحكام من باب التعبد اما لاجل عدم دلالة الاخبار لكون موردها
الموضوعات فيكون الجواب مختصا بها او مخصصا لها اعني يلزم التخصيص ففيه اولا ان المورد كالطهارة في الثوب والجسد ليس من الموضوعات بل من الاحكام فان
الطهارة حكم شرعي وما ترى من بعض النظر من تقديم استصحاب الطهارة على استصحاب الوجوب وغيره من الاحكام معللين بان هذا موضوعي وذاك حكمي والموضوعي
مقدم على الحكمي فموهم نوع بان غرضهم من ذلك هو كون استصحاب الطهارة موضوعا من حيث التقديم بمعنى انه كما يكون الاستصحاب الموضوعي مقدما على الحكمي
فكذا استصحاب الطهارة مقدم على استصحاب الوجوب ونحوه من الاحكام الا انه حقيقة استصحاب موضوعي الا ترى انهم يقدمون الاستصحاب الموضوعي على استصحاب الطهارة
معللين بانه استصحاب حكمي وذاك موضوعي ونظيره ذلك انهم يقولون ان اصل الاشتغال مقدم على اصالة البرائة لانه اجتهادي واصل البرائة ولا ريب ان غرضهم
ليس ان اصل الاشتغال من الاصول الاجتهادية حقيقة ولذا يقدمون الاصول الاجتهادية على اصل الاشتغال معللين بان اصل الاشتغال فقاهتي وثانيا
سلمنا كون المورد من الموضوعات لكن نسلم العموم من التعليل في الجواب ودعوى انصراف الجواب الى الموضوعات التي هي مورد السؤال دون الاحكام فاسدة لان المعرف
باللام في الجواب ان كان محمولا على العهد فالتعدي الى مطلق الموضوعات فاسد بل لا بد من الاقتصار على شخص مورد السؤال وان كان محمولا على الجنس فالتفرقة بين
الموضوع والحكم تحكم وثالثا ان ذلك لا يتم فيما ليس مسبوقا بالسؤال من الاخبار العامة كالرواية العلوية ورابعا ان الدليل لا ينحصر في الاخبار كما مر
واما لاجل كون الاخبار ظنية والمسألة علمية ففيه ما مر من قطعية الاخبار مضافا الى ان هذا الوجه مشترك الورود بين الاحكام والموضوعات **فان**
قلت ان الاخبار العامة وان دلت باطلاقها على حجية الاستصحاب مطلقا في الموضوعات والاحكام سواء كانت قبل الفحص او بعده ولا ريب ان العمل بالاستصحاب للكل
اصل في الاحكام قبل الفحص خلاف لما بناء العلماء للزوم المخالفة القطعية والخروج عن الدين لو بني على ذلك فلا بد من اخراج الاخبار عن ظاهرها وهو كما يمكن

ثم لا فرق في الاحكام بين التكليفية والوضعية لوحدة الدليل ومن يخصصها بالوضعية ان نظر الى انها مورد السؤال فيها ففيه ان اللام في الجواب ان حمل على العهد فكيف يعتم الحجية في كل الوضعيات او على الجنس فما الفارق بينها وبين التكليفيات او الى ان مورد السؤال مادة تعارض الاستصحاب الوضعي وهو استصحاب الطهارة مع التكليفي وهو استصحاب الامر بالصلوة والامام عم رجح الوضعي معللا بالعلة المشترك بينهما وهو اليقين السابق وهذا محال فلابد اما من حمل اليقين في النص على اليقين بالحكم الوضعي فيكون تخصيصا او حمل العلة على المقتضي فيصير مجازا والاول ارجح فيفسد الاستدلال ولو سلمنا التساوي فيحمل و بالتخصيص عموم الاخبار على بعد الفحص في خصوص الاحكام يمكن تخصيصها بالموضوعي لانه لا يحتاج الى الفحص واخراج الحكمي راسا ولو لم يكن الثاني اولى فلا اقل من تساوي الاحتمالين فيسقط الاستدلال بتلك الاخبار على حجية الاستصحاب في الاحكام قلنا اولا ان الاول اولى من الثاني لانه اقل تخصيصا اذ على الثاني يخرج سنخ الاحكام قبل الفحص وبعد وعلى الاول لا يخرج الا حالة عدم الفحص فهو اولى وثانيا ان العموم المستفاد من الاخبار انما هو افرادي لا احوالي بمعنى انها تدل على حجية كل استصحاب في الجملة واما من حيث الاحوال اعني قبل الفحص وبعد فلا عموم في الاخبار ولا اطلاق بل هي من هذه الجهة مجملة وواردة مورد حكم اخر فلا يكون اخراج حالة عدم الفحص تخصيصا او تقييدا اذ هما فرع العموم والاطلاق من حيث الاحوال وقد عرفت عدمه فلبس الروايات في الامتثال وانه يمكن بظاهرها خلاف الاجماع اذ لا نظر لها فيها الى الحجية قبل الفحص **فان قلت** يلزم من حجية الاستصحاب في الاحكام عدم حجيته فيها لانا نقول بناء على حجية الاستصحاب في الاحكام ان العمل بالاستصحاب قبل الفحص كان حراما قطعا وبعد الفحص شككنا في بقاء الحرمة وارتفاعها ومقتضى الاستصحاب البقاء فلا يكون الاستصحاب في الاحكام حجة للاستصحاب الحكمي اي استصحاب الحرمة **قلنا اولا** ان حرمة العمل بالاستصحاب اما عرضية مسببة عن عدم الفحص واما ذاتية مسببة من جهة سنخه ولو بعد قطع النظر عن الموانع فان كان المستصحب هو الحرمة العرضية فقد انتفت قطعا بعد الفحص وان كان المستصحب هو الحرمة الذاتية فمن الاول كانت مشكوكة فكيف تستصحب والحاصل ان الاستصحاب عرضي لا عبرة به نظير استصحاب حرمة الحيوان المشكوك كونه ماكول اللحم فيقال انه قبل التذكية اي حال الحيوة كان حراما قطعا فيستصحب الى بعد التذكية وكاستصحاب نجاسة الحيوان المولد من طاهر العين ونجس العين اذ كان حين الولادة نجسا لاختلاطه بالدم فيقال انه قبل تطهير دمه بالكر كان نجسا واجب الاجتناب فيستصحب الى بعد تطهيره بالدم بالالقاء في الكر فان الاستصحاب المذكورين كلاهما عرضيان مثل ما نحن فيه لان المستصحب ان كان هو الحرمة العرضية المسببة من عدم التذكية او النجاسة العرضية المسببة من اختلاطه بالدم فقد انتفيا قطعا بعد التذكية والالقاء في الكر وان كان الحرمة او النجاسة الذاتيين فمن الاول كانت مشكوكا وثانيا نقول ان الاستصحاب العرضي صحيح ولكن العرف يفهم من هذا الكلام ما ورد المورد تكرار هذا المورد عندهم ليس منهما بعنه فلم نظر في تلك الاخبار وثالثا نقول ان حجية الاستصحاب في الاحكام بعد الفحص بعد تسليم دلالة الاخبار انما هي من قبيل نقض اليقين باليقين فيدخل في المستثنى لا المستثنى منه **المرحلة الثالثة** في بيان انه لا فرق في حجية الاستصحاب بين الاحكام الوضعية والتكليفية والدليل هو ما مر في المرحلتين السابقتين والقائل بعدم الحجية في التكليفي فقط ان كان يقول بعدم الحجية من باب الوصف فهو خرق للاجماع وان كان يقول بعدم الحجية من باب التعبد من جهة عدم دلالة الاخبار الا على الوضعية لكون مورد السؤال هو ذلك ففيه ان الجواب المتضمن للمعرف باللام ان حمل على العهد فكيف يتعدى الى سائر الوضعيات التي ليست في مورد السؤال وان حمل على الجنس فالتفرقة بين الوضعي والتكليفي تحكم اومن جهة ان المسئلة علمية والخبر واحد ففيه انه مشترك الورود بين الوضعي والتكليفي **فان قلت** من قبيل المفصل ان اليقين في الروايات اما محمول على اليقين بالحكم الوضعي واما محمول على اليقين بالحكم التكليفي واما محمول على الاعم منهما وان كان الاول فلا وجه للاستدلال بها على حجية الاستصحاب في الاحكام وان كان الثاني فلا وجه لاستدلال المعصوم لان مورد السؤال الحكم الوضعي ومورد العلة هو الحكم التكليفي فلا ربط للاستدلال بالمستدل عليه وان كان الثالث فلا معنى لاستدلال المعصوم ايضا بها انه لا ريب في كون مورد السؤال مما تعارض فيه الاستصحابان فان استصحاب الطهارة معارض لاستصحاب الامر بالصلوة المقتضي للطهارة اليقينية ولا ريب ايضا في ان المعصوم رجح استصحاب الحكم الوضعي اي الطهارة على الاستصحاب الاخر ولا ريب ايضا في انه ترجيح احد المتعارضين على الاخر لابد وان يكون لوجه موجود في الراجح دون المرجوح اذ لو وجد فيهما وكان قدرا مشتركا بينهما امتنع ترجيح احدهما على الاخر لاجل ما هو مشترك بينهما فان ما به الاشتراك لا يصير مرجحا قطعا فلا يصح للمولى ان يقول لعبده اذا اخبرك عدل بلزوم اكرام زيد وعدل اخر بلزوم اكرام عمرو فعليك العمل بقول من اخبرك باكرام زيد لكون المخبر عادلا ولا ريب ايضا في ان الظاهر من التعليل باليقين السابق في الاخبار العامة على بقاء الطهارة انما هو كون العلة التامة في الامر ببقاء الطهارة هو اليقين السابق بلا ريب ولا ريب ان اليقين السابق لا يمكن ان يصير علة تامة لترجيح استصحاب الحكم الوضعي على التكليفي لان ذلك قدر مشترك بين الاستصحابين والقدر المشترك لا يصير مرجحا فلابد من ملاحظة المقدمات الاربع وهي كون محل السؤال مما تعارض الاستصحابين وكون المعصوم رجح الاستصحاب الحكم الوضعي وكون القدر المشترك بين المتعارضين غير قابل للترجيح وكون الظاهر من الروايات استقلال اليقين السابق في العلية لابد من اخراج الروايات عن ظاهرها وخلاف الظاهر منحصر في امرين **الاول** حمل العلة المذكورة على المقتضي لا العلة التامة التي هي الظاهرة من الكلام فيلزم المجاز **الثاني** حمل اليقين على اليقين بالاحكام الوضعية فيكون تخصيصا في العموم وتمامية الاستدلال فرع لاحتمال الاول والى تلك بتعيينه بل المتعين هو الاخير لرجحان التخصيص على المجاز ولو سلمنا فلا اقل من التساوي فيجمل الروايات المسبوقة بالسؤال واما الابتدائيات فهي وان لم يجر فيها هذا الاشكال لكنها بنفسها غير كافية في الحرام لكونها احادا والتواتر الاجمالي لا يحصل الا بعد ضم سائر الاخبار وبالجملة حجية الاستصحاب في الوضعيات بقرينة منه في الاخبار المسبوقة بالسؤال وفي الابتدائيات بخلاف الاستصحاب في الحكم التكليفي **قلنا اولا** ان المقدمة الاولى ممنوعة اعني كون مورد السؤال مما تعارض فيه الاستصحابان فانه لا تعارض هنا اذ قبل الاشتغال بالصلوة وبل تمامها هو قاطع ببقاء الامر بالصلوة فلا استصحاب حكميا بعلم استصحاب الطهارة واما بعد الفراغ من الصلوة فلا تعارض ايضا للقطع بارتفاع الامر باليقين الشرعي المامور به فلا شك في ارتفاع الامر وبقائه حتى يستصحب وثانيا نقول ان خلاف

التساوي فيحمل و النصوص الابتدائية وحدها لا تكفي في حصول القطع ففيه انه لا تعارض هنا قبل اتمام الصلوة ولا شك بعده في الامتثال وانه يمكن تخصيص استقلال العلة بغير صورة التعارض وهو اقل اخراجا من الاول فيكون اولى من غيره ولا ينافي ذلك حجية منصوص العلة

المرحلة الثالثة في عدم الفرق في حجية الاستصحاب بين الاحكام الوضعية والتكليفية

عدم كل

او الى ان التكليفي ان كان موقتا فلا استصحاب في الوقت لبقاء الامر قطعا ولا بعده لارتفاع الامر قطعا اذ القضاء بفرض جديد او غير موقت فان قلنا بدلالة
الامر على التكرار فالاتيان من مقتضيات الامر او بعدم الدلالة عليه فعدم الاتيان ثانيا من لوازم الامتثال بالطبيعة ففيه امكان عروض الشك في الموقت
كما لو شك المريض الذي حدث مرضه في اثناء النهار في وجوب تمام الصوم الى الليل مع امكان وجود الخطاب المهمل في التكليفيات ايضا كالوضعيات ولا بين حال
الاجماع وغيره للعموم ومن منع من استصحاب حال الاجماع فيما اذا كان الشك في المقتضي وقدح العارض نظرا الى ان الوصف لا يحصل فهو مشترك او الى
الظن لا ينحصر اثره بل هنا احتمال ثالث وهو ابقاء الرواية على ظاهرها فالقول بانه خرج ما خرج وتفصيله انه يستفاد منه لا ينقض اليقين بالشك وعلة
مستقلة للحكم بشرائطه وفي جميع الموارد ولكن باعتبار هذا المحذور الذي يكون تخصيص تلك الكلية بغير صورة المعارضة ويجعل في صورة المعارضة
تجعل في صورة المعارضة مقتضيا وجزء للعلة التامة ووجه الوضعية جزء اخر فيتم اسئلة المعصوم فيكون المراد ان اليقين مطلقا غير منقوض بالشك الا
فيما تعارض فيه استصحابا احدهما وضعي والاخر تكليفي او فيما تعارض فيه الاستصحاب بامطلق لان القرينة العقلية قائمة على عدم استقلال العلة حين
التعارض ولا بأس بهذا من باب تخصيص العموم انما هو في استقلال العلة لا في عمومها والتخصيص بغير المورد وانما يلزم على الثاني لا الاول والحاصل ان الامر هنا
دائر بين مجاز وتخصيص احدهما بالحكم الوضعي كما قال له الخصم والاخر ما ذكرنا من تخصيص استقلال العلة بغير صورة التعارض ولا ريب ان الاخير ارجح لكونه
اقل افرادا من الاول واما المجاز فهو مغلوب في جنبها **فان قلت** ان اليقين السابق في الرواية ان كانت علة تامة فما وجه التخلف في موارد كثيرة فهذا يكشف
قطعا عن عدم كونه علة تامة وان كان علة ناقصة فكيف يتعدى عن مورد السؤال الى غيره بالحكم بعد النقض بمجرد وجود العلة الناقصة في ذلك الغير قلنا ان
الجواب عن ذلك يحتاج الى مقدمة وهي ان العلماء اختلفوا في حجية منصوص العلة فالاظهر كما عليه الاكثر هو الحجية ومنهم الغريب باعدهم والمرتضى على عدم الحجية
اما لان علل الشرع معرفات ولان الاستعمال علامة الحقيقة بناء على قاعدته لان علل الشرع منها ما هو الدواعي والمعرفات ومنها ما يكون من الاسباب
والمؤثرات فاذا انقسمت على قسمين لا يصح جعلها قسما واحدا وقد عرفت ان الحق مع الاكثر ثم اختلفوا في انه لو خرج بعض ما وجد فيه العلة المنصوصة الكلية
عن تحت الحكم كان يقول النبيذ المسكر حلال بعد قوله الخمر حرام لانه مسكر فهل هذا الاخراج يوجب رفع اليد عن سنخ العلة فيكشف ذلك عن كون العلة
من المعرفات لا المؤثرات فلا يمكن التعدي عن مورد النص ام لا يوجب ذلك بل يكشف عن المعرفة وعدل التأثير في خصوص المخرج لا مطلقا فيتعدى الى غير المورد
الى ان يرد الدليل على الخلاف والحاصل ان العرف يفهم من قوله الخمر حرام لانه مسكر ان الاسكار علة تامة في كل مورد للحرمة ولكن تحليل الشارع في مورد
خاص يكشف عن عدم العلة التامة في هذا المورد الخاص لا مطلقا فيعمل بالعموم في غير هذا المورد والاظهر في هذا النزاع هو الاخير للعرف فح يجيب عن الاير
بانا نختار الشق الاول من الترديد ونقول خرج ما خرج **فان قلت** ان الحكم الوضعي على اقسام اما مقيد كقوله الماء المتغير نجس وان زال التغير واما
مهمل كقوله اذا تغير الماء نجس فانه ساكت بالنسبة الى بعد زوال التغير ولا ريب في عدم اجراء الاستصحاب في القسمين الاولين للقطع بانتفاء الحكم في اولهما
وبقائه في ثانيهما وانما يجري في القسم الثالث واما الحكم التكليفي فهو اما موقت ولا يجري الاستصحاب في شيء منهما اما في الموقت فلانه ان كان التمسك اوغيرموقته
بالاستصحاب بعد خروج الوقت فهو غير صحيح لان الامر الاول قد ارتفع قطعا والقضاء بفرض جديد كما هو الحق وان كان التمسك بالاستصحاب في الوقت
فهو ايضا فاسد اذ قبل العمل بقاء الامر قطعي وبعد العمل قطع الارتفاع فلا شك حتى يستصحب واما في غير الموقت **فان قلنا** بدلالة الامر والنهي على التكرار
فالاتيان والانزجار من مقتضيات الامر والنهي وان قلنا بعدم التكرار فعدم الاتيان والانزجار من مقتضى الامتثال بالطبيعة الملازم لوقوع الاشتغال
فظهر انه لا يجري الاستصحاب في الاحكام التكليفية بل يجري في الوضعية فقط قلنا اولا انه قد يحصل الشك في الموقت كمن مرض في اثناء صومه وجوبه
الى الليل فثانيا نمنع انحصار التكليف في الموقتات والمؤبدات بل كما ان الدال على الحكم الوضعي اما موقت كسببية الدلوك لايقاع الصلاة من زمان
معين الى زمان معين واما مؤبد كسببية الزلزلة في الصلاة وما دام العمر واما مهمل كسببية الكسوف للصلاة فكذلك الاحكام التكليفية تنقسم الى الثلثة
ويجري الاستصحاب في الثالث منها كما في الوضعي **المرحلة الرابعة** في حجية الاستصحاب فيما ثبت من الاجماع كغيره من الادلة وعليه المعظم وفيهم الغزالي
العدم حجية استصحاب حال الاجماع ففصل في حجية الاستصحاب من حيث الدليل الدال على المستصحب بين الاجماع وغيره كما ان التفاصيل السابقة انما كانت من حيث
نفس المستصحب لا من حيث الدليل عليه ثم اعلم ان الشك المتعلق بالحكم اما ان يكون للشك في المقتضي كما في دوران الامر بين التسعة والعشرة واما ان يكون
للشك في قدح العارض كما لو شك المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلاة واما ان يكون للشك في عروض القادح كما لو شك المتوضي في خروج البول وعدمه ولا ريب
في ان حجية استصحاب حال الاجماع انما يقول به في القسمين الاولين لعدم جريان دليله كما اشعرنا اليه الا فيهما لان دليله يجري فيما كان الشك فيه في الحكم
لا في الموضوع وفي القسم الثالث الشك ليس في الحكم بل في الموضوع لاتفاق الاجماع على جواز دخول المتطهر في الصلاة وعدم جواز دخول المحدث فيه فلا شك في الحكم
وانما الشك في المكلف متطهر او محدث فينحصر الشك في الحكم في القسمين الاولين وكيف كان الاظهر ما عليه الاكثر لوجود شرائط هذا الاستصحاب هنا من اليقين
في السابق والشك اللاحق فيجري فيه ما مر من الدليل وانكار حجية استصحاب حال الاجماع من حيث الوصف كما هو ظاهر هذا القائل انكار لا جل انكار
حصول الوصف هنا فهو كما ترى وان كان لاجل انكار حجية الوصف فهو مشترك بين هذا القسم من الاستصحاب وغيره وما ذكره الغزالي دليلا من
ثبوت الحكم في الان المتأخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الان المتأخر لما حصل خلاف والخلاف في الحكم في الان المتأخر في المتيمم الواجد للماء
في اثناء الصلاة كاشف عن اختصاص الاجماع بالحالة الاولى اي المتعين في الصلاة ما لم يجد الماء اذ لم يكن الاجماع موجودا في الان المتأخر والمفروض
عدم وجود دليل اخر ايضا لم يكن الحكم ثابتا فهو فاسد لان ذلك الدليل يقتضي عدم حجية استصحاب حال النص ايضا لان الخلاف في الان المتأخر لما
كاشف عن عدم شمول النص لتلك الحالة والا لم يكن منشأ لمخالفة النص ولو كان النص موجودا في الان المتأخر لم يحتج الى الاستصحاب فعدم شمول
النص وعدم وجود دليل اخر ايضا بالفرض لم يكن الحكم في الان المتأخر ثابتا والحاصل ان هذا القائل ان كان غرضه نفي حجية الاستصحاب مطلقا فلم

في اقسام الحكم الوضعي

في حجية استصحاب حال الاجماع

ان الاجماع لو كان موجودا في حال الشك لما حصل الخلاف ففيه ان لا ريب عدم حجية استصحاب حال النص ايضا اذ لو كان دالا على حكم حالة الشك لم يكن استصحاب نافع

لا فرق في حجية الاستصحاب بين كون الشك في المقتضي او غيره والمحقق الحلي والخوانساري نفيا الاول والظ عدم الفرق على هذا القول بين الموضوعات والاحكام والاصح
الحجية مطلقا سواء كان الشك في ذات المقتضي ام في بقائه للشك في قدر استعداده للبقاء او لاحتمال طرو مانع او ما نعتبر طار لعموم ما سبق ولعل نظر المانع
في المقتضي الى عدم انصراف النصوص واكثرها اليه اذ المراد من اليقين في قوله لا ينقض اليقين بالشك هو المتيقن وما في حكمه بحكم العقل فالمراد من النقض اما النقض
الواقعي بمعنى ان المتيقن الواقعي في الواقع لا ينقض بالشك والظاهري بمعنى ان المتيقن الظاهري في الظ لا ينقض الشك وعلى التقديرين اما قوله لا ينقض نهي او نفي

المرحلة الخامسة في بيان عدم الفرق

المنع بجانب الاجماع ولم يذكر غيره وانك غرضه منع الحجية في خصوص جانب الاجماع فكلامه يجري في غيره ايض **المرحلة الخامسة** في بيان عدم الفرق
في حجية الاستصحاب بين الشك في المقتضي وغيره وقبل الشروع فيه لا بد من ذكر امور **الاول** اعلم ان الفرق بين الشك في المقتضي والمانع ان الشك
ان استند ورجع الى استعداد الامر الخارجي او الحكم المجعول الشرعي فهو شك في المقتضي وان استند الشك في الامر الخارجي بمعنى ان الشك في عروض
مانع او في مانعية عارض فهو شك في المانع كما في السراج المعلوم وجوده اول الليل المشكوك بقاؤه الى نصف الليل فان سبب الشك في البقاء ان كان هو الشك في
مقدار استعداده كان الشك في مقدار الشمع ونحوه فهو شك في المقتضي وان علم مقدار الشمع وغيره مما له مدخلية في تحقق السراج وانه لو خلي وطبعه لكان باقيا
الى الصبح ولكن احتمل عنده اطفاء الريح او شخص آخر له فهو شك في المانع هذا هو الفرق بين الشكين من حيث المفهوم واما من حيث تمييز المصاديق فعلم
ان المصاديق في الموضوعات الخارجية مميزة في غاية الوضوح واما في الاحكام الشرعية فكلما كان الشك متعلقا ومستندا الى الزمان فهو شك في المقتضي
واما في غير الزمان فان كان الشك فيه مستندا الى الشك في انعدام امر وجودي كزوال تغير الماء الكثير فهو شك في المقتضي ايضا لرجوع الشك الى ان المقتضي
للنجاسة هل هو حدوث التغير مع البقاء ام مجرد الحدوث وان كان الشك فيه مستندا الى الشك في وجود امر لم يكن موجودا سواء كان شكا في الانزجار من حيث الحدوث
كالشك في خروج البول من المتوضي او من حيث انقداح كالشك في ان المذي الخارج قادح ام لا فهو شك في المانع الثاني اعلم ان القائل بعدم حجية الاستصحاب في الشك
في المقتضي فقط لم نجد الا المحقق الحلي وبعض من تاخر عنه كالمحقق الخوانساري واما القدماء قبل الحلي فلم نجد من كلامهم ذلك الثالث اعلم ان القائل بعدم الحجية في الشك
في المقتضي ظاهره عدم الفرق في ذلك بين الموضوعات والاحكام لوجهين الاول جريان دليله فيهما الثاني ان ظاهر كلام نقلة هذا القول ان ذلك تفصيل في
الاستصحاب من تلك الجهة اعني الشك في المقتضي والمانع لا غيرها ولو ان من لا يقول الفصل بين الشك في المقتضي والشك في المانع وسكوتهم عن سائر الجهات فظاهر في
انه لم يفصل من غير تلك الجهة اصلا الرابع اعلم ان الشك في المقتضي على اقسام الاول ان يكون الشك في بقاء الحكم مسببا عن الشك في ذات المقتضي كما لو زال
تغير الماء بالكرم او الرياح وكما شككنا في بقاء النجاسة مسببا عن عدم العلم بان المقتضي للنجاسة هل هو حدوث التغير مع بقائه الثاني ان يكون المقتضي معلوما ولكن
كان الشك في بقاء الحكم مسببا عن الشك في بقاء المقتضي المسبب عن الشك في مقدار استعداد المقتضي للبقاء كما لو تغير الماء ومضى زمان وشككنا ان التغير زال لاجل الشك
في مقدار استعداد التغير للبقاء الى زمان الشك الثالث ان يكون المقتضي ايضا معلوما ولكن شككنا في بقاء المقتضي لاجل احتمال طرو المانع او مانعية طار اذا ظهر
الاقسام فاعلم ان الظ من منكر حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي انما هو الانكار في القسم الاول لانه لما كان ذات المقتضي مجهولا لا في القسمين الاخيرين اللذين كان
المقتضي معلوما وكان الشك في بقائه وارتفاعه لانه لو منع الاستصحاب في القسمين الاخيرين ايض لكان لازم القول بعدم حجية الاستصحاب في الموضوع الصرف
المرتبط بالحكم الشرعي وهو خلاف ما مر في الامر الثالث ما الملازمة فلان الشك في بقاء زيد المفقود يوجب الشك في جواز قسمة الميراث بين ورثته فيشك في بقاء
الحكم السابق اعني عدم جواز القسمة للشك في بقاء المقتضي اي حياة زيد سواء كان ذلك الشك للشك في مقدار استعداده للبقاء او للشك في طرو مانع لحياته او نعم
مطلقا فلو قال المنكر ان الاستصحاب ليس بحجة في كل قسم من اقسام الشك في المقتضي لزم عدم حجية الاستصحاب في الموضوع الصرف فلا بد من تخصيص المنع بالقسم الاول
اذا ظهر تلك الامور فاعلم انه يمكن الاستدلال للقائل على حجية الاستصحاب في الشك المانع لا في الشك المقتضي بان الاخبار انما تنصرف الى الشك في المانع
فقط وذلك لان كل واحد من تلك الاخبار سوى خبر واحد منها وهو قوله ع وليس ينبغي لك آه يحتمل احتمالات ثمانية لان المراد من قوله فان اليقين لا ينقض بالشك
لا بد ان يكون هو المتيقن وما في حكمه مما يترتب عليه الظ لعدم جواز ارادة ما هو الظ منه لان اليقين الغير المنقوض فالشك انما هو اليقين السابق على زمان الشك
فلا ريب في عدم نقض اليقين السابق بالشك اللاحق فانه بديهي وان كان هو اليقين المتحقق في زمان الشك فلا ريب في انه ينقض الشك بهينا لعدم جواز اجتماع اليقين
والشك فعلا في شيء واحد في آن واحد فبعد ما كان المراد من اليقين المتيقن وما في حكمه نقول ان المراد من النقض اما النقض الواقعي لكون المعنى ان المتيقن الواقعي في
الواقع لا ينقض بالشك واما الظاهري لكون المعنى ان المتيقن الظاهري في الظ لا ينقض بالشك وعلى التقديرين اما الجملة خبرية او انشائية بمعنى ان لا ينقض
نهي او نفي وعلى التقادير اما من الشك المراد معنى الظاهري او امر بعضه ومتعلقه اعني المشكوك فيه فهذه ثمانية لا سبيل الى الواقعيات منها وهي اربعة لان
الخبرية منها مستلزمة للكذب فان المتيقن الواقعي في الواقع لا جل نفس الشك ومعروضه قد ينقض وقد لا ينقض والانشائية منها تكليف بما لا يطاق لان
النقض الواقعي وعدمه ليس مقدورا للمكلف واما الظاهرية منها وهي اربعة ايضا فلا سبيل الى شيء منها في اثبات حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي اما اذا
كان المراد من الشك المشكوك فيه سواء جعلنا الجملة خبرية ام انشائية فلان عدم نقض المتيقن بالمشكوك فيه انما يتاتى فيما كان الشك في نافضية المشكوك فيه
لانه لو كان الشك في المقتضي لم يكن هنا نقض لان الشك حينئذ انما هو في الانقطاع والعدم لا في النقض والعدم والحاصل ان النقض انما يتصور فيما ثبت له استمرار وشك
في نقض ذلك الاستمرار لا فيما كان الشك فيه في نفس الاستمرار واما اذا كان المراد من الشك معنا الظاهري سواء جعلنا الجملة خبرية ام انشائية فوجه عدم دلالته على
حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي وجهان الاول ان عدم النقض ومنع جواز النقض انما هو فيما احتمل كونه ناقضا ولا ريب انما يحتمل كونه ناقضا هو معروض الشك لا
نفسه للقطع بان نفس الشك ليس ناقضا فيرجع الكلام ايض الى المشكوك فيه وقد عرفت الكلام فيه فتامل لكنا اذا سلمنا جواز وقوع الشك في ناقضية الشك لكن
في خصوص الرواية نعلم ان المراد هو المشكوك فيه لا نفس الشك لان السائل سال عن ناقضية اعني الخفقة والخفقتان فقال اتوجب الخفقة والخفقتان الوضوء فانكان

في الفرق بين الشك في المقتضي والمانع حجية الاستصحاب

في اقسام الشك في المقتضي

وعلى التقديرات اما يراد من الشك معنا او المشكوك فيه لا سبيل الى الواقعيات باشتمالها على الكذب والتكليف بالمحال وفي الظاهريات ان اريد من الشك المشكوك
فيه فهو صحيح لكن عدم نقض المتيقن بالمشكوك فيه انما يتصور اذا كان الشك في ناقضية المشكوك فيه اذ لو كان الشك في المقتضي لم يكن هناك نقض اذ الشك ح في الانقطاع
وعدمه لا في النقض وعدمه او الشك نفسه فهو مناف لسؤال السائل اذ مورده الشك في ناقضية المشكوك فيه اي الخفقة فقال لا توجب الخفقة والخفقتان الوضوء
لا ناقضية نفس الشك بل من المعلوم ان الشك بنفسه ليس ناقضا مع قطع النظر عن متعلقه ولعل ما ذكرناه مراد الخونساري في استدلاله على مدعاه والا فدليله واه جدا

في الشك في المقتضي

جواب المعصوم واستدلاله ايضا منزل على المشكوك فيه لتطابق الجواب السؤال وانك جواب عن عدم ناقضية نفس الشك فلا ربط للجواب بالسؤال لان ناقضية
الشك اعم من عدم ناقضية المشكوك فيه فلا يفيد الجواب السائل فيما سئله عنه الثالث انه لو حملنا الشك في الروايات على ظاهرها لا يصح التمسك بالاستصحاب في
باب الاعتبار في شيء من الموارد لان الثابت من الروايات عدم جواز نقض اليقين بالشك وامّا المشكوك فيه فهل يجوز النقض ام لا فلا دلالة للروايات فلا يصح الاستدلال
بها اصلا الرابع انا سلمنا ان المراد من الشك ما هو ظاهر لكن نقول ان من المقطوع عدم كون الشك مع قطع النظر عن المتعلق ناقضا بل الناقضية انما هي
باعتبار المتعلق فح المتعلق اما هو الناقضية او المقتضي او الاعم فان كان الاول فلا ريب في عدم دلالة الروايات على حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي وان
كان الثاني او الثالث فلا باس بالاستدلال لكنه غير معقول اذ النقض المذكور في الروايات لا نقض فيما كان الشك فيه في المقتضي بل هو من باب الانتقاض فظهر ان الاخبار لا دلالة
فيها على حجية الاستصحاب فيما كان الشك فيه في المقتضي ويمكن الجواب عن هذا الدليل بصدق النقض فيما كان الشك فيه في المقتضي ايضا لكنه فاسد جدا للمنع لصدق
اولا ثم ومنع الانصراف ثانيا نعم يمكن ان يجاب عنه بوجوه الاول ان من جملة الاخبار قوله ع وليس ينبغي لك الخ ولا ريب في عدم دلالته على المدعى بظاهره ولا يمكن حمله
على ظاهره لانه مسند النقض فيه الى نفس المكلف فظاهره غير مراد وخلاف الظاهر منحصر في امرين احدهما التصرف في المادة فالمعنى انه ليس لك ان ترتب الاحكام وان لا تعتبر الحالة
السابقة بالشك او المشكوك فيه وثانيهما التصرف في الهيئة بالتجوز في الاسناد فالمعنى ليس ينبغي لك ان تجعل الشك او المشكوك فيه ناقضا لليقين وعلى
المعنى الاخير لا تدل هذه الرواية على حجية الاستصحاب اذ مفادها ح عدم جواز جعل الشك والمشكوك فيه ناقضا وهو اعم من عدم الجعل وجعل العدم
والعام لا يدل على الخاص الذي ينفع لحجية الاستصحاب انما هو جعله غير ناقض لا عدم جعله ناقضا فلا بد من التصرف الاخر في الرواية حتى تدل على حجية الاستصحاب
الجملة فان دلالتها على حجية الاستصحاب في الجملة مسلم عند الخصم فلا بد لك من ارتكاب هذا التصرف الاخر وهو التصرف في المادة ليكون المعنى ليس ينبغي
لك ان تجعل الشك والمشكوك فيه ناقضا لليقين بان لا تعتني بالحالة السابقة ولا تعتبرها وعلى التقدير يصح التمسك بتلك الرواية على حجية الاستصحاب
فيما كان الشك في المقتضي لكن الاول منهما اقرب عرفا مع انه اقل تصرفا ومحذورا **فان قلت** يحتمل في الرواية تصرف ثالث لا يثبت معه حجية الاستصحاب
في الشك في المقتضي وهو التصرف في المادة على وجه يقرب من معنى النقض فالمعنى ليس ينبغي لك ان لا تعتبر الحالة السابقة بالشك في الناقضية وهذا اقرب من التصرفين
السابقين قلنا ان الاقرب عرفا هو ما ذكرنا وان كان ما ذكرت اقرب اعتبارا مضافا الى ان ما ذكرت يستلزم التقييد في الشك مع التجوز في المادة وهذا الجواب
جار في كل الاخبار لو جعلناها انشاء واما ان جعلناها اخبارا فلا فظهر انه لا معنى لمنع دلالة الرواية نعم يمكن القدح فيه من حيث انها خبر واحد لا ينفع الا
ان العرف يفهم من تلك الاخبار حجية الاستصحاب مطلقا وان وقع الشك في المقتضي ولا عبرة بتلك القواعد اللفظية الثالث ان الدليل غير منحصر في الاخبار كما لا
من الادلة بناء اهل العقول **فان قلت** كيف تدعي بناء العقلاء على حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي مع انا نراهم يتوقفون فيمن خرج عليه الوقت
وهو حاضر ثم سافر قبل الصلوة وكذا في عكسه فان هذا من الشك في المقتضي لان الشك في وجوب الاتمام في الاول والقصر في الثاني مسبب عن عدم العلم
بالحضر او السفر علة للحدوث والحكم مع البقاء مجرد الحدوث وعلة تامة وان هذا الامر من الشك في المقتضي ومع ذلك يتوقفون فيه قلنا ان عدم عملهم بالاستصحاب
في المثال انما هو لعلمهم باختلاف الحكم الجعلي لاختلاف الاحوال وجعل حكم المسافر مغايرا للحكم الحاضر فذلك موجب لترددهم في الحكم نعم لو لم يجعل الحكم
مختلفا بالنسبة الى الحالين لما توقفوا في الاستصحاب **فان قلت** الاستصحاب ليس بحجة في الشك في المقتضي لانصراف الاخبار الا الى مسبوقيتها بالسؤال
عن الشك في المانع الى ما كان الشك فيه في المانع لا في المقتضي **قلنا** اولا انه لا يصح في الاخبار الابتدائية وثانيا ان المعرف باللام ان حمل على العهد
الى غير المربوط وانكان للجنس فالفرق بين افراد الشك تحكم ثم اعلم ان المحقق الخونساري المنكر لحجية الاستصحاب في الشك في المقتضي قال ان المراد من عدم نقض
اليقين بالشك في الرواية انما هو عدم النقض عند التعارض بمعنى ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك وهذا المعنى لا يتحقق الا فيما كان الشك في المانع
وفيه ان المراد من التعارض ان كان هو ما ذكرناه اولا من قبل الخصم من ان المستفاد من الاخبار انما هو عدم جواز نقض اليقين بالشك في صورة التعارض التي
يكون احتمال الانتقاض المقتضي معارضا لاحتمال تاثير المانع في ذلك الانتقاض ولا ريب في ان ذلك التعارض مفقود في الشك في المقتضي فهو صحيح فلا يرد عليه جوابه
لكن عبارته قاصرة عن هذا المعنى وان كان المراد من التعارض ما فسره به من كون الشيء موجبا لليقين لولا الشك ففيه انه لا فرق في ذلك المعنى بين الشك في
المانع والشك في المقتضي فكما انه لو فرض انتفاء الشك في عروض المانع او في مانعية العارض لحصل اليقين بالبقاء فكذلك لو فرض انتفاء الشك في المقتضي
في الزمان الذي عرض فيه لحصل اليقين ببقاء المقتضي وببقاء الحكم لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزء من اجزاء العلة في الوجود لم ينعدم
عند انتفاء عدمه بحصل اليقين بوجود المعلول **فان قلت** انه فسر التعارض بان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك لا ريب في تحقق التعارض بهذا
المعنى في الشك في المانع بكلا قسميه اذ مع فرض عدم الشك يكون شيء غير الشك وهو المقتضي موجبا لليقين بالبقاء بخلاف الشك في المقتضي فان الموجب
لليقين فيه ليس الا نفس عدم الشك لا شيء اخر **قلنا** التعارض بهذا المعنى موجود في الشك في المقتضي ايضا اذ مع فرض عدم عروض الشك في المقتضي
يكون شيء في المقام وهو المقتضي يوجب اليقين **المرحلة الثانية** في حجية الاستصحاب في الشك في المانع باقسامه وقبل الخوض في المطلب لا بد من بيان امرين
الاول اعلم ان الشك في المانع على قسمين احدهما الشك في الحدث والاخر الشك في الحادث والاول ايضا على قسمين احدهما الشك في حدوث المانع

في حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي

في الشك في المانع

وفيه صدق النقض عرفا في الشك في المقتضى فيه بل المتبادر من النصوص عدم حجية الاستصحاب مطلقا مع ان من النصوص ليس ينبغي له ان ... وهو لا يجري في الوجه المذكور مضافا الى كفاية ما عدا النصوص من الادلة اصل الشك في المانع على اقسام اما شك في حدوث المانع المعلوم المانعية او مشكوكها او شك في مانعية الشيء الحادث لاجل الشك في الحكم الشرعي او في الموضوع المستنبط او الصرف ثم مع تعدد المشكوك فيه في الشك الحادث اما لا يعلم بمانعية احد الامور المتعددة ولو اجمالا او يعلم اجمالا بانا قضية احدها سواء حدث الكل في دفعة واحدة اي من غير تخلل عبادة ام على وجه التعاقب والمحقق السبزواري انكر حجية الاستصحاب في المانع كالشك في خروج البول والمذي المشكوك المانعية كالشك في خروج المذي والاخير الشك في حدوث المانع المشكوك المانعية كالشك في خروج المذي والذي كان الشك فيه في الحادث ينقسم على اقسام **الاول** ان يكون الشك فيه في الحكم الشرعي فقط بان لا يكون سببا عن الشك في الموضوع كما نعلم ان الخارج مذي وشككنا في ناقضيته **الثاني** ان يكون الشك في الحكم اعني الناقضية مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط بان يكون رافعية الشيء الفلاني للحكم معلوما ولكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء فردا له كالخفقة والخفقتين لو شككنا في صدق النوم عليهما بعد علمنا بان النوم رافع للطهارة **الثالث** ان يكون الشك في الحكم مسببا عن الشك في الموضوع الصرف بان يكون معنى الرافع غير مجمل ولكن وقع الشك في كون بعض الاشياء مصداقا له كالبلل المردد للتوقف المشتبه بين كونه بولا ام لا فان الحكم الشرعي معلوم بالذات وهو انه لو كان بولا رفع الطهارة ولو كان لم يرفع ومع ذلك شككنا في الطهارة والنجاسة للشك في المصداق ونجهل بماهية البول والماء فظهر ان الشك في الحادث على اقسام ثلثة وكل تلك الاقسام الثلثة للشك في الحادث على قسمين اما يعلم فيه مانعية احد الامور المرددة المشكوكة مانعيتها بالعلم الاجمالي كما لو شككنا في ناقضية كل من المذي والودي وعلمنا اجمالا بان واحدا منها ناقض واما لا يعلم اجمالا بالمانعية راسا اما لفقد النص او لفقد العلم الاجمالي والاول من القسمين ينقسم الى قسمين احدهما ما تحقق فيه الامور المشكوكة المعلوم ناقضية احدها اجمالا في الدفعة الواحدة من غير تخلل عبادة في البين وثانيهما ما تحقق فيه الامور المشكوكة المذكورة على وجه التعاقب بان توضأ فخرج المذي فصلى فخرج منه الودي فصلى فخرج بول فتوضأ فخرج منه الودي بعد العلم الاجمالي بخلو واحدة من الصلوات عن الطهارة وحاصل ضرب الثلثة في الثلثة يصير تسعة اضعافا جميع الاقسام احد عشر الثلثة من الاقسام التي بينها المفصل اقسام الشك في المانع اي ثم يقول بالاستصحاب في ... منها لا يقول وبيان ذلك يحتاج الى نقل كلامه فنقول عنه بعض الافاضل انه قال بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكر الذي سلب عنه الاطلاق عنه بعد ممازجته بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فيستصحب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر المفروض بعد سلب الاطلاق عنه ينفعل بذلك الماء الممتزج بوجه عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فان دل الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا وههنا لما دل الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس الى ان لاقى مع الماء الكثير حكمنا به وبعد الملاقات فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام **الاول** اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم ولكن وقع الشك في وجوده كالاستمرار بعلاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك في الغسل **الثاني** ان الشيء الفلاني رافع للحكم ولكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له ام لا كاستمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثا واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء السيل المشكوك كونه ماء **الثالث** ان معناه معلوم لا مجمل ولكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء بكونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار متعدد او غير ذلك كقوله كل شيء مجهول الحال الذي فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان الحلال والحرام ههنا معلومتان وافرادهما الواقعية ايضا معلومة في الواقع بحيث لو علم انه مغصوب علم الحرمة ولو علم انه من المباحات الاصلية المجازة علم انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجي تعذر المعرفة فلا يعلم ان هذا الشخص الموجود المجهول الحال فرد من اي الصنفين **الرابع** وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم ام لا كالشك في كون استنجاء الكلب بالمسح او الحجر المذكور مما يدل على النهي عن النقض بالشك وان ذلك في الصورة الاولى من الصور لا غيرها لان غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما شك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصورة كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض انتهى حاصل ما نقله الفاضل المذكور عن هذا المفصل وهو المحقق السبزواري واذا عرفت ذلك علم ان المفصل المذكور يقول بحجية الاستصحاب في صورة الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية وكذا في صورة الشك في حدوث المانع المشكوك المانعية فان عموم دليله يشمل هذا القسم ايضا بل الاولوية القطعية تقتضي ذلك فان القول بالحجية عند الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية يقتضي القول بالحجية عند الشك في حدوث المانع المشكوك المانعية بطريق اولى قطعا واما اذا كان الشك في الحادث فلا يقول بالحجية فيه بجميع الاقسام الثلثة هذا حال المفصل واما من لا يفصل فهو يقول بالحجية في الشك في الحادث فلا يقول بالحجية ايضا اذا لم يحصل علم اجمالي في البين بوجود المانع الواقع ولا يقول بالحجية قطعا اذا حصل العلم الاجمالي بين الحوادث المشكوكة اذا حصلت دفعة لا على وجه التعاقب ولما اذا حصل العلم الاجمالي على وجه التعاقب كما فرضنا سابقا فكلام القوم فيه مجمل ولم يتعرضوا له ولكن فيه احتمالات يحتمل القول بالحجية هنا ايضا ويحتمل القول بعدم الحجية راسا ويحتمل القول بجعل بعض الافراد مجرى الاستصحاب دون بعض بمعنى جعل الاستصحاب حجة في بعض العبادات المتعاقبة دون بعض منها ثم اعلم ان لازم المحقق السبزواري الحاصل بحجية الاستصحاب في صورة الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية وحدوث المانع المشكوك المانعية هو عدم حجية الاستصحاب راسا في محل النزاع اعني الاستصحاب الوجودي فان الاصل العدمي

في اقسام الشك في المانع

في اقسام الشك في المانع

ليس

اذا كان الشك في الحادث ما فسناه وو افقه الخونساري فيما اذا كان الشك في الحادث مسببا عن الشبهة الحكمية لا الموضوع المستنبط ولعله لان المتبادر من الشك في النو
الشك اللاحق لا السابق الذي كان حاصلا قبل ومن اليقين السابق والظ من الشك فيه ايضا هو الشك اللاحق الذي يوجب الشك في البقاء وهذا لا يصدق الا في
الشك في حدث المانع واما في الشك في المانعية فالشك الذي يكون جزء سبب للشك في البقاء مقدم على اليقين بالحدث وفيه ان مورد رواية الخفقة هو الشك في
المانعية وان هذا الوجه يقتضي الحجية اذا كان الشك في المانعية للشك في الموضوع الصرف فكيف يدعى السلب الكلي وان ظاهر النصوص كون المراد من الشك الشك في

ليس من محل الكلام واستصحاب عدم عروض المانع اصل عدمي في الحقيقة هو غير ليس في المسئلة من المفصلين بل المنكرين بحجية الاستصحاب اساسا فنسبة القول
بالتفصيل اليه ليس في محله الان يجعل الاصول العدمية داخلة في محل النزاع ثم الظ من المحقق الخونساري انه وافق المحقق السبزواري في عدم حجية الا
ستصحاب في الشك في المانعية اذا كان الشك حكما صرفا واما اذا كان مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط فهو مخالف له واذا كان مسببا عن الشك في الموضوع
الصرف فلم يظهر موافقته له ولا مخالفته وانما قلنا بموافقته له في الشك الحكمي لانه قال بعد حكمه بحجية الاستصحاب في الشك في حدوث المزيل على ما حكاه الفاضل
القمي ره فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل ولا قلت فيه تفصيل لانه ان يثبت بالدليل ان ذلك
الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء اخر فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك
بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر ايضا مزيل له ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره
وهذا ظاهر في موافقته له في الشك الحكمي دون الموضوع المستنبط اذا عرفت تلك الامور فاعلم ان تحقيق الحق يقتضي رسم مقامات **الاول** في رد المحقق
السبزواري الذي نفى حجية الاستصحاب في الشك في المانعية بطريق السلب الكلي فيكفي في رده اثبات الايجاب الجزئي فنقول ان للمحقق المذكور الاستدلال بعدم
دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب في محل الكلام لان المتبادر من الشك في الرواية هو الشك اللاحق لا السابق الذي كان حاصلا قبل كما ان الظ من اليقين
السابق ولا ريب في ان الظ من الشك فيها هو الشك الذي يوجب الشك في بقاء الحالة السابقة بمعنى ان الظ من الشك هو الشك الذي يكون سببا
للشك لا الشك الذي يكون مسببا وبعد ثبوت هذا الظهور نقول لا دلالة في الروايات على حجية الاستصحاب في الشك في المانعية بجميع اقسامها لان الشك في بقاء
الحكم وارتفاعه انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها والرواية دلت على النهي عن النقض فيما يكون الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء
هو نفس الشك وذلك لا يتحقق الا في الشك في حدوث المانع بعينه لان الشك في بقاء الحكم وارتفاعه لم يثبت الا من الشك في حدوث المانع المعلوم
المانعية او المشكوك المانعية ولذا لم يتحقق الشك في البقاء قبل الشك في الحدوث بل حدث بعد فصل الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء هو
في الحدث والجزء الاخير من العلة انما هو القطع بالمانعية كالبول او الشك في المانعية كالمذي من شك في خروج البول وسببيته في بقاء الطهارة كان العلة
التامة لشكه في البقاء هو الامر المركب من جزئين اولهما القطع برافعية البول واخرهما الشك في خروجه فلو نقضنا الحكم ح لكنا ناقضين له بالشك
في خروج البول الذي هو الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء فيكون منهيا عنه واما الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء فيما اذا شك في
الحادث فهو اليقين بحدوث المشكوك المانعية والجزء الاول منها هو الشك في المانعية الذي كان قبل الخروج كالمذي فان الشك في بقاء الطهارة بعد حصول
القطع بخروجه فالجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء فيه هو القطع بخروج المذي لا الشك في المانعية فانه كان قبل ذلك حاصلا ولم يكن شك في
بقاء الطهارة ومن هنا ينقدح ما قيل من ان ما كان حاصلا قبل هو الشك في كون نوع هذا الشيء رافعا للنوع هذا الحكم واما الشك في رفع الحكم
الخاص فانما حصل بشخص الشك الحاصل في المانعية من اليقين بحصول المذي مثلا وهذا الشك الخاص لم يكن فعلا ذلك فصدق نقض اليقين بالشك لا باليقين وذلك
لان الشك في رفع الحكم الخاص بالشيء الخاص ايضا كان حاصلا قبل غاية الامر كون نفس المشكوك فيه لا خفاء وهو لا يضر في صدق سبق الشك ونقض اليقين با ليقين
ومن هنا ينقدح ايضا ما قيل من ان الظ من الرواية كون موضع الشك واليقين ومتعلقهما ومورديهما واحدا فاليقين بوجود المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة
بل هما امران متغايران فالشك واليقين لا بد ان يلاحظا بالنسبة الى شيء واحد هو الطهارة ووجه القدح انك عرفت ان الظ من الرواية هو النهي عن النقض بالشك
السببي لا الشك المسببي الذي هو الشك في الطهارة كما هو محط نظر هذا القائل ويمكن الجواب عن هذا الدليل بوجوه **الاول** ان مورد السؤال في رواية زرارة هو
الشك في المانعية فلا بد ان الخفقة والخفقتان يوجب الوضوء ام لا سواء كان السائل قاطعا بكون الخفقة من افراد النوم ولكن شك في مانعية كل فرد من النوم
او قاطعا بانها ليست من فرد النوم بل مشابهة له ولكن يشك في ان المشابهة ايضا رافع ام لا او يعلم بان الخفقة ان لم يكن نوما لم يكن رافعة وان كانت نوما
تكون رافعة ولكن يشك انها نوم ام لا فعلى كل تقدير يكون الشك في المانعية فلا بد من تنزيل جواب المعصوم عليه فان **قلت** ان مورد الرواية
هو الشك في حدوث النوم المعلوم المانعية بعد القطع بتحقق الخفقة لا في الشك في المانعية لقوله ع لا حتى يستيقن انه قد نام **قلنا** صدر الرواية ظ في ان الشك
انما هو في المانعية واما قوله حتى يستيقن فلا دلالة له فيه على ما قلت اذ بعد ملاحظة جوابه عن السؤال الاول فاذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب
الوضوء ظهر ان مراده من النوم في قوله حتى يستيقن انه قد نام هو غلبة النوم على الحواس الثلثة فكانه قال ان الناقض هو هذا الفرد من افراد النوم دون
سائر الافراد والحاصل ان دعوى سلب الكلي بحجية الاستصحاب في الشك في المانعية مع ان مورد الرواية **الثاني** انه كيف يدعى السلب الكلي مع ان دليله هذا يقتضي
القول بحجية الاستصحاب في الشك في المانعية في الشك في المانعية اذا كان الشك مسببا عن الشك في الموضوع الصرف كما لو راى بللا في ثوبه الطاهر وشك في
انه بول ام ماء او خرج منه شيء ولم يعلم انه مذي حتى لا ينقض ام بول حتى ينقض وان الشك في الموضوع الصرف هنا جزء اخير للعلة التامة في الشك في بقاء الحكم
فانه حصل له اليقين اولا بالملاقاة او الخروج كما هو المفروض ثم شك في الموضوع الصرف فشك في بقاء الحالة السابقة بعد هذا الشك فهذا داخل في مورد
الرواية مع انه انكر الحجية في الشك في الحادث على الاطلاق نعم لو شك اولا في كون الثوب ملاقيا لبول ام ماء ثم بعد ذلك لاقى الثوب لم يكن ذلك داخلا في الرواية لكن يكفي في النقض

فی بیان الشک فی المانعیة

فى البقاء لا الشك البدوى خصوصاً مع التكفيك ودلالة سياق بعضها مع ان دليل الاستصحاب غير منحصر فى الاخبار ثم لو ادعى الخصم انصراف الاخبار الى الشك فى الحدوث لانه مورد السؤال فى بعضها او ادعى اختصاص النصوص بالموضوعات لا الاحكام ولا الاعم منهما بقرينة عدم اشتراط الفحص فيها والشك فى الموضوعات يختص بالشك فى الحدوث فجوابه يظهر مما سبق كما يظهر احكام ساير اقسام الشك فى الحادث بعد التامل اصلاً اذا لم يكن الشك حين شكه مسبوقاً باليقين السابق بحيث يكون ان الشك ظرفاً لليقين والشك معاً لم يكن الاستصحاب حجة وان كان حين الشك متيقناً باليقين السابق وكذا اذا علم بحكم او وصف فى محل

مورد واحد **الثالث** ان بعض مقدمات الدليل ممنوع وهو كون الظاهر من رواية الشك السببى لا الشك فيها الحالة السابقة نفسه لانه لو كان المراد من الشك الشك الذى هو مسبب للشك فى البقاء لزم التفكيك مضافاً الى ان الظاهر من قوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وقوله من كان على يقين فشك وغيرهما هو اتحاد متعلق الشك واليقين كما افاده الفاضل السابق ورده لم يكن فى محله فظهر ان الشاك هو الشك المسبب لا الشك السببى فيكون الاستصحاب حجة مطلقاً لان الشك المسبب هو الشك فى بقاء الحكم طاهراً فى جميع اقسام الشك سواء كان فى الحادث او الحدوث **فان قلت** الشك المسبب اعنى الشك فى البقاء والارتفاع ليس ظاهراً فيما كان الشك فى الحادث لان الشك فى البقاء والارتفاع عند تحقق المذى كان حاصلاً قبل خروج المذى غاية الامر فى البقاء كون زمان الشك سابقاً والمشكوك فيه لاحقاً فبعد تسليم ان الظاهر من الشك هو الشك المسبب يتم الامر ولا يحتاج الى المقدمة الاخرى وهى كون المراد من الشك الشك السببى قلنا اولاً بالنقض بما لو شك فى حدوث المانع المعلوم المانعية فان الشك فى مانعية الشك فى حدوث المانع المعلوم المانعية متحقق قبل الشك فى الحدوث ايضاً فيكون زمان الشك سابقاً والمشكوك فيه لاحقاً فما هو جوابكم فهو جوابنا والحاصل ان الشك فى حدوث المانع المعلوم المانعية والمشكوك المانعية المتحقق قبل تحقق الشك فى الحدوث ليس معناه الا الشك فى البقاء والارتفاع عند التحقق فيكون ذلك مثل الشك فى المانعية وثانياً بالحل بان الشك المسبب سابق ولاحق ولا تناقض لان الشك فى البقاء والارتفاع المتحقق قبل تحقق المذى او الشك فى الحدوث فرضى وتقديرى بمعنى انه لو تحقق المذى او الشك فى الحدوث فهل الطهارة مثلاً باقية ام لا بخلاف الشك فى البقاء والارتفاع المتحقق حين تحققها فانه شك خاص طالما لم يكن سابقاً والظاهر من الاخبار ايضاً هو الشك والتحقيقى لا الفرضى فلا فرق بين الشك فى الحادث والحدوث **الرابع** ان الدليل غير منحصر فى الاخبار كما مر ثم ان المفصل المذكور ان ادعى انصراف الاخبار الى الشك فى الحدوث بملاحظة المورد كما فى رواية زرارة المتقدمة حيث قال فيها قلت له اصاب ثوبى دم رعاف او غيره او شئ من منى الى ان قال فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئاً ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك اه وكما فى رواية عبد الله بن سنان حيث قال السائل اعير الذمى ثوبى وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير فيرده على فاغسله قبل ان اصلى فيه اه **ففيه اولاً** ان خصوص المحل لا يوجب التخصيص **وثانياً** انه كما يقتضى خصوصية المورد فيما ذكرت الحمل على الشك فى الحدوث والانصراف اليه كذلك خصوصية المورد فى سؤال الخفقة والخفقتين يقتضى الانصراف والحمل على الشك فى الحادث فما المرجح **وثالثاً** ان ذلك لا يتم فى الاخبار الغير المسبوقة بالسؤال وان ادعى بعد تسليم عموم الاخبار بالنسبة الى الموضوعات والاحكام ان نعقاد الاجماع على عدم حجية الاستصحاب فى الاحكام قبل الفحص كاشف عن ان المراد من الاخبار نظراً الى عدم اشتراط المعصوم الفحص فيها هو حجية الاستصحاب فى الموضوعات فقط ولازم ذلك الحجية فى الشك فى الحدوث لانه شك فى الموضوع وعدم الحجية فى الشك فى المانعية لانه شك فى الحكم ففيه اولاً ان لازم ما ذكرته هو التفصيل فى الاستصحاب بين الموضوعى والحكمى لا بين الشك فى المانعية لان الشك فى عروض المانع قد يكون حكمياً كالشك فى عروض المسقط فلازم هذا الكلام عدم حجيته مع انه قد قال بها فى الحدوث وبينها الشك فى المانعية قد يكون موضوعياً كما اذا كان الشك مسبباً عن الشك فى الموضوع الصرف كما فى البلل المشتبه المذى للطاهر فلازم كلامه هذا حجية الاستصحاب فيه مع انه شك فى الحادث وثانياً ان ما ذكرت من كشف انعقاد الاجماع المذكور عن عدم كون المراد من الاخبار حجية الاستصحاب فى الاحكام مبنى اما على عدم حجية العام المخصص فى الباقى بالقول بان التخصيص يوجب الاجمال فى الباقى فلا وبعض مخالف لاتفاق الامامية بل مضر للخصم ايضاً لانه يستدل بها اى بتلك الاخبار المخصصة على حجية الاستصحاب فى الشك فى الحدوث واما مبنى على التوقف فى الترجيح او ترجيح كثرة التخصيص على قلة التخصيص فهو مخالف لاتفاق الامامية ايضاً لانا لم نجد من توقف فى ترجيح كثرة التخصيص على قلته فضلاً عمن حكم بترجيح اكثر التخصيص **المقام الثانى** فى ابطال توهم حجية الاستصحاب فى الشك فى الحدوث مطلقاً وفى الشك فى الحادث ايضاً اذا كان مسبباً عن الشك فى الموضوع الصرف كالبلل المشتبه لا اذا كان حكمياً صرفاً او مسبباً عن الشك فى الموضوع المستنبط وبالجملة فى ابطال التفصيل بين اقسام الشك فى المانعية فاعلم ان منشأ هذا التوهم انكار عموم الظهور السابقة فى دليل الخصم فى المقام الاول من تلك المقامات فيه ولا انه من الصحيحة زرارة فى قوله فان حرك فى جنبه شئ اه وجه التمسك انه يحتمل ان يكون سؤال السائل عما شك فى انه نوم ام لا بان يكون الاجمال فى مفهوم النوم ويحتمل ان يكون سؤاله عن الاشتباه فى صدق النوم من حيث الاشتباه فى الموضوع لا المفهوم وبدعوى الظهور فى الثانى ثم لو لم ندع الظهور فى الاول وقد اجاب المعصوم بلا استفصال وترك الاستفصال يفيد العموم فلا معنى لنفى حجية الاستصحاب مطلقاً عند الشك فى الموضوع المستنبط مضافاً الى ان الاصل فى كلام السائل الاجمال حيث يتبادر فيه الا ان يقال ان هذا الاصل معارض مع اصالة عدم العموم اللازم للاجمال ويمكن دفعه بان الاصل عدم فائدة الفظ لعموم عبارة الا ان الافادة فى اللفظ يقينية ولا نعلم ان افادته هو العموم او غيره فى الشك فى الحادث لا يجرى فيه الاصل ويبقى اصالة الاجمال سليمة عن المعارض وثانياً ان الاستدلال مبنى على كون المراد من الشك الشك السببى وقد عرفت منعه **واما الايراد الثانى** الذى اوردناه على المحقق السبزوارى فى السابق فغير وارد على هذا المفصل يظهر بالتامل وان كان وجه التوهم ما مر ايضاً من ان خصوصية المورد يقتضى انصراف الاخبار الى ما ذكر ففيه اولاً ان خصوصية المورد لا يقتضى الانصراف **وثانياً** ان خصوص المورد فى صحيحة زرارة فى السؤال عن النوم يقتضى خلاف ذلك كما مر **وثالثاً** سلمنا الانصراف الى الشك فى الحدث وكما ادعى لكن القول بالحجية فى بعض اقسام الشك فى المانعية دون بعض مع كون الكل شكاً فى

فى ابطال توهم حجية الاستصحاب فى الشك فى الحدوث

ذا احتمل في زمان سابق وكان له جهتان وكان ذلك الشيء من احدى الجهتين قطعي التحقق ومن الاخرى مشكوك التحقق فشك في بقاء ما ثبت سابقا بعد القطع بارتفاعه من الجهة التي كانت مقطوعة كان ذلك لعدم مساعدة ادلة الاستصحاب مثل ذلك اصل قد اشتهر في الالسن عدم جواز التمسك بالاستصحاب اذا كان الشك في الحادث وقد يتوهم التناقض بين قولهم هذا واختلافهم في بحث تعارض الاستصحاب على اقوال وكيف كان فيمكن التفصيل في الشك في الحادث بان المتوجه الى المكلف ان كان اصلا واحدا كما في الثوبين اللذين كل منهما النجس غير الاخر فالعمل بالاصل مطلقا وان كان المرجح على الخلاف واصلين متوافقين نوعا من حيث المستصحب فالعمل

الحادث وعدم دلالة شيء من الاخبار على الحجية في الشك في الحادث على الفرض غير جيد لان يدعى ظهور الصحيحة المذكورة في الشك في الموضوع الصرف فيكون ابواب منصرفة اليه فيندفع به الايراد الثاني والثالث مع ان الكتاب قد عرفت ما فيه **ورابعا** ان ذلك لا يتم في الاخبار الغير المسبوقة بالسؤال **وخامسا** ان الدليل لا ينحصر في الاخبار وان كان وجه التوهم اختصاص مورد الخبر بالموضوعي من الشك لا الحكمي بواسطة الاجماع الذي مر على لزوم الفحص في الحكمي ففيه اولا انه مبني على عدم حجية العام المخصص واما على ترجيح اكثر التخصيص على اقله او التوقف فيه وقد مر فسادهما وثانيا ان الشك في الحدوث قد يكون حكميا ايضا كالشك في النسخ **المقام الثالث** في ابطال توهم حجية الاستصحاب في القسم الاول من اقسام الشك في المانعية دون الاخير وقد توهمه لا يخفى عن احد تلك الوجوه الثلاثة في المقام الثاني والجواب عنها تمام **المقام الرابع** في ان من لا يقول بحجية الاستصحاب في الشك في المانعية ومن يقول بحجيته فيه كالشك في المانع ماذا يصنعان فيما لو حصل العلم الاجمالي بحدوث المانع المعلوم المانعية في العبادة الواحدة فيه اشكال وتحقيق المقام يقتضي رسم موضعين **الاول** فيما اذا حصل العلم الاجمالي بحدوث المانع المعلوم المانعية لمن شك في حدوث الموانع في العبادة الواحدة كمن توضأ فشك في حدوث البول ثم شك في خروج الريح ثم شك في حصول النوم فعلم اجمالا بتحقق احد الثلاثة في الخارج فالتحقيق ح انه ليس الدخول في العبادة مشكلا على الاستصحاب لاجماع ولان الالفاظ اسام للامور النفسية لا مرآة ومنصرفة اليها ايضا في خصوص الاحكام الوضعية من الطهارة والنجاسة والناقضية وغيرها من المحللة للعلم والجهل اصلا فيندفع ادلة لزوم الطهارة عند الحدث على لزوم الطهارة هنا ولئن سلمنا انصراف الادلة الى المعلوم هنا ايضا لقلنا بكفاية العلم الاجمالي ايضا وهو حاصل هنا **الموضع الثاني** فيما اذا حصل العلم الاجمالي بتحقق مانع مردد بين ما يكون كل منهما مشكوك المانعية ومقطوع التحقق في العبادة الواحدة ففي الاعتماد على الاستصحاب هنا ايضا اشكال والاظهر ان ههنا صورا الاولى ان يتحقق هذا العلم الاجمالي بين شكوك يكون المتعلق فيها الموضوع الصرف مثلا قطع المتطهر بان البول والمني والنوم ناقض والودي والخفقة غير ناقض فخرج منه شيء بعد الوضوء وشك انه بول ام ودي ثم خرج فشك انه ودي ام مني ثم نعس فشك انه نوم او خفقة فقطع بان احد النواقض الثلاثة حصل فالحق فساد الطهارة ولزوم الاعادة لما مر في الموضع الاول الا ان النظر الى نفس الامر **الصورة الثانية** ان يكون المتعلق في الشكوك الموضوع المستنبط مثلا تطهر ثم حرك في جنبه شيء لم يعلم فشك في كونه نوما للاجمال في المفهوم فلم يعلم انه نوم حقيقة ام لا ثم صدر منه خفقة وشك انها نوم ام لا للاجمال في المفهوم ايضا ثم تكلم في جنبه احد ولم يسمع فشك انه النوم ام لا للاجمال في مفهوم النوم ايضا ثم قطع بان احد تلك الاحوال الثلاثة مصداق للنوم حقيقة وانها ناقضة والحق هنا هو ما مر لما مر **الصورة الثالثة** ان يكون متعلق الشك في الكل نفس الحكم من دون اشتباه في الموضوع الصرف ام المستنبط مثلا تطهر فخرج منه مذي ثم خرج ودي ثم ودي وشك في كل واحد انه ناقض شرعا ام لا وعلم اجمالا بان احدها ناقض فيه اشكال من جهتين **الجهة الاولى** في ان هذا العلم الاجمالي معتبر ام لا والحق اعتباره بوجهين **الاول** انه لا شك في ان احد تلك الثلاثة من المذي والودي والودي كان ناقضا في حق المشافهين وعلموا به تفصيلا وكلما كان ناقضا في حق المشافهين وعلموا به تفصيلا وكلما كان ناقضا لهم فهو ناقض لنا لادلة الاشتراك الثاني بناء اهل العقول **الجهة الثانية** في انه لو قلنا بعدم اعتبار هذا العلم الاجمالي فهل يصح التمسك بالاستصحاب ام لا الحق الاول لان الظاهر من الاخبار هو حرمة نقض اليقين بالشك في حق المتيقن بمعنى ان الظاهر من الشك هو الشك في الحكم الظاهري سواء كان دونه الشك الواقعي ايضا ام لا ولا ريب ان الشك في الحكم الظاهري هنا متحقق وان قطع بالارتفاع واقعا فيجري فيه الاستصحاب **الجهة الثالثة** في انه بعدما لم يكن الاستصحاب معتبرا ماذا يفعل المكلف والحق ان المرجع ح الاصول الفقاهتية فيعمل في كل مقام على وفق الاصل الفقاهتي **المقام الخامس** ان العلم الاجمالي بالحدث او المانعية لو حصل في غير العبادة بل على وجه التعاقب فهل الحكم ماذا وتحقيق الكلام يقتضي رسم موضعين **الاول** فيما تحقق العلم الاجمالي في الشك في الحدوث بحدوث المانع المعلوم المانعية في العبادات المتعددة كما توضأ ثم شك في خروج البول فصلى ثم توضأ ثم شك في خروج الريح فصلى ثم توضأ ثم شك في تحقق النوم فصلى ثم قطع بتحقق احد الثلاثة في الخارج فهل يحكم ح بصحة كل الصلوات او بطلانها او بطلان الاخيرة لا والذي يقتضيه بادي الرأي هو الاخير لان قلنا بحجية اصل تأخر الحادث والا فمقتضى الجمع اعادة الكل للاشتغال فان كانت العبادات مختلفة فيعيد الجميع وان كانت متماثلة ففي الاكتفاء باعادة واحدة عما في الذمة اشكال والذي يقتضيه قاعدة العدل لا اذا دل عليه دليل هذا اذا تخلل في كل عبادة بعد الشك طهارة اخرى للعبادة الاخرى كما فرضنا في المثال واما اذا لم يكن كذلك بان توضأ ثم شك في البول فصلى ثم شك في الريح فصلى ثم شك في النوم فصلى فانه لا مفر ح للتفصيل المذكور من جهة الاعتبار اصل تأخر الحادث وعدمه فتدبر ثم انه بعد ما قلنا باعتبار اصل تأخر الحادث فيجري الاستصحاب في العبادتين السابقتين لعموم دليل الاستصحاب اي الاخبار **الموضع الثاني** فيما لو تحقق العلم الاجمالي في الشك في المانعية في العبادات المتعاقبة كما تطهر فخرج منه مذي فصلى ثم خرج ودي فصلى مع شكه في مانعية الكل وعلمه اجمالا بان احدها مانع وفيه جهتان **الاول** ان هذا العلم الاجمالي معتبر ام لا الحق لا اعتبار لما ذكر في الحكمي من الشك فلا دلالة لادلة الاشتراك ولا بناء العقلاء ايضا مع انصراف الالفاظ الى نفس الامر وان علم اجمالا واما في الموضوعي فلتقدم العلم **الجهة الثانية** انه لو لم نعتبر هذا العلم الاجمالي فهل الاستصحاب معتبر ح ام لا الحق الاعتبار لما مر في المقام الرابع انفا ثم انه لو تحقق في الخارج حادث معين لا من الثلاثة الذي علم بان احدها ناقض اجمالا فهل يصح التمسك بالاستصحاب ام لا الحق نعم لما مر واما المحقق السبزواري فلا يمكنه التمسك بالاستصحاب هنا لانه لا يقول بالاستصحاب في الشك

في ابطال توهم حجية الاستصحاب في الشك في المانعية

والودي ثم

في العلم الاجمالي بالحدث او المانعية

ما بالعلم الاجمالي وطرح الاصل سواء كانا موضوعين ام حكمين ام مختلفين او اصلين متخالفين فالعمل بالاصل والعلم الاجمالي معا فيرجع الى الرجحان بعد الا ان رجح والا
فالطرح او التخيير واما في الموضوع المستنبط فيظهر منهم طرح الاصلين وان وجد مرجح لاحد الطرفين والمحصل ان المعا طريقة ارباب العقول واشار اليه السبزواري في باب تعارض
الاستصحابين اصل الاستصحاب في الموضوع المستنبط حجة وان لم يكن عليه بناء ولا منضما اليه وان لم يجد مثاله وذلك لطريقة اهل العقول وفي بعض النصوص اليه اشارة فتأمل لعله
استناطه بالاحكام بخلاف الصرف وهل حجية فيه من باب الظن الخاص والمطلق او السببية المطلقة او المقيدة او التفصيل بين ما اذا تعلق الاستصحاب بالوضع كاصل عدم الوضع

في المانعية اذا لم يكن علم اجمالي البين فيهما اولى ثم انه لو لم نعتبر هذا العلم الاجمالي بل جعلناه نفس الاخبار من طرفين اعني خبر الاستصحاب وخبر النواقض
للحكم فهل يحصل بين اخبار الطرفين تعارض ام لا او يقال ان الاخرى هل هنا تخصيص لا بل يكون مخصصا الا حصول التعارض وكون النسبة اعم من وجه مادة
الاجتماع صورة تحقق العلم الاجمالي فيهما مع وجود الحالة السابقة كما يخرج فخبر لا ينقض يقتضي البقاء على الحالة السابقة عند الشك سواء كان ذلك الشك مقرونا
للشك بحسب الواقع ام مقارنا مع القطع بارتفاع الحكم في الواقع مادة الافتراق من جانب خبر لا ينقض صورة عدم وجود العلم حتى اجمالا ومن جانب الاخبار الدالة على
ناقضية النواقض صورة العلم التفصيلي بالتناقض واذا كانت النسبة اعم من وجه فاعلم ان اخبار النواقض اقوى في مادة الاجتماع لا قلية موردها ولبناء العقلاء
على اعتبار العلم الاجمالي وطرح الاستصحاب **المرحلة السابعة** اعلم ان الشك الحاصل بعد اليقين السابق على قسمين اما ان يكون الشك في انه
الشك متيقنا بالمتيقن السابق بحيث يكون ان الشك ظرف لليقين والشك معا واما ان لا يكون الشك في ان الشك متيقنا بالمتيقن السابق وان كان
متيقنا بالمتيقن السابق والحاصل ان متعلق الشك في ان الشك اما نفس البقاء او الارتفاع دون التحقق والعدم واما متعلقه البقاء والارتفاع مع التحقق
والعدم فكما يشك في الابقاء يشك في التحقق ايضا فيكون الشك ظرفا للشكين معا واما اليقين باليقين السابق موجود في كل من القسمين وهو القدر
المشترك بينهما فالقسم الاول يسمى بالشك الطاري والثاني بالشك الساري من امثلة الاول الشك في بقاء النجاسة في الماء الكر بعد زوال التغير بنفسه
الثاني ان الشك قاطع بوجود النجاسة سابقا وبانه كان قاطعا بالنجاسة سابقا وكذا الشك في بقاء الطهارة بعد الشك في عروض حدث او قدح عارض عن المطهر
الكذائي قاطع ان الشك بالطهارة السابقة بالفرض وكذا الشك في الفورية المقيدة والتعدد المطلق ودوران الامر بين التوسعة والضيق ومن امثلة الشك
ما اذا خوطب المكلف بلفظ له حقيقة مرجوحة ومجاز راجح كالامر على مذهب والذخيرة فانه بمجرد سماع الامر يفهم الوجوب الذي هو حقيقة مرجوحة فيتعلق
الحكم بذمته باعتقاد ثم بعد الالتفات الى المجاز المشهور اي الندب وتحقق التوقف التردد في البين يقع الشك في بقاء الوجوب وارتفاعه في تحقق الوجوب سابقا
وعدم تحققه فلتمسك باستصحاب الوجوب تمسك بالاستصحاب في الشك الساري كما انه يمسك به لترجيح الحقيقة المرجوحة وكالشك في بقاء الوجوب المستفاد
من الامر بعد الالتفات الى وروده عقيب الحظر وكالشك في بقاء الحرمة المستفاد من النهي بعد الالتفات الى وروده عقيب الامر وكالشك في بقاء وجوب اكرام ما عدا
زيد المستفاد من قوله اكرم العلماء الحاصل ذلك الشك بعد الالتفات الى كون لفظ المخصص بقوله لا تكرم زيدا فهو قبل الالتفات الى المخصص فهم المخاطب وجوب اكرام
الكل ويتعلق ذلك بذمته باعتقاد وبعد الالتفات الى المخصص والقطع بخروج زيد يشك في بقاء الوجوب بالنسبة الى غير زيد فيستصحب فيكون لفظ المخصص حجة
في البناء للاستصحاب كما قاله بعض ولا شك ان هذا الشك ساري كالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم السابق الذي اجتهد ويتعلق بذمته بعد كونه موافقا
في المسئلة في المرجعة الثانية بان اجتهد تحريما واعتقد حرمة العصير وعمل به زمانا ثم بعد ذلك نظر في المسئلة مرة اخرى فتوقف في الاجتهاد السابق لما
اما لتعارض الادلة واما الرجوع عن اعتبار الدليل الذي تشبث به للحرمة سابقا كان بنى على موثق ثم رجع عن حجية الموثق واما للخطاء في وصف الدليل
كان اعتقد ولا كون الدال على هذا الحكم هو الخبر الصحيح ثم بعد مدة ظهر ان الخبر ليس بصحيح واما الرجوع عما اعتقد اولا كونه مفيدا للوصف باركان
اعتقادا امكان الاطلاع على الاجماع الذي هو مدرك حكمه ثم اعتقد عدم امكان الاطلاع عليه الى غير ذلك من اسباب الرجوع والوقف في نقول بعد التوقف
ان الحكم السابق مستصحب للمجتهد فان الشك هنا سار ايضا لانه حين الشك لا يعلم ان الحكم الواقعي هو ما فهمه اولا ام لا واذا عرفت الفرق بين الشك الطاري
والساري فاعلم ان الاستصحاب حجة في الاول دون الثاني لان ادلة الاستصحاب لا تدل على ازيد من ذلك كما يشعر **فان قلت** لا ثمرة لهذا التفصيل لان الشك
الطاري لا ينفك عن الساري بمعنى انه كلما وجد شك سار فهو منضم مع الشك الطاري فنحن نجري الاستصحاب من حيث الشك الطاري في كل موضع ولا
يبقى مورد لعدم الحجية وتوضيح ذلك ان المخاطب بما له حقيقة مرجوحة قبل الالتفات الى المجاز الراجح كان معتقدا بان تكليفه الواقعي والظاهري هو الوجوب
وبعد الالتفات الى المجاز المشهور شك في بقاء الحكم وانتفاعه في تحقق الوجوب وعدمه ايضا لكن بالنسبة الى الواقع واما بالنسبة الى الحكم الظاهري فالشك طار لانه
حين الشك قاطع بان التكليف الظاهري كان قبل الالتفات هو الوجوب نعم بالنسبة الى الوجوب الواقعي يكون الشك ساريا فنحن نستصحب الوجوب الظاهري ونتم به
وهذا الكلام في الامر الوارد عقيب الحظر والنهي الوارد عقيب الامر وفي لفظ المخصص المجتهد المتوقف بعد تجديد النظر فان الشك بالنسبة الى الاحكام الظاهرية
فيجري فيه في كل تلك المواضع طائفة الاستصحاب باعترافك فان كان بالنسبة الى الواقع ساريا **قلنا** نحن انما نعتبر الاستصحاب في الاحكام الظاهرية اذا لم يقارن الشك الساري
بالنسبة الى الحكم الواقعي واما اذا قارن الشك في الحكم الظاهري وان كان طاريا مع الشك الساري في الحكم الواقعي فلا نعتبره ايضا والحاصل انه كلما كان الشك
في ان الشك كان متيقنا بالمتيقن السابق على النحو الذي ثبت عنده سابقا فهو شك طار معتبر وكلما كان ليس كذلك لا يعتبر ثم اعلم ان الشك الساري قد يجمع مع
الشك العرضي كما في المتيمم لو لم يجد الماء الذي اعتقد انه متمكن من استعمال الماء للتطهير ثم انكشف فساد اعتقاده وانه لم يكن متمكنا في الواقع فاختلفوا في انتقاض
تيممه ووجوب اعادة التيمم فقيل بالانتقاض لظواهر الاخبار وقيل بعدم الانتقاض لانه لم يكن مامورا بالطهارة المائية في الواقع بعد وجود الامر مع العلم
بانتفاء شرطه ولاستصحاب صحة التيمم المتيقنة قبل رؤية الماء كما عن جمع عن الدخول في الصلوة وكما صلوته بذلك التيمم صحيحا فيستصحب تنافيا اجتماع الدليلين الاخير
اما عن الاول فلعدم الامر بالوضوء في الواقع لا يستلزم انتفاء شرطه لا بلازم عدم انتقاض التيمم اذ لعل مجرد رؤية الماء ناقض للتيمم كما هو ظاهر الاخبار

باستصحاب

والنادر المشترك لندرة المراد كاصالة عدم القرينة والتخصيص والتقييد او نفس الموضوع كاصالة عدم النقل وجوه نعم حجيته في الاحكام والموضوعات من باب السببية المطلقة الى
ان يجيء دليل معتبر على الخلاف لدلالة النصوص فان المراد من الشك فيها مطلق الاحتمال بقرينة الشبا في بل هو معنا لغة مضافا الى بناء العقلاء في الجملة اصلا وقد يتمسك في اثبات
ماهية العبادة المركبة باصالة الاطلاق وقاعدة البراءة عن الجزء المشكوك او اصالة عدم الوجوب وعدم الشرطية والجزئية او عدم الدليل او استصحاب الصحة ومحل الكلام هنا
الاخير والحق عدم حجيته فيها سواء كان المشكوك فيه بدويا كالنية ام اثنائيا كالسورة كان الشك بدويا ام اثنائيا مقصرا كان الشاك ام قاصرا اما الزوم الدور ولعدم

الاصل واما عن الثالث فاولا بمنع المستصحب لانعقاد الاجماع على ان المتيمم ممنوع عن دخول الصلاة مثلا عند رؤية الماء وزعمه التمكن من الاستعمال لحصول
القطع بارتفاع الحالة السابقة اعني جواز الدخول في العبادة فمقتضى استصحاب المنع بعد كشف عدم التمكن من الاستعمال وهو عدم جواز الدخول وثانيا
سلمنا جريان الاستصحاب المذكور لكنه معارض مع هذا الاستصحاب وهذا مقدم عرفا ولعل السر تأخره عن الاستصحاب الاول ولا يخفى ان الاستصحاب الذي
تمسكنا به في مقام الجواب اعني استصحاب المنع جامع بين الشكين اي الذاتي والعرضي اما كونه ذاتيا فلان الواجد للماء او المعتقد التمكن من الاستعمال عقد
المنع عن دخول العبادة بتلك الحالة واقعا وظاهرا ثم بعد ما انكشف انه لم يكن متمكنا فهو شاك في انه هل تعلق به المنع الواقعي ام لم يتعلق اصلا
وانما كان المنع ظاهريا صرفا فيرجع شكه الى تعلق المنع الواقعي في بدء الامر وعدمه واما كونه عرضيا فلان المانع من دخول العبادة بتلك الحالة على
قسمين ذاتي وعرضي فالذاتي ما كان سبب المنع فيه عدم وجود المقتضي لجواز الدخول كما في المحدث وذلك فيما نحن فيه يتحقق بكونه مجردا وجدان الماء من نواقض
التيمم كالبول والعرضي ما كان سبب المنع فيه وجود مانع خارجي وان كان المقتضي موجودا بان يقال ان المنع ليس من جهة كون مجرد الوجدان للماء
ناقضا بل من جهة الامر بالوضوء كما في النجاسة في بدن المتطهر مانع من دخول الصلاة لكن هذا المنع لا يؤثر في ارتفاع الطهارة من الحدث وان منع معها
الدخول في الصلاة ولا ريب ان المنع عن الدخول في الصلاة بعد وجدان الماء ان كان ذاتيا لزم ارتفاع التيمم بمجرد وجدان الماء وان كان عرضيا لزم بقاء التيمم
جزما بعد ارتفاع ذلك الامر بالوضوء بفقد الماء لان المنع العرضي تسبب من الامر وقد ارتفع بارتفاع سببه فعليه نقول ان الاباحة الذاتية بمجرد
التيمم ثابتة وكذا المانعية العرضية المسببة من الامر الظاهري ايضا ثابتة واما المانعية الذاتية فغير ثابتة فعليه نقول ان المستصحب ان كان هو المنع العرضي
فقد ارتفع قطعا وان كان هو المنع الذاتي فمن اول كان مشكوكا وان كان الامر المردد بين الامرين فهو ان لقدر المتيقن موجود في البين لان المنع العرضي بنفسه
وان لم يكن الذاتي محققا فظهر انه ليس الا مرددا بين المتباينين حتى يستصحب الامر المردد فظهر بما ذكرنا ان استصحاب المنع الذي تمسكنا به في مقابل المستدل باستصحاب
صحة التيمم فاسد لانه ذاتي وعرضي وشيء منهما ليس بحجة فيكون استصحاب صحة التيمم بحاله وقد علم مما مر ان الساري والعرضي قد يجتمعان وقد يفترقان
ايضا كما في العام المخصص للاحوال عقيب النهي وعكسه وفي المشتق وغيرها فان بينهما تباينا محضا وكما في استصحاب النجاسة في الحيوان المولد من الحيوانين احدهما
نجس العين والآخر طاهر العين فيقال انه حين الولادة كان نجسا قطعا لاختلاطه بالدم وبعد الانفصال يستصحب النجاسة وكذا استصحاب الحرمة في
الحيوان المذكور وقد مر الاشارة اليهما وان الاستصحاب فيهما عرضي محض ثم اعلم انه انما يتخيل كونه دليلا على حجية الاستصحاب فيما كان الشك ساريا
ان كان الشهرة او الاجماع المنقول على حجية الاستصحاب فهما لا ينصرفان الا الى المشكوك الطارئية وان كان هو القوة العاقلة فهو في سعة السكوت لفقد
سنخ حجية الاستصحاب نعم يحكم العقل بعدم حجيته من باب عموم منع العمل بما وراء العلم وان كان بناء العقلاء فهو غير حاصل هنا وان كان الكتاب فهو غير ناظر
في الباب نعم هو يحكم بعدم حجيته بما وراء العلم وان كان السنة فهي منصرفة الى الشكوك الطارئية فقط فان المفهوم منها ان الشك انما هو في محض البقاء والارتفاع
في الحادث اليقين فمتى كان الشك طاريا فهو حجة للمجتهد ومتى كان ساريا بالنسبة الى الواقع سواء كان طاريا بالنسبة الى الظاهر ام لا فهو ليس بحجة لعدم نصرف الاخبار اليه
فان قلت انك جعلت الاستصحاب في السابق حجة في العبادات المتعاقبة وان علم خلاف مقتضى الاستصحاب بحسب الواقع على وجه الاجمال فاذا كان
الاستصحاب حجة فيما علم خلاف الواقع فيه اجمالا ففي الشك الساري الذي يكون الواقع فيه مشكوكا يكون الاستصحاب حجة بطريق اولى **قلنا** اولا ان الاولوية
ممنوعة لان الشك فيما علم خلاف الواقع اجمالا لا طاري وههنا سار فلكل جهة وجه فلا اولوية وثانيا سلمنا الاولوية لكنها ظنية لا عبرة بها في المقام
المرحلة الثامنة في بيان الاستصحاب العرضي ليس بحجة ايضا فاعلم ان المراد من الامر العرضي هو ما ثبت حكم او وصف في محل واحد في زمان سابق
كان لذلك الحكم او الوصف جهتان وكان ذلك الحكم او الوصف من احدى الجهتين قطعي التحقق ومن الاخرى مشكوك التحقق فشك في بقاء ما ثبت سابقا
بعد القطع بارتفاعه من هذه الجهة التي كان الثابت بالنسبة اليها مقطوع التحقق والحاصل ان متعلق الشك في ان الشك هو بالشك في اول الامر في تحققه
والتقييد بالمحل الواحد لاخراج ما دار الامر فيه بين القول بالتشكيك والتعدد المطلوبي فان الموضوع فيه متعدد لتعلق الوجوب في الاول بخصوص الفرد
وفي الثاني بالطبيعة اللابشرط واما التقييد بقطعية ارتفاع ما قطع به سابقا من احدى الجهتين فهو لاخراج استصحاب الحكم الظاهري مع سراية الشك بالنسبة
الى الواقع حين الشك كما مثلنا في المجتهد المتوقف بعد تجديد النظر فيما ادى اليه اجتهاده اولا فان اصل الجهتين هنا كان مقطوعا فيهما الحكم اولا وهو
الحكم الظاهري والجهة الاخرى صار مشكوكا من قبل الامر بعد تجديد النظر وهو الواقع فههنا لا يكون الاستصحاب عرضيا بالنسبة الى الحكم الظاهري
لعدم القطع بارتفاع الحكم الظاهري بعد تجديد النظر والتوقف لاحتمال كون الحكم الظاهري باقيا ايضا الى الآن فهذا خارج عن الاستصحاب العرضي اذا
ظهر لك ذلك فاعلم ان لا دليل على حجية الاستصحاب في الشك العرضي اما اولا فلانه غير جار ههنا لان الاستصحاب هو ابقاء ما قطع بتحققه سابقا فشك فيه لاحقا
ولا ريب ان ما قطع به سابقا هنا قد قطع برفعه لاحقا فليس ذلك من مجرى الاستصحاب حتى يكون حجة واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان ذلك من مجرى الاستصحاب
نقول انه لا دليل على حجيته فيه لعدم انصراف الاخبار وكون بناء العقلاء على عدم الاعتبار واما ما ترى من تمسك العلماء بالاستصحاب في بعض تلك الموارد
العرضية فهو ناش عن الخطاء في الاعتقاد حيث زعموا في تلك الموارد دوران الامر بين المتباينين لا بين الاقل والاكثر ثم اعلم ان الامثلة للاستصحاب

قوله الثالث

في بيان الامر العرضي

الاصل قبل سحص او بعد المستصحب بمعنى او بعدم الدليل على الاعتبار ثم وكذا في اثبات مهيات مدلول الالفاظ كاصالة عدم ملاحظة الواضع الجزء المشكوك
وان لم يظهر من الشرع خلافه وذلك اما لكون الشك في الحادث او لعدم الدليل على الاعتبار وكذا في اثبات حكم المركب لجزئه بعد فقده باستصحاب حكم نفس المركب
عقليا كان التركيب ام خارجيا اما الاول فلانتفاء الجنس بذهاب فصله فلا مستصحب واما الثاني فلكون استصحابا عرضيا اصلا اذ لم يستلزم لازم الحادث حدوثا
غير حدوث الملزوم كالزوجية للاربعة لم يجر الاستصحاب في ذلك اللازم وان استلزم حدوثا غير حدوث ملزومه بان لا يكونا متحدي الوجود جرى فيه الاستصحاب سواء كان اللزوم

العرضي كبيراه فلنذكر الاشارة الى بعض منها كاستصحاب نجاسة الحيوان المتولد من الحيوانين واستصحاب حرمته قبل التذكية فلنذكر تحقيقه **المرحلة الثانية**
في اعتبار الاستصحاب في الشك في الحادث وهو يتحقق فيما لو علم بتحقق امرين او امور سابقا فعلم ارتفاع بعض اجمالا فشك في المرتفع وذلك المعنى قد يتحقق في الموضوع
وقد يتحقق في الحكمين على التقدير اما وجوديا او عدميا فالعدميان الموضوعيان كما لو علمنا بخلو الدار من زيد وعمرو ثم علمنا بدخول احدهما فيه
ولم يعلم انه زيد او عمرو واما الوجوديان الموضوعيان فكما لو علمنا بحضور زيد وعمرو وامس وعلمنا بموت احدهما اليوم ولم نعلم بخصوصه واما العدميان الحكميان
فكما لو علمنا بعد اشتغال الذمة بواجب لا حرام ثم علمنا باشتغال الذمة باحدهما الغير المعين لنا واما الوجوديان الحكميان فكما لو علمنا في العبادات
المتعاقبة الحاصلة بعد الطهارة المتعددة عقيب كل عبادة طهارة ثم قطعنا بان الطهارة في واحدة من تلك العبادات قد ارتفعت ولم نعلمها بخصوصها
وكما لو مزج الماء القليل النجس ما كرّ ندر بجالا دفعة فانه قبل الامتزاج علمنا بنجاسة الماء القليل وبطهارة الماء الكر وبعد الامتزاج علمنا بارتفاع
احد الحكمين اما الطهارة واما النجاسة ولكن لا نعلمه بخصوصه والفرق بين المثالين الاخيرين مع كون كليهما مثالا للحكمين الوجوديين ان الحكمين في
المثال الاول متوافقان وفي الثاني متخالفان فهذه اقسام خمسة للشك في الحادث ثم ان مهمنا امرا وهو ان العلماء قالوا بعدم حجية الاستصحاب في الشك في الحادث
ومع ذلك عنونوا تعارض الاستصحابين وذكروا فيه اقوالا وان هذا الا تناقضا وتحكما لان الكلام في البحثين كان عاما وحيث يشمل كل من البحثين
جميع اقسام الشك في الحادث فهذا تناقض بين الاتفاق هنا على عدم الحجية الملازم لعدم الرجوع الى المرجحات عند التعارض وبين الاختلاف في تعارض
الاستصحابين من التوقف والرجوع الى المرجحات وغير ذلك ولو كان النزاع هناك في بعض اقسام الشك في الحادث والاتفاق هنا في بعض الاقسام الاخر فهو تحكم
لان عدم حجية الاستصحاب اذا كان للشك في الحادث فاما لاجل عدم انصراف ادلته الى تلك الصورة واما لاجل وجود العلم الاجمالي وكل من الوجهين جار في
جميع اقسام الشك في الحادث فلا معنى للنزاع في بعض والخلاف في آخر ويمكن الجواب عن هذا الاشكال بان العلماء لم يعنونوا الشك في الحادث عنوانا مستقلا
نعم اشتهر في الالسن عدم جواز التمسك بالاستصحاب اذا شك في الحادث وبعد ما تتبعنا كتبهم وجدنا انهم لا يعملون بالاستصحاب في الشك في الحادث في الموضوع المستنبط
وان اعتضد احد الاصلين بمعتضد يصير مرجحا لاحد المتعارضين اذا كان بنفسهما حجة وهذا يكشف عن عدم اعتبار الاستصحاب بنفسه في الموضوع المستنبط
عند الشك في الحادث والا لكان اللازم عليهم الترجيح لاحد المتعارضين عند الاعتضاد بالمرجح الذي يترجح به احد المتعارضين اذا كانا حجتين بنفسهما
الا ترى انهم يرجحون احد الخبرين مثلا على الآخر عند التعارض اذا كان مع احدهما مرجح لا يعتبر بنفسه كالظن القياسي والشهرة الغير المعتبرة ولا يفعلون كذلك
اذا شك في الحادث في الموضوع المستنبط ويرشد الى ذلك ان المحقق الطباطبائي في بحر العلوم ما كان يعمل بالاستصحاب في الموضوع المستنبط ولا يرجح بسببه
احد الاصلين المتعارضين في الموضوع المستنبط استنادا الى ان الشك انما هو في الحادث فليس ذلك الا لاجل ما اشرنا اليه من عدم اعتبارهم سنخ الاستصحاب
في الموضوع المستنبط اذا شك في الحادث والوجه في عدم الاعتبار عدم انصراف الادلة الى الموضوع المستنبط اصلا واما بناء اهل العقول فهو وان سلم
على اعتبار الاستصحاب في الموضوع المستنبط لكن في غير صورة الشك في الحادث وصورة التعارض وكذا بعد التتبع وجدنا انهم لا يعملون بالاستصحاب في الاحكام
والموضوعات الخارجية عند الشك في الحادث اذا كانت الحوادث متماثلات بالنوع كالطهارات المتعاقبة في العبادات المختلفة التي علم اجمالا بانتقاض الطهارة
في بعضها فيتحقق نقض اجماعا فان بناء العقلاء هنا ايضا كالعلماء ليس على اعتبار العلم الاجمالي كما ان بناءهم ليس على العمل بالاصل اذا علم بموت احد الرجلين
المعلوم حياتهما في السفر بل يحكمون ببقاء احدهما وغيرهما من باب الاحتياط والمراد بالمتوافقين المتوافقين في النوع فلا بد ان الرجلين من قبيل المتخالفين لا المتماثلين
ولا يتوهم ان بناء العقلاء وان لم يكن موجودا في هذا الموضع لكن الاخبار الابتر لان الاخبار لا تنصرف الى ما ليس فيه بناء العقلاء وبقي من اقسام الشك في
الحادث المتخالفان نوعا سواء كانا حكميين ام موضوعيين وجوديين ام عدميين ام مختلفين فحالهما غير معلوم ويكون عند التعارض الاستصحابين لاجل
ذلك كما هو الظاهر من مثلهم **فان قلت** لو بنينا الامر على عدم حجية الاستصحاب في الشك في الحادث لما جاز التمسك بالاصل في موضع من المواضع اذ ما من
موضع شك فيه في الحدوث الا والعلم الاجمالي حاصل بين البين فانه لو حصل الشك في نقل لفظ او وجود قرينة او غيرهما فقلنا ان العلم الاجمالي حاصل بوقوع
نقل بين الالفاظ وتحقق قرينة في المواضع فلا يبقى مورد للاصل وهو بديهي البطلان **قلنا** ان نحو هذا الايراد مضى في بحث ترك الاستفصال في مقام
التمسك بالاصل في نفي علم المعصوم بالواقعة لاجل اثبات العموم في بقية علم المعصوم بالواقعة لاجل اثبات العموم في الجواب اذ كنا شاكين في علمه بالواقعة وعدمه
بها فقد ورد على هذا الاصل امران **الاول** انه اذا شك في علم المعصوم يجمع الوقايع لانه عالم بعلم فعلي لكنا اذا سلمنا ان علمه ليس بفعلي ولكن العلم
الاجمالي حاصل بعلمه ببعض الوقايع فالتمسك بالاصل تمسك به في نفي الحادث وهو غير معتبر وقد اجبنا عن الاول اولا بالاجماع الامامية الاثنا عشرية
من ناصريهم على كون علم الامام اراديا لا فعليا **وثانيا** بالاخبار الكثيرة الواردة عنهم على كون علمهم اراديا لا فعليا **وثالثا** بان قوله تعالى
مخاطبا لنبيه لا تقف ما ليس لك به علم يدل على ان النبي ما النبي لتحصيل العلم وتحصيل العلم كما ان الظاهر من قول القائل لغيره لا تقم من هذا المكان ان للمخاطب
ما النبي حالتين وما تعود بحيث كان النبي كل حال الامام ولذلك لا يقال ان عصمة النبي مانعة عن اتباع غير العلم فلا معنى لنهيه عنه فلا بد من
صرف الآية عن ظاهرها فيسقط الاستدلال لانا نقول ان للآية الشريفة فائدتين احدهما ان للنبي حالتين الاخر انه منهي عن اتباع احدهما او ذكر من

في تحقيق الشك في الحادث

في ايراد على بعض العلماء والتناقض في كلماتهم في الاستصحاب

عدم جواز التمسك بالاصل في الشك في الحادث

عقلياً ام عادياً ام شرعياً لبناء العقلاء ولان مرجع الشك حينئذ الى الشك في المانعية وقد مر جريان مثله فيما اشتبه امره فلو اضاء ثوبه بمائع لا يعلم انه ماء ام بول استصحب طهارة ثوبه وان لم يحكم بان المائع ماء بل الامر من تلك الجهة بدون مدار الاصول العقلائية اصل مجرى اصالة تاخر الحادث فيما قطع بحدوث حادث وشك في مبدء حدوثه وقد يتوهم من انه اذا ثبت للفظ معنى في العرف العام وشك في اتحاده مع المعنى اللغوي فاصالة عدم النقل معارضة باصالة تاخر المعنى العرفي عن زمن اللغة مدفوع بانه اذا اتحد معنى في العرف العام فان علم انه كان له معنى في اللغة ايضاً وشك في اتحادهما فاصل عدم النقل لا معارض له اذ النقل حادث يستلزم حوادث ثلاثة الوضع للمعنى الثاني وهجر الاول

الحادث انما يقتضي رفع اليد عن الظهور الثاني ورفع اليد عنه لا يقتضي رفع اليد عن الظهور الاول وعن الثاني بان الشك في الحادث انما في الامور المحصورة الامور الغير المحصورة والذي يمنع من التمسك بالاصل انما هو القسم الاول لا الثاني وذلك لان بناء العقلاء كما ذكرنا من التفصيل بين القسمين فيعتبرون العلم الاجمالي في القسم الاول دون الثاني وما نحن فيه من قبيل الثاني اقول والحاصل ان محل التمسك بالاصل في غير المحصور نكات في الموضوعات فلا تنصرف الادلة الدالة على التكليف كقوله مثلاً اجتنب عن الحرام الى ذلك وان كان في الاحكام فلا يجري فيه ادلة الاشتراك بين الحاضر والغائب لعلم الاجمالي في غير المحصور غير معتبر فالاصل يعمل به اذا عرفت ما ذكرنا فنقول ان الاستصحاب في الشك الحادث معتبر اذا كان المعلوم بالاجمال مضمحلاً في جنب المشكوكات بحيث لو جوز المفتي بطول الاستصحاب وعدم جواز ما نعم اذ هو ليس الا العلم الاجمالي وهو غير معتبر عند ارباب العقول واما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال في جنب المشكوكات بحيث لا اشكال في جريان الاستصحاب فيه ايضاً لان محله ما علم به سابقاً وشك فيه لاحقاً وهذا المعنى متحقق في كل من المشكوكات المحصورة ولكن الاشكال بعد الجريان انما هو في اعتباره فان فيه احتمالات خمسة ثالثها التبعيض بالقول باعتبار الاستصحاب في بعض من اطراف الشك الحادث التي ذكرناها دون بعض ورابعها القول بعدم اعتبار الاستصحاب واعتبار العلم الاجمالي في البعض سواء وجد مرجح ام لا واما البعض الاخر فمعتبر فيه والعلم الاجمالي معاً رجع الى المرجح فان وجد والا فالتوقف او التخيير وخامسها التبعيض فيعمل بالاصل في بعض الاطراف او الموارد وان لم يوجد مرجح او وجد على الخلاف وفي بعض اخر لا يعمل بالاصل وان وجد له مرجح ويعامل معه معاملة تعارض الدليلين وفي بعض اخر يرجع الى المرجح ان وجد والا فالطرح او التخيير لا سبيل الى الاول اي حجية الاصل مطلقاً وطرح العلم الاجمالي كلية لما دل على حجية العلم الاجمالي لان العمل بهذا الاصل مطلقاً ان كان في الموضوعات المشتبهة المحصورة فبناء العقلاء ليس عليه بل على العلم الاجمالي وايضاً مقتضى ادلة التكليف كقوله اجتنب عن الحرام مثلاً اعتبار العلم الاجمالي وان كان في الاحكام فهو ينافي بناء العقلاء ايضاً ولادلة الاشتراك الغائب مع الحاضر ودعوى عدم نصرة ادلة الاشتراك الى المعلوم بالاجمال مع كون المشتبهات محصورة في غاية الفساد نعم لا مضايقة من ذلك اذا كانت المشتبهات غير محصورة كما قلنا سابقاً وان كان في الموضوعات والاحكام معاً ولا سبيل الى الثاني من الخمسة ايضاً وهو عكس الاول لان بناء العقلاء في بعض الموارد على اعتبار الاصل لا العلم الاجمالي ولانه مخالف للاجماع المركب ايضاً لان كل من قال بحجية الاستصحاب قال بحجيته في خصوص مجرى المعارض ايضاً في الجملة فلا معنى للسلب الكلي ولا سبيل الى الثالث ايضاً للقطع ببناء العقلاء في بعض المقامات التي قالوا بعدم اعتبار الاستصحاب فيها على اعتباره وبالجملة السلب الكلي غير صحيح في بعض المقامات ما بقي الامر دائراً بين الاحتمالين الاخيرين والحق هو الاخير منهما لانك لو راجعت طريقة ارباب العقول وجدتهم يعملون بالاصل في بعض الموارد ويطرحون العلم الاجمالي وان كان ما يثبته الاصل مرجوحاً الا ترى انه لو كان ثوبان لشخصين وحصل لهما القطع بنجاسة احد الثوبين لعمل كل منهما باستصحاب طهارة ثوبه وكما يعمل كل من الشخصين باصالة الطهارة فيما لو كان لكل منهما حوض في بيته وعلما بنجاسة احد الحوضين اجمالاً وانه يعملون بالعلم الاجمالي مطلقاً كما في الثوبين والحوضين المفروضين اذا كانا كلاهما لشخص واحد فلا يعملون بالاصل اصلاً وكما في الطهارات المتعاقبة المعلوم انتقاض احدهما كما مر مثاله وقد يعملون بالاصل والعلم الاجمالي معاً في كثير من الموارد فيلاحظون المرجحات كما في القليل النجس الذي دخله الكر تدريجاً او غيره من الموارد واما عند فقد المرجح فالظاهر انهم يطرحونهما لا انهم يخيرون بينهما والمعيار في هذا التفصيل ان المتوجه على المكلف ان كان اصل الواحد كالثوبين والمائعين اللذين كل منهما لشخص غير الاخر فالعمل بالاصل مطلقاً وان كان المرجح على الخلاف وان كان المتوجه اليه اصلاً متوافقاً نوعاً من حيث المستصحب فلا يعمل بالاصل مطلقاً بل بالعلم الاجمالي سواء كانا موضوعين او حكمين مختلفين وان كان المتوجه الى المكلف مثل استصحابين متخالفين فالمعتبر الاصل مع العلم الاجمالي معاً فيلزم الرجوع الى المرجحات هذا ولكن هذا المعيار غلبي والمعيار الحقيقي هو طريقة اهل العقول فلا تغفل **المرحلة العاشرة** في حجية الاستصحاب في اجزاء الماهيات المركبة والكلام فيه يقع في مواضع الاول في اجزاء الاستصحاب في اجزاء العبادات المركبة فنعلم انه يمكن اثبات ماهية العبادات بامور الاول اصالة الاطلاق الثاني اصالة البرائة عن الجزء المشكوك فيه اي القاعدة المقررة الثالث قاعدة الوجوب الرابع اصالة عدم الشرطية والجزئية الخامس قاعدة الدليل السادس استصحاب الصحة ثم اختلف العلماء في العمل بتلك الاصول في اثبات ماهية العبادات فمنهم من عمل باصالة الاطلاق دون البواقي ومنهم من عكس فعمل بغير الاول من الاصول ومنهم من عمل بالجميع ومنهم من طرح الجميع وهو الحق ثم المانعون عن التمسك باصالة الاطلاق تمسك بعضهم في المنع باجمال اللفظ وهو الصحيح لانه نفي الصغرى الاطلاق وتمسك بعضهم بعد تسليم الاطلاق بانه لا يعتبر نظراً الى ان الاجماع عليه هذا منع الكبرى وهو الاعم وكيف كان فمحل الكلام هنا انما هو امكان اثبات الماهية بالاستصحاب وعدمه فنعلم ان المشكوك فيه اما بدوي كالنية مثلاً واما اثنائي كالسورة وعلى الاخير اما ان يكون من الانقاقيات كالمبيت الواحد للماء في الاثناء واما من الاستمراريات كالسورة وعلى هذا التقدير اما ان يكون الشك بدوياً او اثنائياً فهذه اقسام خمسة لا يصح العمل بالاستصحاب في شيء منها اما اذا كان المشكوك فيه بدوياً فلان الاستصحاب الصحة فرع الصحة السابقة وليس في المفروض صحة سابقة مضافاً الى اجماع العلماء والعقلاء على ذلك واما اذا كان المشكوك فيه اثنائياً استمرارياً كالسورة والتكبير فلان التمسك باستصحاب الصحة يستلزم الدور المضمر لان استصحاب الصحة موقوف على سبق الصحة بالنسبة الى الاجزاء السابقة وسبق الصحة في الاجزاء السابقة موقوف على دخولها في الغاية على الوجه الشرعي ودخولها فيها على الوجه الشرعي موقوف على العلم بالوجه العلم بالوجه الثلاثة اثباتها موقوف على استصحاب الصحة

امّا اصل عدم تعدّد هذا المعنى العرفي فمعارض باصل عدم تقدّم معنى آخر وان علم انه كان له معنى في اللغة غير هذا المعنى العرفي لكن احتمل اشتراكه في اللغة بين المعنى العرفي وذلك المعنى المهجور فاصل تأخر الحادث سليم عن المعارض معتضد باصالة عدم الاشتراك في اللغة وامّا النقل فمعلوم هنا لا يمكن نفيه بالاصل وان شككنا في ان هذا اللفظ هل كان في اللغة موضوعا لمعنى ام لا بل لا كان من الالفاظ المستحدثة لكن نعلم بان المعنى كان موجودا فيها وكان لفظ من الالفاظ موضوعا بازائه امّا هذا اللفظ او غيره حكمنا باتحاد اللغة والعرف لاصالة عدم تعدّد الوضع واصالة تأخر الحادث معارض بمثله وان شككنا في وجود اللفظ والمعنى في

سلمنا عدم الدور لكن نمنع جريان الاستصحاب لفقد المستصحب او لكون الاستصحاب فرضيا سلمنا الجريان ايض لكن ليس بمعتبر لان بناء العقلاء في امثال المقام على الاحتياط والاجتناب ايض لا يتصور الى خلاف طريقة اهل العقول فلا يكون هنا دليل على اعتبار الاستصحاب وامّا اذا كان المشكوك فيه ثانيا استمرارا والشك ايض اثناء فلان هذا الشك في الاثناء انما مقصر فهنه ما مر من لزوم الدور ولا ومن عدم اعتبار الاستصحاب على فرض عدم الدور وثانيا والسند ما مر مضافا الى ان العمل بالاصل قبل الفحص لا يجوز مع انه ثم فانما يتم في هذا القسم لا مطلقا الا ان يتمسك بالاجماع المركب فيه اولا منع الاجماع وثانيا انه يمكن القلب ايض وضميمة العكس اقوى لانها الاجماع القطعي وثالثا ان ذلك لا يدعى ليس ثبات الماهية بالاصل بالاجماع بضميمة الاصل وانكان قاصرا فقيه ايض اولا منع العمل بالاصل قبل الفحص **فان قلت** ان القول بلزوم الفحص في تكليف بما لا يطاق لانه يلزم من الفحص ابطال العبادة وهو منهي عنه فح ان فحص كان مغايرا للابطال وان ترك الابطال وعمل بالاصل كان مغايرا لانه ترك الفحص قلنا انه يمكن ارتكاب الاحتياط والخروج من المحذور بالاتيان بما يشك فيه على طبق الاحتياط مع ان ذلك لا يرد لو تم لاختص بالقاصر واما المقصر فيمكن في حقه التفصي عن ذلك من الاثر لان لا اتيان بالاحتياط لا بالاختيار في الاحتياط وثانيا ان ما ذكر انما يتم في بعض الصور لا جميعها الا ان يتمسك بالاجماع وقد مر ما فيه واما اذا كان المشكوك فيه ثانيا اتفاقيا والشك ابتدائيا كوجدان المتيمم الماء في الاثناء والتكلم اذ بد من حرفين اضطرارا ففيه ما مر من لزوم الدور اولا وعدم المستصحب او كونه فرضيا ثانيا وعدم الدليل على اعتبار الاستصحاب ثالثا لعدم انصراف الاخبار مع كون بناء العقلاء على الاحتياط **فان قلت** ان الدليل موجود فان صاحب المعالم قال في بحث الاستصحاب العكس التمثيل بالمتيمم المذكور ان كل من قال بحجية الاستصحاب قال بصحة الصلوة فالاجماع المركب موجود قلنا اولا ان الاجماع منقول ولا يكفي وثانيا ان القول بصحته كما يمكن ان يكون مستندا الى استصحاب صحة الصلوة كذلك يمكن ان يكون مستندا الى استصحاب صحة التيمم ولعل الابدال على الخاص اما ان كان المشكوك فيه ثانيا اتفاقيا والشك ايض اثناء ففيه منع الاعتبار والسند ما مر من بناء العقلاء على الخلاف وعدم دليل آخر فظهر ان الاستصحاب لا يجري في ماهية العبادات **الموضع الثاني** في انه هل يجري الاستصحاب في اثبات ماهية مدلول اللفظ الحق لا وان ذهب بعض افاضل العصر خلافه حيث نفى كون مدلول اللفظ مركبا اذا شك في تركيبه بالطمه بالاصل اي اصالة عدم ملاحظة الواضع جزء الوضع الزائد من الجزء المتيقن فيقال الاصل عدم دلالة الامر الا على مجرد الطلب الذي هو متيقن لاصالة عدم ملاحظة الواضع المرة او التكرار او الفور او التراخي ولا يخفى ان الاصل المذكور فاسد من باب الالفاظ مطلقا امّا اولا فلان التفات الواضع بنفسه اما الى البسيط او المركب ثابت لانه لما هو في الملتفت اليه فيمكن الاصلاح معناه تعيين الحادث بالاصل وقد عرفت فساده وتوهم ان الالتفات الى الاقل يقينا الحدوث والالتفات الى الجزء الزائد مشكوك الحدوث فيكون الشك في الحدوث ولا الحادث مدفوع بانه يكفي في وضع المركب التفات واحد اجمالي ولا يحتاج الى تعدد الالتفات وامّا ثانيا فلانا سلمنا جريان الاصل لكن لا دليل على اعتباره لان بناء العقلاء ليس عليه الاجتناب لا ينصرف اليه بل الى شيخ الالفاظ نعم الاجماع حاصل على اعتبار الاصول اللفظية العدمية كاصالة عدم النقل والاشتراك لكن لتعدى الى غيرها يحتاج الى الدليل وليس **الموضع الثالث** في انه هل يصح التمسك بالاستصحاب في اثبات حكم المركب لجزئه بعد تعذر الكل ولا وانكان المركب من المركبات الخارجية الحقيقية فضلا من المركبات العقلية امّا اذا كان المركب من المركب العقلي الاعتباري كصوم يوم الخميس الذي هو بسيط في النظر مع قطع النظر عن الدقة الفلسفية والتحليل العقلي ولكنه مركب بعد تحليل العقلي من جنس هو الصوم ومن فصل وهو خصوص يوم الخميس فيوجب عدم صحة التمسك بالاستصحاب فيه وبقال بعد فقد يوم الخميس يجب اصل الصوم بواسطة استصحاب الوجوب وان الجنس ينتفي بانتفاء الفصل وان المطلق انما كان الجنس في ضمن الفصل الخاص فلا يبقى مستصحب يستصحب لان الجنس الخاص فقد قطعا والجنس في ضمن خصوصية اخرى لم يكن مطلوبا فلا يجري الاستصحاب لكون حتى جنته وامّا اذا كان المركب خارجيا كما لو قطع بعض اليد فبقي ان غسل اليد من المرفق كان واجبا بجميع اجزائها وبعد قطع البعض يستصحب وجوب غسل البعض الباقي فلا يجري فيه الاستصحاب ايض وان استفيد من المحقق الخوانساري جريانه فيه والسرّ فيه ان وجوب الابعاض في قوله اغسل يدك من المرفق انما هو تبع ومقدمة لاتيان المأمور به المركب وبعد تعذر المركب فقد الامر به لا يبقى الامر بالمقدمة اي الاجزاء لان الامر بالمقدمة موقوف على الامر بذي المقدمة فلا مجرى للاستصحاب **فان قلت** ان بناء العقلاء هنا على غسل الجزء الباقي **قلنا** ان ادّعيت ان بناءهم على ذلك اذا امر بالوضوء والصلوة بعد القطع اي قطع بعض اليد ايض لاصالة الاشتغال بالصلوة والوضوء فهو مسلم ولا يجدي بل يقتضيها فان ادعيت ان بناءهم على ذلك فيما لو امر بغسل اليد لا استصحاب الامر بالغسل مع قطع النظر عن الوضوء والصلوة فهو ممنوع **فان قلت** ان الامر بمركب امر باجزائه بالاصالة لا بالتبع فيجري الاستصحاب **قلنا** ان ذلك فاسد اذ لو كان كذلك لكان الجزء واجبا غيريا كالوضوء للصلوة مع انه يقال للاجزاء انها واجبة غيرية والحاصل انا نقول بلزوم غسل العضو المقطوع بعضه لا لاستصحاب الامر بالوضوء بل نظرا الى ان غسل الاعضاء الصحيحة لازم على ذلك الشخص اجماعا وانما الكلام في لزوم غسل العضو المقطوع بعضه فنقول بوجوب غسله ايض استصحابا للامر بالوضوء وتحصيلا للبراءة اليقينية لا استصحابا للامر الذي كان بغسل هذا اليد حتى يرد ما اوردنا من فقد المستصحب وكذا لو قطع تمام عضو واحد ولم يكن لزوم الوضوء وغسل الاعضاء الصحيحة اجماعيا لحكمنا بلزوم غسلها ايض لاستصحاب الامر بالصلوة بالوضوء لان الامر بالوضوء كان امرا بالمركب الذي انتفى بعض اجزائه فلا يجري الاستصحاب بالنسبة الى اجزائه نعم فيما لم يتمكن المكلف من بعض اجزاء الصلوة كالركوع ولا بدله من الايماء

في جريان استصحاب [illegible] فيما انزل منزلة ما قسم [illegible] اللفظ

في بيان استصحاب [illegible]

والاشارة

في اللغة فاصل تاخر الحادث سليم عن العارض ثم اصل تاخر الحادث باعتبار نفس الحادث اما وجودي وعدمي ثم زمان الشك والمشكوك فيه اما متحد او مختلف
بتقدم زمان احدهما ثم المستصحب اما حكم فرعي او اصلي او موضوع صرف او موضوع مستنبط والحق جريان اصل تاخر الحادث فيما اذا اتحد زمانا الشك والمشـ
ـكوك فيه او تاخر زمان المشكوك فيه عن زمان الشك من غير فرق بين الاقسام المذكورة وبين كون المراد من اصل تاخر الحادث استصحاب الحالة السابقة او
عروض القادح وذلك للاخبار وبناء العقلاء ولان كل من قال بحجية الاستصحاب قال بذلك ولانه لولاه لزم عدم حجية الاستصحاب في الشك
والاشارة حكمنا بسقوط وجوب الصلوة لعدم الدليل الا ان يكون الصلوة مقدمة لشيء آخر فنحكم باتيانها بما بعد هذا الجزء لاستصحاب الامر بذلك الشيء
الآخر **المرحلة الحادية عشر** في جواز التمسك بالاستصحاب في التوابع واللوازم فاعلم ان اللازم على قسمين احدهما ما لا يلزم اللازم فيه حدوثا
غير حدوث الملزوم كالزوجية للاربعة والآخر ما يلازم اللازم فيه حدوثا غير حدوث الملزوم بان لا يكونا متحدين في الوجود وهذا الاخير على اقسام الاول
اما عقلي كما لو ثبت الاباحة والتخيير بين الفعل والترك في فعل من الافعال بدليل لبي كالاجماع والعقل ثم قطع اجمالا بورود دليل يحتمل كون مضمونه
التخيير ايضا فيؤكد الحكم الاول ويحتمل كون مضمونه الوجوب او الحرمة فيرفع الحكم الاول لان رفع التخيير بعد الوجوب لازم عقلي فيقال مثلا ان الاستصحاب
يقتضي بقاء التخيير السابق فيكون هذا استصحابا في اللازم العقلي واما اللزوم عادي كما لو علمنا بان الدار الفلاني فيه قطن كثير ثم قطعنا اجمالا بوقوع شيء
فيه ولم نعلم انه جمر حتى يكون لازمه العادي احراق القطن ام ماء حتى لا يكون لازمه العادي الاحراق فالاحراق لازم عادي يترتب عليه حادث آخر وهو فقد
القطن بعد وجوده واما اللزوم شرعي كما لو وقع مايع على ثوب طاهر لم يعلم انه ماء ام بول حتى يلزم رفع الطهارة شرعا اذا عرفت تلك الاقسام الاربعة
فاعلم انه لا يجري الاستصحاب في الاول لان المفروض حدوث الحادث فاجراء الاصل فيه اجراء للاصل في تعيين الحادث واما الثلثة الاخيرة فيجري فيها الاستصحاب
ويعتبر لبناء اهل العقول مضافا الى ان المرجع تلك الثلثة الى الشك في طرو المانع اي الشك في مانعية الامر الحادث وقد مر حجية الاستصحاب في الشك في المانع
بانواعه ثم ان من قال ان الاستصحاب لا يجري في اللوازم ان اراد القسم الاول فهو صحيح لكنه لا يحتاج الى التصريح بعد الحجية لوضوحه وان اراد الاقسام
الاخر ففيه انه خلاف بناء العقلاء مضافا الى ان عنوان الشك في المانعية كاف مغن عن ذلك لان تغير الاسم لا يوجب تغير المسمى والحكم وان اراد بذلك الكلام
منع العمل بالاصل في اللوازم ثم منها الترجيح بمعنى ان تعيين غير الملزوم وترجيحه على الملزوم بالاصل غير صحيح ففيه ان التعبير عن هذا المعنى بعدم حجية
الاستصحاب في اللوازم لا معنى له وان اراد بذلك عدم جواز التمسك بالاستصحاب في اللوازم فيما كان المستصحب فيه من الامور العدمية كما لو قطعنا بدخول حيوان
في الدار ولم نعلم انه يمشي على رجلين او اربع فلا يقال ان الاصل عدم تحقق الحركة الزائدة على القدر المتيقن وهو الرجلين فكما لو شك في خروج زيد
البصرة الى الكوفة المستتبع للشك في [illegible] المسير فلا يقال الاصل عدمه وبالجملة اذا كان المستصحب عدميا لا يصح الاستصحاب في اللوازم واذا
كان وجوديا صح نظرا الى ان ذلك طريقة العقلاء ففيه انا نرى بناء العقلاء على الاستصحاب العدمي في اللوازم كما لو شكوا في ان هذا الشخص الذي دخل الدار هل هو
شخص لازمه احداث الخضرة في الدار اي خرق وجوده وكرامته ام لا فيحكمون باصالة عدم حصول الخضرة في الدار وان اراد ان الاستصحاب في اللوازم يعتبر اذا كان المستصحب
معلوما بالتفصيل وفي ما حكمه مما يمكن الاحاطة به عادة سواء كانت المشتبهات قليلة او كثيرة واما اذا لم يكن كذلك بان تعذر الاحاطة به او تعسر وهو المسمى
بغير المحصور فلا يجوز التمسك فيه باستصحاب اللازم كما لو قطعنا بارادة مايع على وجه ارض من الارضين ولم نعلم انه كان ماء ام بولا حتى يتنجس تلك الارض
فلا يحكم بطهارة جميع الاراضي لاستصحاب اللازم وان حكمنا بطهارة كل جزئي من الجزئيات الارضية الواردة علينا والوجه في الكل بناء العقلاء ففيه ان عدم جواز
التمسك بالاستصحاب في اللوازم ح انما هو لاجل كون الشبهة غير محصورة لا لاجل عدم اعتبار الاستصحاب في اللوازم بنفسه والا لما جاز التمسك في المحصورة
ايضا وان اراد انه لا يعتبر الاستصحاب في اللازم اذا كان متعلق المستصحب بنفس الملزوم كما في الحيوان الذي شككنا انه يمشي على اربع او على رجلين ويعتبر اذا كان المستصحب
مغايرا للملزوم كما في الثوب الطاهر الذي وقع فيه مايع مشتبه ففيه ان العقلاء يحكمون بعدم كسر الكوز المرمي من علو لو شكوا في استقراره على ما يوجب كسره او
على ما لا يوجب كسره مع ان متعلق المستصحب عين متعلق الملزوم مثل الحيوان المشكوك الذي مر وان اراد انه لا يعمل بتعيين الملازمة بالقول بان الاصل
عدم كون الحادث ملازما لهذا اللازم ففيه انه مرجع ذلك الى الاحتمال الاول وقد مر والحاصل ان الاستصحاب حجة في غير القسم الاول فنحكم ببقاء الحالة السابقة
لا بتعيين غير الملزوم وترجيحه على الملزوم فنحكم بان الثوب طاهر لا ان المايع ماء حتى يتوضأ منه بل الامر من تلك الجهة بحاله على ما هو الاصول الفقاهتية
المرحلة الثانية عشر في حجية اصالة تاخر الحادث وتحقيق الكلام فيه يقتضي بيان امور ثلثة **الاول** اعلم ان مجرى هذا الاصل انما هو فيما
حصل القطع بحدوث حادث وشك في مبدء حدوثه كما في الحقيقة الشرعية حيث قطعنا بالحقيقة المتشرعية ونقل تلك الالفاظ الاصلية وحصل الشك في
ان زمانه هل هو بعد زمن الشارع او فيه او قبله فيمكن ان يقال انه لم يثبت الحقيقة الشرعية لاصالة تاخر الحادث ويمكن ان يقال بثبوتها
لاستصحاب القهقرى اي تشابه الازمان ثم اعلم ان ههنا اشكالا توهمه بعض وهو ان العلماء اجمعوا اذا اثبتوا كون لفظ حقيقة في معنى في العرف العام بعد ثبوته
من العلائم كالتبادر وغيره حكموا بان المعنى اللغوي ايضا هو ذلك لاصالة عدم النقل مع ان هذا الاصل معارض باصالة تاخر الحادث لان الاصل تاخر
هذا المعنى الحادث للفظ عن زمن اللغة فتعارض الاصلان ولا مرجح ويمكن الجواب عن ذلك بان اللفظ الذي علم له معنى في العرف له احوال اربع **الاولى**
ان يعلم ان هذا اللفظ كان له في اللغة ايضا معنى موضوعا له هذا اللفظ ولكن لا نعلم ان هذا المعنى العرفي هو المعنى اللغوي ام مغاير له **الثانية** ان يعلم
ان هذا اللفظ كان معنى له في اللغة غير هذا المعنى العرفي ولكن يحتمل ان يكون هذا المعنى العرفي ايضا احد المعنيين لذلك اللفظ في اللغة بان يكون
في اللغة مشتركا بين هذا المعنى العرفي وغيره كما علمنا ان الامر في العرف للوجوب وانه كان في اللغة للندب ولكن يحتمل ان يكون الوجوب ايضا معنى لغويا له
فيكون مشتركا في اللغة بين المعنيين ومختصا في العرف باحدهما **الثالث** ان نشك في ان هذا اللفظ هل كان في اللغة موجودا او موضوعا لمعنى في اللغة

المرحلة الحادية عشر في استصحاب اللوازم

المرحلة الثانية عشر في اصالة تاخر الحادث

الفاتح لا اذا تاخر زمان الشك عن زمان المشكوك فيه وهذا القسم هو مرادهم من اصالة تاخر الحادث فالحق عدم اعتبار اصل تاخر الحادث ولا الاستصحاب المعكوس الذي هو ضده لعدم الدليل فافهم اصل لا فرق في حجية الاستصحاب بين الاحكام الواقعية والظاهرية فلو ثبت نجاسة شي بالبينة الشرعية ثم شك في ارتفاعها استصحب بقاؤها للاجماع المركب ودلالة النصوص بعموم حد المتعلق وطريقة اهل العقول وكذا الظن الشرعي ناقض لليقين اما من باب التخصيص او التخصيص اصل في جواز اجراء الاستصحاب في الامور التدريجية بحسب الواقع والدفعية في نظر العرف كالاكل والتكلم والقاء الدلاء على الماء القليل في مجلس واحد عرفا وفي التعليقيات وفيما يتمسك فيه باصل الشغل كما لو شك في وجوب السورة في الصلوة وهو لم يشرع فيها بعد وجهان واذا احاط خبرا بما عرفت ما ذكرنا وقف على

ام لم يكن بل كان من الالفاظ المستحدثة في العرف ولكن نعلم ان هذا المعنى الموجود لذلك اللفظ في العرف لما كان موجودا في اللغة وكان لفظ من الالفاظ موضوعا له اما هذا اللفظ او غيره **الرابعة** هي تلك الثلثة ايضا لكن لا نعلم بوجود هذا المعنى في اللغة بل نشك في وجوده فيها كما نشك في وجود اللفظ فيها اذا ظهر لك تلك الاحوال الاربعة فاعلم انه يعمل باصل عدم النقل في الاولى منها لسلامة الاصل عن المعارض لانه لو لم يكن المعنى اللغوي هو المعنى العرفي بل كان مغايرا له لزم ثلثة حوادث وضع اللفظ للمعنى اللغوي اولا ثم وضعه للمعنى العرفي ثانيا ثم نقله عن المعنى الاول برفع المواسنة المعنى عن المعنى الاول فهذه حوادث ثلث وليس ههنا محل اصل تاخر الحادث لان الغرض من هذا الاصل ليس اثبات المعنى العرفي لانه قطعي الثبوت بل الغرض منه نفي كونه المعنى اللغوي وهو هذا المعنى فيكون من جهة الصاعد نقد الحادث ولا ريب ان الاصل عدم تقدم الحادث هنا معارض بالمثل فنحن نعلم بتقدم الحادث في اللغة وهو وضع اللفظ فيها للمعنى ولكن لا نعلم ان هذا الحادث المتقدم هو هذا المعنى العرفي ام غيره فكما يصح ان يقوم الاصل عدم تقدم هذا المعنى يصح ان يقوم الاصل عدم تقدم معنى اخر فيتعارض اصل تاخر الحادث بمثله ويبقى اصل عدم النقل بحاله **واما الحالة الثانية** فلا ريب فيها في العمل باصل تاخر الحادث لتعين محل الاصل عدم النقل الا ان النقل في الجملة يقيني اذ لو كان اللفظ حقيقة خاصة في اللغة في غير هذا المعنى العرفي خاصة فواضح وان كان مشتركا بين هذا المعنى العرفي وغيره لزم النقل ايضا عن المشترك الى احد معنييه فالنقل يقيني ولا يجري اصل عدم النقل ويبقى اصل تاخر الحادث سليما عن المعارض ومعتضدا باصالة عدم الاشتراك في اللغة **واما الحالة الثالثة** فهي كالحالة الاولى في الحكم باتحاد العرف واللغة لاصالة عدم تعدد الوضع فانه لو كان اللفظ الموضوع في اللغة لهذا المعنى غير هذا اللفظ لزم تعدد الوضع والاصل عدمه واصل تاخر الحادث ايضا معارض بمثله كما مر **واما الحالة الرابعة** فهي كالثانية في العمل باصل تاخر الحادث لسلامته عن المعارض **الامر الثاني** اعلم ان اصل تاخر الحادث باعتبار نفس الحادث من حيث الوجود والعدم ينقسم على قسمين وجودي وعدمي فالوجودي كما لو علمنا بوجود زيد في البلد قد وما ليت شككنا في ان مبدأ القدوم هو يوم الجمعة او يوم الخميس فالاصل تاخر الحادث يقتضي القدوم يوم الجمعة ولا ريب ان الحادث هنا امر وجودي والعدمي كما لو قطعنا بموت زيد ولكن لم نعلم انه مات يوم الجمعة او الخميس فاصل تاخر الحادث يقتضي موته يوم الجمعة والاغلب في موارد التمسك باصل عدم تقدم الحادث هو القسم الاول وباعتبار اتحاد زمان الشك والمشكوك ينقسم على قسمين ايضا نفقد يتحد زمانهما كما لو شككنا في امتداد وقت العشاء الى نصف الليل او الى ثلثه او الى الفجر على اختلاف الاقوال فبعد تمام الثلث الاول من الليل نقول انا قطعنا بحدوث الحادث وهو وجوب العشاء وشككنا في ارتفاعه نعلم ايضا انه يرتفع في احد تلك الاوقات الثلث لكن الاصل تاخر الحادث اي تاخر ارتفاعه وقد يختلف زمان الشك والمشكوك فيه وهذا ايضا ينقسم على قسمين احدهما ما كان زمان المشكوك فيه فيه متاخرا عن زمان الشك كما في المثال المفروض لو حصل الشك في وقت الارتفاع في اول المغرب او قبل حضور زمان المشكوك فيه والاخر عكس ذلك كما في المثال المفروض ايضا لو حصل الشك في وقت الارتفاع بعد طلوع الفجر والقطع بالارتفاع قبل ذلك وبلحاظ نفس المستصحب الى قسمين موضوعي وحكمي والموضوعي ايضا على قسمين صرف موضوع مستنبط الحكم ايضا اما اصلي واما فرعي فهذه اقسام الشك في الحادث **الامر الثالث** في انه اذا حصل القطع بحدوث حادث وشك في بدو زمان الحدوث كما في الالفاظ التي ثبت لها حقايق متشرعة وشك في الحقيقة الشرعية وكما تعارض العرف واللغة هل يعمل باصل تاخر الحادث او يعمل بتشابه الازمان اي استصحاب القهقري وهو ضد اصل تاخر الحادث ام لا اصل في البين ام يتبعض فيعمل في بعض المقام على اصل تاخر الحادث وفي بعض اخر على استصحاب المعكوس فيه احتمالات الذي عليه اهل العقول هو العمل باستصحاب المعكوس في الموضوعات المستنبطة فلو القي اليهم لفظ الشارع حملوه على المعنى المتعارف عندهم كما في التواريخ وفي الموضوع الصرف على اصل تاخر الحادث كما لو قال السيد لعبده اعط زيدا كل يوم درهما بعد دخوله البلد الفلاني وشك في انه دخل يوم الجمعة ام الخميس لكان بناء عمله على يوم الجمعة ولكن خبر بانه يحتمل ان يكون بناؤهم في المثال الاول وهي في الموضوع المستنبط على ما ذكر من باب غلبة تشابه الازمان والالسنة لا من باب الاستصحاب المعكوس كما هو لغة الازمان واحد من العرب لو سمع من عرب اخر لفظا حمله على المعنى المتعارف عند السامع وان كان كل منهما من طائفة غير الاخرى وكان بينهما بعد سنة وليس ذلك الا الغلبة الاتحاد وليس استصحابا معكوسا هنا وكذا في المثال الثاني في الموضوع المستنبط يحتمل كون بنائهم على ما ذكر لاصالة البراءة لا الاصل تاخر الحادث وان جاء الاحتمال فالعلم لا يدل على الخاص نعم لو ثبت كون بنائهم على مقتضى اصل تاخر الحادث في مورد لا يحتمل فيه اصل غير هذا الاصل لكان ذلك كاشفا عن علمهم بهذا الاصل وليس كذلك بل هم على خلافه الا ترى انه لو جاءهم خبر موت زيد في البلد الفلاني يوم الجمعة وجاء بعده خبر بان فضل ان ابن زيد ايضا مات فلم يعلموا ان موته كان قبل الجمعة ام فيها ام بعدها فاشكوا في التاخر موتا فلا يقولون ان الاصل تاخر موت ابن زيد فيرث هو من ابيه بل يتوقفون ويحتاطون ويعزلون نصيب كل منهما من مال الاخر حتى يظهر الحال وحكمهم بصحة عبادة من الحق بها مع الوضوء من الماء الذي علم بنجاسته بعد الفراغ من العبادة مع الشك في مبدأ النجاسة اهو كان قبل الوضوء ام بعده وان احتمل ان يكون من باب اصل تاخر لكن يحتمل ان يكون من باب قاعدة الاجزاء والعام لا يدل على الخاص هذا والحق ان يقال بحجية اصل تاخر الحادث اذا كان زمان الشك والمشكوك فيه متاخرا عن زمان الشك سواء كان الحادث وجوديا ام عدميا حكميا اصليا ام فرعيا ام موضوعا صرفا ام مستنبطا وسواء كان المراد من اصل تاخر الحادث استصحاب بقاء الحالة السابقة ام عدم عروض الفادح وذلك للاخبار وطريقة اهل العقول الاتيين فيما ذكرنا من الصور ولان كل من قال بحجية الاستصحاب جعل ما ذكرناه من الصورة حجة ولانه لو لم يكن الاستصحاب في هذه الصورة حجة لزم عدم حجية الاستصحاب فيما كان الشك في البقاء والارتفاع فيه مسببا عن الشك في عروض الفادح لان تلك الصور حجة لزم عدم حجية الاستصحاب فيما كان الشك في البقاء والارتفاع فيه مسببا عن الشك في عروض الفادح لان تلك الصور جزئي من جزئيات الشك في عروض المانع

في بيان الاصل المثبت

موضوعي

في معارضة اصالة تاخر الحادث مع ...

وفي

استخراج الدليل اصل في بناء مجاري الاستصحاب بالنسبة الى الدليل الدال على المستصحب فاعلم ان الدليل على الحكم ان كان مقيدا بوصف يوجب انتفاء عند انتفائه الحكم كان يقول الماء المتغير بالنجاسة متنجس ما دام متغيرا فهذا بمفهومه ينفي الانفصال بعد زوال الوصف فلا استصحاب وكذا اذا قال الماء المتغير متنجس لا لدلالة مفهوم الوصف لانه ليس بحجة على الاصح بل لانتفاء الموضوع بزوال التغير فلا استصحاب من حيث مدلول اللفظ واما من حيث اللب فمبنا في المسألة الآتية وان كان دالا على ثبوت الحكم للموضوع المجرد عن القيود والاوصاف كان يقول الماء اذا تغير تنجس فان كان هذا الكلام بحسب العرف منوطا بالاضافة الى حال التغير زوال التغير

وقد مر حجية الاستصحاب في الشك في عروض الفاسخ واما اذا كان زمان الشك متأخرا عن زمن المشكوك وهذا هو مراد القوم في موارد التمسك باصل تاخر الحادث فالحق انه لا يعتبر الاستصحاب المعكوس ولا اصل تاخر الحادث لان الاستصحاب المعكوس لا دليل على حجيته اما الكتاب فظاهر اذ لا وجه لنسخ الاستصحاب واما الاجماع فغير محقق واما العقل فغير دال اما الاخبار فكذلك لان الظاهر منها عدم جواز نقض اليقين السابق بالشك اللاحق لا العكس كما هنا واما بناء العقلاء فهو وان كان ثابتا في الموضوع المستنبط لكن يحتمل ان يكون ذلك من باب اعتقادهم التشابه في الازمان كما انهم يفعلون كذلك في اختلاف الامكنة و الطايفة كما مر آنفا **فان قلت** ان الحمل على الاتحاد مع اختلاف الطوايف والامكنة لعله لاجل عدم تعدد الوضع **قلنا** انهم يحملون كذلك وان علموا باختلاف المعنى اللغوي مع العرفي واحتمل كون المعنى المعهود عند الطايفة الاخرى هو المعنى اللغوي فهذا يكشف عن ان الداعي ليس هو اصالة عدم تعدد الوضع بل التشابه والغلبة **فان قلت** لو كان كذلك اي بناء العرف على تقديم المعنى العرفي فلم تقدم اللغة عند تعارض العرف واللغة في كلام الشارع **قلنا** ان بناء العرف على ذلك في غير كلام الشارع انما هو لاجل اعتقادهم بتقديم اللغة عن زمن الشارع ولكن لما علمنا فساد هذا الاعتقاد لان كتب اللغة المدونة كانت متاخرة عن زمن الشرع حصل الظن بتطابق اللغة مع زمن الشرع لا تطابق العرف معه فظهر انه لا دليل على العمل باستصحاب القهقري واما اصل تاخر الحادث فلا دليل عليه ايضا اما الكتاب والعقل فواضح واما الاجماع فلانه يمنع ثبوته ثانيا يمنع اعتباره وتوهم ان اصل تاخر الحادث اصل عدمي لان معناه اصل عدم تقدم الحادث والاصول العدمية حجة بالاجماع فيكون هذا ايضا حجة لانه لا قائل بالفصل فالاجماع المركب لكان سفسطة مجرد سعة العلم بالخلاف لا ينفع واما الاخبار فلا دلالة فيها الا في الصورة الثانية زمان الشك المشكوك فيه او تقدم زمان الشك لا ينصرف الى صورة تأخر زمان الشك عن المشكوك فيه واما بناء العقلاء فغير موجود ايضا وما ترى من بنائهم عليه في الموضوع الصرف فيما مر في المثال فقد مر انه يحتمل ان يكون ذلك لاصل البرائة **المرحلة الثالثة عشر** في حجية الاستصحاب في الاحكام الواقعية لان مدلول الادلة ان كان حجية الاستصحاب في الاحكام الواقعية فقط او فيها وفي الظاهرية معا فواضح وان كان مدلولها الحجية في الاحكام الظاهرية فقط فيكون حجة في الواقعية ايضا فالاولوية القطعية وهل هو حجة في الاحكام الظاهرية ايضا ام لا كما لو شهد عدلان بنجاسة شيء قطع بطهارته سابقا وحصل من شهادتهما الظن بالنجاسة الواقعية ثم بعد مدة ان شككنا في بقاء النجاسة وارتفاعها فهل نحكم ببقاء النجاسة للاستصحاب ام لا وكذا لو شهدا بنجاسة الشيء المذكور ولم يحصل الظن من شهادتهما او ظن على الخلاف وقلنا باعتبار شهادتهما من باب السببية المقيدة او المطلقة فهل نحكم باستصحاب النجاسة حين الشك ام لا وكذا لو حصل من خبر واحد ظن بحرمة شيء ثم شككنا في بقاء الحرمة فهل نستصحب ام لا وكذا لو لم يحصل منه ظن بالحرمة او كان الظن الغير المعتبر على عدم الحرمة **وقلنا** باعتبار الخبر فهل نستصحب الحرمة ام لا والحق الحجية لوجوه الاول الاجماع المركب الثاني دلالة الاخبار عليه لا لاجل حمل اليقين على الاعم من الواقعي حتى يقال انه خلاف الظاهر بل لاجل ان متعلق اليقين عدم وجه المتعلق يفيد العموم الثالث طريقة اهل العقول الرابع خصوص رواية عبد الله بن سنان حيث قال سأل ابي ابا عبد الله عم وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ثم يرده فحكم عليه باستصحاب طهارة الثوب حتى يتيقن الخلاف ولا ريب انه يحتمل ان يكون السؤال عن الثوب الطاهر الظاهري بجواب الامام من دون استفصال يفيد العموم فيه منع كون الطاهر منوطا بالنسبة الى القسمين بل هو بالنسبة الى الطاهر الظاهري مشكل بالتشكيك الضروري الاجمالي وترك الاستفصال لا يفيد العموم اذا كان السؤال عما يقع كما هو الظاهر من الرواية فان ظاهرها كون السؤال عما يقع ثم اعلم انه ان حصل الظن المعتبر على خلاف الاستصحاب فلا نعتبر الاستصحاب لانه يكون من باب نقض اليقين باليقين لا بالشك ولانه لولا ذلك لم يبق فائدة لاعتبار الظن ثم انه ان قلنا بعدم حرمة نقض اليقين بالظن المعتبر فهل يكون ذلك من باب التخصيص في خبر الاستصحاب ام من باب التخصص وجهان ناشئان من ان المراد من الشك في الروايات هو الشك الواقعي او الاعم منه ومن الظاهري فعلى الاول تخصيص وعلى الثاني تخصص **المرحلة الرابعة عشر** في حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط والكلام فيه يقع في موضعين **الاول** اعلم ان ثمرة الحجية في الموضوع المستنبط تظهر فيما وجد فيه استصحاب وجودي غير معارض لاستصحاب عدمي وكذا تظهر الثمرة فيما وجد فيه استصحاب عدمي خال عن الاستصحاب الوجودي معارض بالاستصحاب العدمي المنضم الى الوجودي فلو قلنا بحجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط اخذنا بالوجودي المنضم الى العدمي لتعارض العدميين وبقاء الوجودي سليما عن المعارض ولو لم نقل بالحجية فالامر كذلك ولا يظهر ثمرة النزاع في الحجية فيما كان فيه استصحاب وجودي معارض مع الاستصحاب العدمي لما عرفت من خروج الاستصحاب العدمي عن محل النزاع فانه حجة عند الاصحاب وكيف كان والحق الحجية فيه للاجماع القاطع ولانه لولا ذلك لانسد باب الاستدلال بالآيات والاخبار في ابواب الفقه اذ ما من مورد غالبا الا ويحتاج فيه الى اعمال اصل عدمي كاصل عدم القرينة وعدم النقل وعدم الزيادة وعدم النقيصة وعدم التحريف وغيرها ولطريقة اهل العقول واعلم انه لا يوجد في الموضوعات المستنبطة موضع كان فيه استصحاب وجودي غير منضم الى استصحاب عدمي ولكنه لو وجد فهو حجة لطريقة اهل العقول فتم وهل يمكن الاستدلال على حجية الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة بالاخبار ام لا الحق الاخير لعدم انصراف الاخبار الى الموضوع المستنبط و ان كانت منصرفة الى الموضوع الصرف لكن الموضوع الصرف مرتبط بالاحكام ارتباطا قريبا لان الموضوع الخارجي بنفسه من متعلقات الاحكام بخلاف الموضوع المستنبط فان ارتباطه بعيد بالاحكام لانه بالواسطة متعلق للحكم اللغوي من حمل اللفظ على هذا المعنى عند عدم القرينة ونحو ذلك من الاحكام

حكم جريان الاستصحاب في الاحكام الظاهرية وعدمها

حجية الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة

وهو المسمى بالمؤبد كما ان الاطلاق ثلاثة اقسام اما استصحابا او مشككا مبين لعدة فيرجع الى القسم الثاني او مشككا اجمالا وهو المسمى بالمطلقة جرى فيه الاستصحاب سواء كان الشك في المقتضي او المانع وان كان الدليل مرددا بين المطلقة وغيرها من الاقسام او بين المؤبدة والاولين فالحق جريان الاستصحاب لاطلاق النصوص وبناء العقلاء وتنقيح المناط وهو حصول الظن بالبقاء وهذا الفارق بين هذين والمطلقة التي هي المهملة حقيقة ومن هنا ظهر بطلان استصحاب نبوة موسى وعيسى الى ان يثبت حقية الاسلام بكون الامر فيه مرددا بين المطلقة وغيرها وان الاستصحاب لا يجري ح فقد اوردنا على هذا الجواب في ضوابطنا ايرادات خمسة و الصواب في الجواب عن هذا الاستصحاب رده بالادلة الواردة من المعجزات لا بمنع الجريان مع انه لا يرد على من ينكر حجية الاستصحاب راسا ولا على من يقول بحجيته للنصوص

اللغوية ثم بعد ذلك يصير متعلقا للحكم اللغوي الشرعي فلا يلزم من انصراف الاخبار الى الموضوع الصرف انصرافها الى الموضوع المستنبط ايضا نعم نعقل الموضوع الثاني هل حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط من باب الظن او من باب السببية وعلى الاول فهل هو من باب الظن الخاص او الظن المطلق وعلى الثاني هل هو من باب السببية المطلقة او من باب السببية المقيدة والثمرة بين كونه من باب الظن الخاص وكونه من باب الظن المطلق تظهر في جواز العمل به حين انفتاح باب العلم فعلى الاول يجوز وعلى الثاني لا يجوز وتظهر الثمرة ايضا فيما لو تعارض الظن الاستصحابي مع ظن شخصي اخر ليس من الظنون المخصوصة فعلى الاول عملنا بالاستصحاب وعلى الثاني لا نعمل بالاستصحاب اذ القدر المتيقن بالدليل الرابع من حجية الظن هو الظن الشخصي لا النوعي فهل يعمل بالظن الشخصي المعارض للاستصحاب ام لا يعمل به ايضا الحق انه ان كان من الظنون المعتبرة بين كونه من باب السببية المطلقة والمقيدة تظهر فيما عارض الاستصحاب ظن غير معتبر فعلى الاول يعمل بالاستصحاب دون الثاني وكيف كان فاعلم ان الاستصحاب في الموضوع المستنبط قد يثبت الوضع وعدم الوضع كاصل عدم الوضع وعدم النقل وعدم الاشتراك وقد يثبت المراد اذا شك فيه بعد العلم بالوضع كاصل عدم القرينة وعدم التخصيص وعدم التقييد وقد يثبت نفس الموضوع اذا شك فيه كاصل عدم التحريف وعدم الزيادة وعدم السقط فهذه اقسام ثلثة اما في القسم الاول فيعمل بالاستصحاب من باب السببية المطلقة والدليل عليه بعد الاتفاق الظاهر في طريقة اولي باب العقول فانهم يحكمون بعدم الاشتراك وبعدم النقل وان حصل الظن من النوم او الرمل مثلا على الخلاف و ليس ذلك الا للاصل اذ لو كان حكمهم بعدم الاشتراك والنقل لاجل الظن الحاصل من الاستقراء لندرة النقل والاشتراك لما حكموا بها اذا ظن على الخلاف من النوم ونحوه لفقدان الظن الاستقرائي فلم يبق وجه للحكم بذلك الا الاصل المعتبر من باب السببية المطلقة عندهم **فان قلت** ان الاستقراء المذكور مفيد للظن نوعا فلعل المبنى عندهم هو الاستقراء تعويلا على الظن النوعي لكونه حجة عندهم كلك فلم يظهر ان بنائهم في نفي النقل والاشتراك ونحوهما انما هو على الاصل لا غير **قلنا** نحن نرى بنائهم على نفي الاشتراك فيما لم يوجد فيه ظن نوعي ايضا فنقول لو راى جاهل تمام باصطلاح خاص ان احدا منهم استعمل اللفظ الخاص في معنى مخصوص حكم بمجرد ذلك بكون ذلك اللفظ موضوعا في ذلك الاصطلاح لهذا المعنى ولو سمع ذلك من غيره معرى عن القرينة لحمل على هذا المعنى وليس ذلك الا لاعتمادهم على اصالة عدم استعمال ذلك اللفظ في غير هذا المعنى فيكون متحد المعنى بالاصل فيكون حقيقة فيه وانما قلنا انه ليس الاعتماد الا على اصل عدم الاستعمال في معنى اخر فلان الاحتمالات المتصورة بالنسبة الى ذلك اللفظ وهذا المعنى خمسة يحتمل ان لا يكون ذلك اللفظ مستعملا في غير هذا المعنى في ذلك الاصطلاح ويحتمل ان يكون مستعملا فيه وعلى الاخير يحتمل ان لا يكون بين المعنيين مناسبة ويحتمل ان يكون بينهما مناسبة وعلى الاخير يحتمل عدم ملاحظة المناسبة بين المعنيين ويحتمل ملاحظة المناسبة بينهما عند الاستعمال وعلى الاخير يحتمل ان يكون ملاحظة المناسبة في هذا المعنى المرئي المحقق ويحتمل ان يكون ملاحظة المناسبة في المعنى الاخر والاحتمال الثاني والثالث ملازم للاشتراك اللفظي والاحتمال الرابع ملازم لكون اللفظ مجازا في المعنى المحقق وحقيقة خاصة في غيره ولا ريب ان الحكم بالحقيقة الخاصة في المعنى المرئي المحقق موقوف على رفع سائر الاحتمالات المنافية له وهي ثلاثة كما عرفت اعني الثاني والثالث والرابع ورفع الثاني والثالث وان امكن بالاستقراء وغلبة اتحاد الحقيقة لكن رفع الرابع لا يمكن الا باصالة عدم الاستعمال في المعنى الاخر وان كان مقتضى الاستقراء ان يكون اللفظ مستعملا في ازيد من معنى واحد فهيهنا بنا اهل العرف على الحكم بالحقيقة الخاصة مع توقفه على نفي الاستعمال في المعنى الاخر الذي يعارضه الاستقراء فظهر انهم يعملون بالاصل في الموضوع المستنبط من باب السببية المطلقة اي وان حصل الظن الغير المعتبر كالحاصل من النوم ونحوه على الخلاف **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة هنا مستند الى نفس الاستعمال الذي هو عندهم من علائم الحقيقة **قلنا** اولا ان الاستعمال ليس دليلا على الحقيقة عندهم والا لما حكموا بالحقيقة والمجاز اما اجمالا او تفصيلا في كثير من الموارد وثانيا ان كون الاستعمال دليل الحقيقة لا يقتضي الحكم بالحقيقة الخاصة بل هو علامة الحقيقة في الجملة اعم من الحقيقة الخاصة ومن الاشتراك **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة مسبب عن نفس الاستعمال مع ملاحظة قلة الاشتراك فلا يكون حقيقة الا في معنى واحد **قلنا** نعم لكن اللازم مما ذكرت هو كون اللفظ حقيقة ح في معنى واحد فقط ولا يلزم منه كونه حقيقة خاصة في المعنى المرئي المحقق فلا يتم الحكم بالحقيقة الخاصة الا بضم عدم الاستعمال في المعنى الاخر كما ذكرنا **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة مسبب ان غلبة الاستعمال انما هو في المعنى الحقيقي لا المجازي فيكون الاستعمال الخاص المرئي حقيقة لان الظن يلحق المشكوك بالغالب **قلنا** اولا ان هذه الغلبة انما يثبت بها المراد دون الوضع والكلام انما في تعيين الوضع بعد القطع بالمراد وثانيا سلمنا ذلك لكن نقول ان غلبة عدم الاشتراك اما ان تنضم الى تلك الغلبة ام لا انكان الثاني ففيه ان تلك الغلبة لا يثبت الا الحقيقة في الجملة لا الحقيقة الخاصة وانكان الاول ففيه انهما لا يثبتان ح الا الحقيقة الخاصة المجملة لا الحقيقة الخاصة المعينة **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة مسبب عن مقدمتين احدهما غلبة الاستعمالات الشخصية في الحقائق والاخرى ندرة الاشتراك فمن الثانية يظهر الحقيقة الخاصة في الجملة وبضم المقدمة الاولى يظهر تعيين تلك الحقيقة الخاصة **قلنا** مع عدم كون غلبة الاستعمالات الشخصية في الحقائق مثمرة في تعيين الوضع كما هو في المقصود ثم ومع معارضتها مع غلبة المجازية في المفاهيم فقد انه لا يمكن تتميم الحكم بالحقيقة الخاصة المعينة بمجرد المقدمتين بل لا بد من ضم اصل عدم الاستعمال في معنى اخر

والا

في حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط من باب الظن او السببية

حتى الزمان ولا على من يقول بحجيته لتراكم النصوص وغيرها **اصل** لو اشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع والظاهر ان مرادهم عدم العلم بانتفائه فلا ينتقض باستصحاب حيوة زيد مثلا وباستصحاب نجاسة الماء المتغير اذا شك في بقاء التغير مع فرض كون الموضوع هو الماء المتغير والفرق بين المستصحب وموضوع الاستصحاب ان الاول هو الشيء الذي علم به سابقا وشك في بقائه والثاني معروض ذلك الشيء ولو بالانتقال ثم الانتقال اصطلاحا انتقال الجسم الى جوف حيوان مع تبدل الاسم والقدر المعلوم منهما اذا كان المنتقل منه واليه نابتين وفي المختلفين وحيوان دون الجامدين والانقلاب اصطلاحا تبدل جسم باخر من غير جهة الانتقال وهو كسابقه في الصور الاربع الاستحالة اصطلاحا تبدل ماهيته باخرى سواء كان المنقلب منه واليه متماثلين او متباينين وبين الاول والثاني تباين كلي وبين الثاني عموم وخصوص مطلق وهم تنازعوا في جريان الاستصحاب في

والا لكان اللازم الحكم بالحقيقة الخاصة من اهل العرف وان علموا بوجود استعمال اخر من باب تنبيه منبه اياهم على ذلك ولا ريب انهم يتوقفون حينئذ ثم لا علاج في الحكم بالحقيقة الخاصة من نفي الاستعمال الاخر بالاصل اذ مع تعذر الاستعمال يجري المقدمات في كل من الاستعمالين فلا وجه للترجيح **فان قلت** نحن نقول نفي الاستعمال الاخر اللازم في المقام مسبب عن الظن الحاصل بعد الفحص لا عن الاصل **قلنا** نحن نريهم يحملون بالحقيقة الخاصة قبل الفحص ايضا وليس الا للاصل **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة المعينة لعدم التفاتهم الى احتمال وجود استعمال اخر **قلنا** انهم ملتفتون لا محالة اجمالا وهو كاف مضافا الى انهم يبنون على الحقيقة الخاصة ايضا وان التفتوا اليه ايضا بالجملة نريهم يحكمون بالحقيقة الخاصة هنا اعتمادا على اصل عدم الاستعمال في معنى اخر وان حصل لهم الظن النوعي بخوه على خلاف هذا الاصل كان ظنوا باستعمال اخر من النوم فظهر انهم يعملون بالاصل هنا من باب السببية المطلقة لكن لا بد ان يعلم ان بنائهم على السببية المطلقة في مقابل الاسباب الغير المعتبرة كالنوم واما في مقابل الاسباب المعتبرة كالاستقراء فيكون بنائهم على العمل بالاصل من باب الوصف لا السبب فان شئت فلاحظ طريقة اهل العرف واما القسم الثاني من الاقسام الثلثة فيعملون بالاصل ايضا من باب السبب المطلق في مقابل الاسباب الغير المعتبرة من باب الوصف في مقابل الاسباب المعتبرة واما القسم الثالث اعني الاصول المثبتة لنفس الموضوع فحالها كحال القسمين السابقين نعم العمل باصالة عدم الزيادة ليس من حيث الاستصحاب المار من ان الاستصحاب يقتضي الزيادة بل هو من باب الظهور وغلبة عدم الزيادة ونحوهم انه رجح من باب تعارض الاصل والظاهر والاصل مقدم على الظاهر عند التعارض فلا بد من الحكم بالزيادة للاستصحاب مدفوع بان الاصل يقدم على الظاهر في الموضوع الصرف لا المستنبط كما هنا واما اصالة عدم التبديل والتحريف **فان قلنا** بجريانهما اغماضا عن كون الشك في الحادث فحالهما حال ما سبق من التفصيل ثم اعلم ان الاستصحاب في المقام الذي علمنا به من باب الوصف هنا هو من الظنون الخاصة لا من باب الظن المطلق فتامل جدا **المرحلة الخامسة عشر** في ان حجية الاستصحاب هل هو من باب السبب او الوصف الحق ان حجيته من باب السبب المطلق لوجهين الاول دلالة الاخبار عليه فان من جملتها صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام الى ان قال فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ووجه الدلالة ان المراد من الشك هنا مطلق الاحتمال بشهادة القصة وهو قوله لا حتى يستيقن والدليل وهو قوله تنقضه بيقين اخر ومن جملة الاخبار صحيحة زرارة ايضا قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف الى ان قال فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ووجه الدلالة انه عليه السلام اطلق الشك في قوله ثم شككت على مطلق الاحتمال بشهادة قول السائل فان ظننت **فان قلت** ان الغالب عدم بقاء الظن بعد النظر والفحص فلم يطلق الشك على الاحتمال الراجح في انتقاض الحكم السابق على مطلق الاحتمال **قلنا** ان الغالب بعد الفحص حصول الظن بعدم الاصابة فقد اطلق الشك على مطلق الاحتمال العدمي معهود اطلاقه على خصوص الوهم الا من باب اطلاق الكلي على الفرد فيكون اللفظ مستعملا في الكلي ويتم المطلوب ومن جملة الاخبار ما سوى الخبرين المذكورين من الاخبار التي ذكرناها ايضا فانه دال على المطلوب بملاحظة ضمايم الاول ان الشك لغة حقيقة في مطلق الاحتمال لاجماع اهل اللغة واطلاقه على الاحتمال المساوي انما هو اصطلاح خاص في العرف انما هو على طبق اللغة ولو شككنا في المطابقة ايضا فنا اصل عدم النقل الثاني انا سلمنا ان العرف ليس على طبق الاصطلاح الخاص لكن اللغة عندنا مقدمة على العرف عند التعارض الثالث سلمنا عدم ثبوت كون المعنى اللغوي ما ذكر لكن المراد من الشك في الروايات هو ما يكشف عنه التتبع في الاخبار الرابع انه لو كان المراد من الاخبار هو ما ذكر لمنع الوفاق ولازم خلو الاخبار عن حكم ما يظن فيه بالمطابقة ويختص الاخبار بصورة الشك المساوي **فان قلت** يثبت صورة الظن بالمطابقة بالاولوية والاجماع المركب **قلنا** نعم لكن يبعد خلو الاخبار عن ذلك مضافا الى انا نقول ان المراد من الشك في الاخبار ان كان مطلق الاحتمال فالمط ثابت بالاخبار وان كان المراد من الاخبار الشك المساوي طرفاه فتلك الصورة يثبت بنفس الاخبار وصورة الظن بالمطابقة بالاولوية القطعية والاجماع المركب وبناء العقلاء وصورة الظن بالخلاف ان كان الظن فيه مسببا من الاسباب الغير المعتبرة فالاستصحاب ايضا حجة لبناء العقلاء وان كان مسببا عن الظن المعتبر علمنا بدلالة الظن لغرض اعتباره فتثبت حجية الاستصحاب من باب الاسباب ايضا **فان قلت** ان القول بحجية الاستصحاب من باب الوصف المطلق مطلقا فاسد بل لا بد لك من التفصيل السابق في الموضوع المستنبط من جهة باب الوصف في مقابل الاسباب المعتبرة عند العقلاء ومن باب السبب المطلق في مقابل الاسباب الغير المعتبرة وذلك لان الظاهر من الشك في الروايات هو الشك المسبب من الاسباب الغير المعتبرة عند العقلاء ويكون مشكوكا بالتشكيك المضر الاجمالي بالنسبة الى الشك المسبب من الاسباب العقلائية فلا يثبت من الروايات الا حجية الاستصحاب من باب السبب في مقابل الاسباب الغير العقلائية فان الاخبار تنصرف الى ما عليه بناء العقلاء وبنائهم انما هو على ما ذكر من عدم حجية الاستصحاب من باب السبب المطلق في مقابل الشك الناشي عن السبب العقلائي بل يعملون به من باب الوصف في غيره ويعملون به من باب السبب المطلق **قلنا** اولا انه منافي لمورد الروايتين السابقتين اعني صحيحتي زرارة فان الخفقة والحركة في الجنب من الاسباب العقلائية فان الشك المسبب منهما ليس كالشك المسبب من الرمل والجفر ونحوهما وكذا الظن بالاصابة انما كان عن سبب عقلائي والا لما تفحص عنه فاذا كان المورد في

في ... الكلام في حجية الاستصحاب مع بقاء الموضوع

في بيان ان حجية الاستصحاب من باب السبب المطلق او الوصف ...

في بيان المراد من الشك في الاخبار

في استلزم على اقوال الثالثها التفصيل بين النجس الذاتي والنجس بالعرض وزاعم صغروي ولا كبروي ونظير هذه الثلاثة ما زال عنه الاسم دون الصورة النوعية كالمخلل المتخمر اذا صارت دقيقا والمبدلات بعد تبدل وجودها والموتات بعد خروج اوقاتها والحق في مقام تشخيص الكبريات فيما تبدلت فيه الصورة النوعية الحقيقية العرفية سواء كان بطريق الاستحالة او الانتقال او الانقلاب انه ان علم ان الموضوع هو الصورة النوعية او شك فيه فلا استصحاب العلم بانتفاء الموضوع في الاول وكون الشك في الثاني شكا في الحادث انما يبدأ استصحاب الموضوع وعرضيا ان اريد استصحاب الحكم او هو الاجزاء الجنسية يجري الاستصحاب الا اذا علمنا بان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم في الاجزاء الجنسية ولبقائه ايضا من غير فرق فيما ذكر بين الذاتي والعرضي بعد ما ترى ان المتبادر من قوله الملاقي للنجس متنجس ثبوت الحكم ما دام بقاء الملاقي على صورته النوعية

الروايتين هو الشك المسبب عن السبب العقلائي ومع ذلك يقول الامام بحجية الاستصحاب من باب السببية بل من حمل قوله ولا تنقض اليقين بالشك اما على خصوص الشكوك العقلائية او الاعم والاعم بطابق الجواب السؤال لو حملناه على الشك الغير العقلائي فقط وثانيا نقول ان التشكيك قد يحصل من غلبة الوجود وقد يحصل من غلبة الاستعمال وقد يوجد الغلبتان معا لكن متعاضدتين وقد توجدان متعارضتين بصنف من افراد المطلق يكون اغلب وجودا والصنف الآخر اغلب استعمالا ولا اشكال في غير القسم الاخير في الحمل على الاغلب واما الاشكال في الاخير لتعارض الغلبتين ولكن الظاهر من العرف ترجيح جانب غلبة الاستعمال حتى استعمل اللفظ **فنقول** ان ما نحن فيه من قبيل الاخير فان لفظ الشك اغلب استعمالا او اطلاقا في الشك المسبب عن السبب العقلائي لان الشك بمعنى الحيرة وهي مما يتحقق في الاسباب العقلائية لا غيرها فالاطلاق الشك بلا زمة مما هو هذا القسم من الشك ولكن الاغلب في الوجود هو الشك المسبب عن السبب الغير العقلائي وحيث تعارض الغلبتان حملنا اللفظ على الاغلب استعمالا كما عرفت فيكون المراد من الشك العقلائي اي المسبب عن السبب العقلائي المعتبر فيكون الاستصحاب حجة في هذا القسم من الشك من باب السببية بمقتضى الروايات واما القسم الآخر من الشك اي المسبب عن السبب الغير العقلائي فيكون الاستصحاب حجة فيه من باب السببية المطلقة بالاولوية القطعية والاجماع المركب وطريقة اهل العقول **المرحلة التاسعة عشر** لا ريب في حجية الاستصحاب في الامور التدريجية بحسب العرف والعادة واما في الامور التدريجية بحسب الواقع والدقة في نظر العرف بحيث يعد فعلا واحدا كالاكل والتكلم فهل الاستصحاب فيهما حجة حتى انه شككنا في اكل زيد في مجلس واحد مثلا انه تم ام ازيد قلنا الاصل عدم الزيادة في الاكل وكذا في الكلام ام ليس حجة ونظير الثمرة ما لو القى ماء غدير كر نصاعدا الى غدير آخر ناقص من باب المكيال كيلا فكيلا في مجلس واحد ثم لاقى قذر الغدير الآخر نجس وشككنا ان ماءه وصل الى حد الكر حتى لا ينفعل ام لا فلو قلنا باستصحاب عدم الكرية حكمنا بنجاسته لما وان عارضه استصحاب طهارة الماء لكن الاول موضوعي والثاني حكمي فيكون الاول واردا على الثاني ولو لم نقل باستصحاب عدم الكرية حكمنا بطهارة الماء لاستصحاب الطهارة السليم عن المعارض فلا يكون ملاقيه نجسا ويجوز شربه وهل يطهر به غيره ام لا مقتضى استصحاب الطهارة تطهيره به لكن استصحاب الطهارة مثبت بالنسبة الى استصحاب النجاسة فيقدم وكيف كان فهل استصحاب عدم الكرية معتبر في مثل المقام ام لا وتحقيقه ان المستصحب في التدريجيات اما ان يكون عدميا كالمثال المفروض واما ان يكون وجوديا كما في هذا المثال ايضا لكن بالنسبة الى الغدير الآخر المأخوذ منه الماء في الاول لا يعمل بالاستصحابات من باب العقلاء هنا على الحكم بطهارة الماء في هذا الماء وهو فيما استصحاب عدم الكرية واما الاخبار فهي منصرفة الى ما عليه طريقة اهل العقول فلا دليل على حجية هذا الاستصحاب فلا يكون حجة **فان قلت** فعلى هذا لو شككنا في السقط في الرواية لا يصح لك التمسك باصل عدم السقط لان معنى هذا الاصل هو قاعدة صدور الكلام الزائد عن المعصوم وانت لا تقول بحجية الاصل العدمي في التدريجيات **قلت** ان الشك في الزيادة من المعصوم انما كان من باب الشك في تعدد الفعل الصادر عن المعصوم بحسب العرف والعادة كان تكلم الامام في يوم بكلام نقله الراوي وشككنا في انه هل الحق بهذا الكلام جزءا آخر في اليوم الآخر ام لا فههنا يجري اصل عدم الزيادة لخروجه عن التدريجيات العرفية وان كان من باب الشك في زيادة هذا الكلام عما نقل في هذه الدفعة بان يحتمل ان يكون اجزاء الكلام المعصوم في هذا التكلم الواحد زيد من ما ذكره الراوي فلا يجري اصل عدم الزيادة لكن ينفي السقط بغلبة عدمه لا بالاصل في الثاني وهو لاستصحاب الوجودي يعمل بالاصل كما عليه طريقة اهل العقول فيظهرون بجدار الماء ويتوضؤون الى ان يظهر الخلاف **المرحلة العشرون** لا ريب في حجية الاستصحاب في التنجيزيات واما في التعليقيات فان كان المستصحب الحكم اما وضعيا واما تكليفيا والوضعيات كلها تعليقيات معلقات اما على وجود الموضوعات سواء تعلقت بالاعيان الخارجية كنجاسة الكلب وطهارة الغنم او بالافعال كالصحة والفساد فمعنى الكلب نجس والغنم طاهر والصلوة صحيحة ان الكلب لو وجد كان نجسا والغنم لو وجد كان طاهرا والصلوة لو اتى بها المكلف كذا كانت صحيحة وهكذا واما التكليفيات فقسمان قسم يتعلق بالعين الخارجي كحرمة لحم الخنزير وحلية لحم الغنم وقسم يتعلق بفعل المكلف كوجوب الصلوة والحج والقسم الاول من هذين القسمين ايضا تعليقي معلق على وجود موضوعه بمعنى الكلب حرام انه لو وجد كان حراما وهكذا واما القسم الثاني فهو تنجيزي بمعنى ان تحقق الوجوب لا يتوقف على تحقق الفعل وكيف كان فهل الاستصحاب في التعليقيات حجة ام لا بحيث لو شك في صحة تقليد الميت في صحة البيع وقت النداء جاز التمسك باستصحاب الصحة بان يقال انه لو قلد الميت قبل الموت كان تقليده صحيحا فكذا بعده ام لا يجوز ذلك والحق حجية الاستصحاب في التعليقيات على سبيل الايجاب الكلي للاخبار وبناء العقلاء **فان قلت** لو كان كل ما كان لازم الحكم باستصحاب الصحة في المثالين المذكورين اعني تقليد الميت والبيع قبل النداء مع ان بناء العقلاء ليس عليه **قلنا** نحن لا نقول بحجية الاستصحاب في هذين المثالين نظرا الى ان الصحة الثابتة في البيع الواقع وان استصحابها انما هي الصحة الثابتة قبل النداء فقط بان قال الشارع احل الله البيع قبل وقت النداء فيتغير الموضوع فلا ينفع فكيف يستصحب الصحة وانما هي الصحة الثابتة بان قال احل الله البيع وقت النداء او غيره او قال احل الله البيع في كل وقت قبل النداء وبعده وحينئذ فبقيته لا يحتاج الى الاستصحاب مع ان استلزام الاول منهما الحصر على حلية البيع وقت النداء ولا قائل به وان كانت هي الصحة في الجملة بان حكم بالجملة المرددة بين كونها قبل النداء فقط وفيه وفي غيره معا

فيما تبدلت فيه الصورة النوعية

في حجية الاستصحاب في الامور التدريجية

فلا يكون بناؤهم على اعتبار استصحاب عدم الكرية

في حجية الاستصحاب في التعليقيات والتنجيزيات

فيكون الموضوع هو الصورة النوعية او مشكوكا ولو شك في بقاء الصورة النوعية وعدم بقائها كما في الخشب اذا صار فحما جرى فيه الاستصحاب وبعد ما عرفت ذلك نعرف حكم
الاقسام الستة بعد ما غاير ظواهر خطابات الشرع في تعاقب الصغر بما كل موضع جرى فيه الاستصحاب كان حجة والا فلا ثم ان كان دليل اجتهادي عام يوجب اندراج الطبيعة
الحادثة في افراد تلك الطبيعة من حيث الحكم علمنا به والا فبالاصول الفقاهتية ثم انهم قالوا ان الاحكام تدور مدار الاسماء ومرادهم دوران الاحكام مدار الاسماء اذا كان تبدل
الاسم لتبدل المسمى كالكلب اذا صار ملحا مثلا مع ملاحظة اتحاد من الخصوص والعينية من حيث القسمية علما او اصلا الا ان العرف اذا غير اسم الكلب وسماه ملحا تغير الحكم **اصل**
اذا تعارض استصحابان فاما حكميان او موضوعيان او مختلفان ثم اما وجوديان او عدميان او مختلفان ثم الحكميان الوجوديان اما تعارضهما لامر خارج او لانفسهما وعلى الاخير

نفيه ان القدر المتيقن موجود قبل النذر فلا استصحاب لان الاستصحاب يجري فيما دار الامر فيه بين المتباينين لا بين الاقل والاكثر كما هنا ومن هذا
القبيل ايضا استصحاب صحة التقليد واما الموارد التي قلنا بحجية الاستصحاب فيها من التعليقيات فليست كلك فلا يلزم من حجية الاستصحاب في الامور التعليقية
حجيته فيهما لانتفاء الموضوع فيهما فالاشكال فيهما ناش عن الاشكال في ثبوت المتعلق سابقا بالنسبة الى الموضوع فان الظاهر ان موضوع الصحة في المثال
هو التقليد حال الحيوة والبيع قبل النذر المقيد بكونه قبله وكذا في التقليد فلا يرد نقض وبالجملة لو لم نقل بالاستصحاب في التعليقيات لزم عدم صحة التمسك
بالاستصحاب في كثير من الاحكام لاحتمال النسخ فيها فلا يتم الاستصحاب التعليقي **المرحلة الثامنة عشر** في انه هل يصح التمسك بالاستصحاب فيما يتمسك فيه
بقاعدة الاشتغال حتى يكون فيهما دليلان ام لا كما لو شككنا في وجوب السورة في الصلوة بعد القطع بوجوب الصلوة وقبل الشروع فيها وكما يمكن التمسك
بقاعدة الاشتغال لان العقل يحكم بالاتيان بما يتيقن معه فراغ الذمة وهو الصلوة مع الجزء المشكوك فيه فهل يتمسك بالاستصحاب ايضا مع كوننا قاطعين بتحقق
الامر ام لا وكذا لو حصل لنا الشك في زوال النجاسة بالماء المشكوك طهارته حين كوننا قاطعين بالنجاسة فهل يصح التمسك باستصحاب النجاسة في ذلك الحين
الذي نقطع بان النجاسة موجودة ام لا يصح وتظهر الثمرة في جريانه الاستصحاب وعدمه بعد جريان قاعدة الاشتغال في تكثير الادلة وفي صورة تعارض الاستصحاب
مع الاستصحاب كما لو شك في زوال النجاسة بالماء المشكوك طهارته مع سبق القطع بطهارة هذا الماء فان استصحاب طهارة الماء يقتضي زوال النجاسة فلو قلنا
بجريان استصحاب نجاسة المغسول قبل الغسل فتعارض الاستصحابان ويقدم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة عند التعارض لكون بناء العلماء عليه يكون
مؤيدا للاشتغال واما اذا لم يجر استصحاب النجاسة نظرا الى القطع ببقاء النجاسة فيبقى استصحاب الطهارة المقتضي للطهارة مع قاعدة الاشتغال ويكون الاستصحاب
مقدما عليها لانه اجتهادي بالنسبة اليها فيحكم بطهارة المغسول للاستصحاب السالم عن المعارض المذكور وكيف كان فالحق هو القول بصحة التمسك بالاستصحاب
فيما يكون الشك فيه في البقاء او الارتفاع بما بعد اتيان الفعل كالصلوة بلا سورة فان المكلف بعدها التي بها يشك في ارتفاع الامر وانما قلنا لان
اتيان الفعل على الفرض يكون عبثا ولغوا فينزل الشك الواقع بعد الاتيان منزلة الواقع قبله فيستصحب واما فيما ليس لامر كك كغسل الثوب المتنجس
بالماء الطاهر بالاستصحاب فليس الامر كك فلا يصح التمسك بالاستصحاب فيه لان التمسك بالاستصحاب انما هو حين الشك وهو قبل الغسل قاطع بالنجاسة
الشك حتى يستصحب فيكون استصحاب الطهارة سليما عن المعارض واما بعد الغسل فهو قاطع بارتفاع النجاسة فلا استصحاب ايضا وعليه بناء اهل العلم حيث
يحكمون بطهارة الماء في تلك الصورة من باب الاستصحاب مع معارضته لذلك الاستصحاب باستصحاب النجاسة لو جرى فعدم تعرضهم للمعارضة مع حكمهم بالطهارة
مع ملاحظة تقديمهم استصحاب النجاسة عند التعارض على استصحاب الطهارة كاشف عن استقرار بنائهم على عدم صحة التمسك بالاستصحاب بالنسبة الى النجاسة
في خصوص تلك الصورة شرحناه فاعلم ان ما ذكرنا من تلك المقامات وفي تلك المراحل من الحجية والعدم في الاستصحاب انما هو مع قطع النظر عن خصوصيات الموارد
والا فرب مقام يحكم فيه بعكس ما حكمنا به بالدليل الخارجي فلا تغفل **المقام الثالث عشر من المقامات** السبعة في بيان مجاري الاستصحاب بالنسبة
الى الدليل الدال على المستصحب فاعلم ان الدليل الدال على الحكم اما ان يكون مقيدا بالوصف الموجود في متعلق الحكم بحيث لو ارتفع الوصف ارتفع الحكم
كان يقول الماء المتغير بالنجاسة نجس ما دام متغيرا فهذا الكلام بمنطوقه يدل على ثبوت النجاسة للماء المتغير وبمفهومه على نفي النجاسة عند عدم التغير سواء
لم يحدث تغير او حدث وزال واما ان يكون دالا على ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف من غير وجود مفهوم ينفي الحكم عند انتفاء الوصف كقوله الماء المتغير نجس
فان هذا الكلام يدل على امرين احدهما كون موضوع الحكم هو الماء المتغير والاخر دلالته على عدم ارادة غير المتغير من هذا الكلام فيكون غير المتغير
مبنيا على عدم ارادته من هذا الكلام لا منفيا حكم النجاسة فيه من هذا الكلام فلا يدل على انتفاء النجاسة عند انتفاء التغير بل هو ساكت من تلك
الجهة كما في المشكك بالتشكيك المضر المبين فيه عدم ارادة غير الفرد الظاهر من اللفظ نعم لو قلنا بحجية مفهوم الوصف اعني متغير لكان المفهوم عدم نجاسة
غير المتغير فيكون حكم النفي مستفادا ايضا هنا لكن لا كالمثال السابق اذ في المثال الاول يفهم انتفاء النجاسة عند انتفاء التغير سواء لم يحدث التغير
اصلا او حدث وزال واما في هذا المثال على فرض حجية مفهوم الوصف يكون المستفاد نفي النجاسة عما لم يعرضه التغير اصلا واما بالنسبة
الى ما زال عنه التغير بعد حدوثه فمشكل بالتشكيك المضر في الاطلاق حتى اذا كان المفهوم حجة وبالجملة الفرق بين المثالين واضح بعد عدم حجية مفهوم
الوصف اعني المتغير واما ان يكون دالا على ثبوت الحكم للموضوع المجرد عن القيود والاوصاف كقوله مثلا الماء اذا تغير نجس فدلالة هذا الكلام حيث
ثبوت الحكم لموضوعه ان فرض تواطيه بالقياس الى حالتي بقاء التغير وزواله مسلما عندنا بالمطلقة وعند القوم بالدائمة والموقتة وان فرض
تشكيكها بالقياس الى الحالتين بان يكون دلالتها بالنسبة الى حالة زوال التغير مشككة بالتشكيك المبين العدم فمرجعها الى القسم السابق وان
فرض تشكيكها بالنسبة الى حالة زوال التغير مشككا بالتشكيك المضر الاجمالي فيسمى بالمهملة وقد يظهر من كلمات بعض الاصحاب اختصاص المهملة بصورة الشك
في بقاء الحكم السابق للشك في المقتضي وانت خبير بعدم اختصاص اذ قد يتحقق المهملة في صورة الشك في المانع ايضا كما لو فرضنا كون قولنا الماء اذا تغير نجس مطلقا
ومتواطيا بالنسبة الى حالتي بقاء التغير وزواله ولكن يكون بالنسبة الى حالتي الفاء الكر وعدمه مشككا بالتشكيك المضر الاجمالي بان يكون دلالته بالنسبة
الى حالتي الفاء الكر مجملة وظاهر ان الشك في بقاء النجاسة ح مسبب من الشك في مانعية المانع **فان قلت** من اين فهمت اجمال هذا القول بالنسبة الى حالتي

في صحة التمسك بالاستصحاب فيما يتمسك فيه بقاعدة الاشتغال وعدمه

في مجاري الاستصحاب بالنسبة الى الدليل الدال على المستصحب

اما احد الشكين سبب للشك الاخر او مسببا عن امر ثالث فان كان الاستصحابان المتعارضان حاكمين وجوديين متعارضين لانفسهما مع سببية احد الشكين للاخر كتعارض استصحاب الطهارة الماء مع استصحاب نجاسة المغسول واستصحاب نجاسته مستصحب النجاسة مع استصحاب نجاسة المغسول واستصحاب نجاسته مستصحب النجاسة مع استصحاب الطهارة الملاقي نفي العمل بهما معا كما عليه بعض من تاخر اذ لم يثبت ان مستصحب النجاسة متنجس او تقديم استصحاب السبب وجهان اوجههما الاخير لان الطاهر من امرهم ع بابقاء ما كان على ما كان هو ترتيب اثاره عليه ومن جملتها نجاسة ملاقيه فقبل ملاقاة الطاهر لمستصحب النجاسة نحكم بنجاسة المستصحب لا لامة الاستصحاب عن المعارض فهو ح متنجس شرعا بنجس ملاقيه بالعموم فالتعارض هنا ابتدائي ولا تعارض حقيقة وهكذا في نظائره مضافا الى بناء العقلاء وظهور الاجماع من القائلين بحجية الاستصحاب ورد على العامل بالاصلين هنا حكمه

الفا الكر حتى يقول بذلك **قلنا** يكشف عنه انه لو قال قائل هذا الكلام اذا القي كر على الماء المتغير طاهر لم يفهم تناقض وتدافع بين القولين ولو كان القول الاول صوابا بالنسبة الى حالة القاء الكر وعدمه لفهم التنا فع ثم انه قد يردد الامر بين المهملة وغيرها فقد يتردد بين المهملة من احد المقيد فظهر ان الاقسام ستة المقيد الواجدة للمفهوم والمغيا بغير الواجدة للمفهوم والمتنافية عندنا المؤبدة عند القوم والمهملة والمرددة بين المهملة وغيرها والمرددة بين المطلقة والمقيد بالمعنى الاعم اذا عرفت ذلك علم انه لا يجري الاستصحاب في القسم الاول للقطع بارتفاع الحكم بعد زوال التغير وكذا في الثاني لانتفاع الموضوع من حيث مدلول اللفظ واما من حيث اللب فكلام سياتي في المقام الرابع وفي القسم الثالث لا يحتاج الى الاستصحاب لكفاية الاطلاق وفي القسم الرابع المسمى بالمطلقة عند القوم وبالمهملة عندنا فيجري الاستصحاب بلا ريب واما في القسمين الاخيرين فاشكال يظهر من بعض الافاضل المنع لكن الحق الجريان والدليل عليه وجهان الاولى ان الاخبار الاتية الى هنا فاق تنها حاكمة بجريته نقض اليقين من دون تفصيل بين كون الشك ناشيا عن احتمال الدليل وتردده بين الاحتمال وغيره واما بنا العقلاء فهو موجود ايضا هنا فانهم لا يفرقون في الشك بين المهملة وهذين القسمين ولا اعتبار العقل ايضا موجود فان العقل بعد علمه بحجية الاستصحاب في معلوم الاهمال حاكم بحجيته في مشكوك الاهمال ايضا لان المناط محقق وهو حصول الظن فان الظن موجود في هذين القسمين ايضا وان فرض عدم وجود العلة ولا اشتراء لا نقض الحالة السابقة مفيدة للظن طبعا **فان قلت** ان من يقول بالاستصحاب في معلوم الاهمال دون هذين القسمين لعله يدعي عدم حصول الوصف فيهما **قلنا** مع ان كلامه في عدم الحجية مطلقا من حيث حصول الوصف وعدمه ومع ان الطريق في حجية الاستصحاب غير منحصر بالظن كما عرفت ان الظن حاصل فيهما ايضا الا ترى انه لو ثبت حكم وعلمنا ولم نعلم مدركه انه مهمل ام مطلق ام مقيد فشككنا في البقا والارتفاع لاجل الشك في النسخ لكنا ظانين بالبقا ملاحظة نفس الحالة السابقة وانكاره خلاف البديهة **فان قلت** ان الكلام انما هو في اعتبار الاستصحاب في القسمين المذكورين من باب الظن بطريق الايجاب الكلي ومن هذا المثال لم يلزم الا الايجاب الجزئي وهو لا يضر الفاضل المذكور لانه يحتمل ان يكون منكرا الايجاب الكلي لا مدعيا السلب الكلي حتى يبطل كلامه بالايجاب الجزئي **قلنا** ان لفظ منه السلب الكلي **فان قلت** لعل هذا الفاضل يدعي السلب الكلي في القسمين المذكورين اذا كان الشك في البقا ناشيا عن الشك في المقتضي لا اذا كان مسببا الشك عن عروض المانع كالنسخ الذي مثلته **قلنا** نطالبه منه الفارق **فنقول** اي شيء ذلك على الفرق بين معلوم الاهمال وغيره مع ان الشك في كل من معلوم الاهمال ومشكوك الحال مبتن لعد والفرق تحكم لان الفارق ان كان هو الشك في المقتضي فهو مشترك الورود بينهما كما عرفت وان كان هو الترديد والترديد فالمهملة ايضا مرددة بين المطلقة والمقيدة باعتبار ان التشكيك انما هو في بيان ان الله هل المجمل هو مراد حتى يكون الدليل مطلقا او ليس بمراد فيكون مقيدا والقسمان الاخيران ايضا كذلك الا ان الامر فيهما بين المطلقة والمقيد فان الامر ان دار بين المهملة والمطلقة والمقيد وقد قلنا ان المهملة في الواقع اما مطلقة او مقيدة فهو حقيقة مما دار الامر بين المطلقة والمقيدة وكذا القسم السادس ايضا فالفارق مفقود والحكم مشترك قال بعض الافاضل بعد حكمه بتبعية الاستصحاب للموضوع استعداد وهنا **لطيفة** ينبغي ان نذكرها من باب التفريع على هذا الاصل مما الهمني الله تعم ببركة دين الاسلام والائمة الصادقين عليهما السلام وهو ان بعض فضلاء الاذكيا من اصحابنا ذكرني في حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود او النصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا ونحن وهم متفقون على حقيته ونبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجابه بما هو المشهور من انا لا نسلم نبوة نبي يقول بنبوة موسى او عيسى الذي يقول بنبوة اليهود والنصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسى وعيسى الذي اخبر عن نبوة محمد وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا في جواب جاثليق فانه قال له ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقر به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد وكتابه ولم يبشر به امته قال الفاضل فاجابني بان عيسى بن مريم المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه وموسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا من اهل الكتاب جاء نبيا وارسله الله نبيا وهذا القدر مسلم من الطرفين ولا يتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص وانا نكت بيان انه يقول بنبوة محمد ام لا فنحن نقول ان هذا الرجل المعهود ورسالته ثابتة بحكم الاستصحاب فعليكم بالابطال ويذيل الجواب الفاضل الذي في الجواب منه هو ما نقلناه في ابطال الاستصحاب بعد ضربه جواز التمسك به في اصول الدين ان موضوع الاستصحاب لابد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى اخر الابد بان يقول الله تعم انت نبي وصاحب دين الى يوم القيامة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد بان يقول له انت نبي وصاحب دين الى زمان محمد ولان يقول له انت نبي بلا احد القيدين فعلى الخصم ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد وان لم يثبتا والمفروض ان الكلام ليس ثابتا ثم واما الاطلاق فهو ايضا في معنى المقيد ولابد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من افراده والامتداد والاستعداد الى اخر ما ذكره ثم وبناء على ما مر في الوجه الاول من الوجهين على اعتبار الاستصحاب في القسمين الاخيرين من وجود الاعتبار وبنا العقلاء نعم لا اجماع اثبته هنا فلا يمكن التمسك بها هنا الا من جهة الالزام اما على صحة التمسك بها فمتاصمتها العمل فلا لنا التمسك بها لتكامل الاعتقاد بالشرع اللاحق فلا عبرة بها لاتكال الاعتقاد بالشرع

شان في المقتضي والوجه الثاني ان الفارق بين معلوم الاهمال ومشكوك الحالة

بطهارة عين ما هذا المتنجس بنجاسة عين المتنجس المعلوم نجاسته ولم يجد هذا التفصيل في باب الشك وحكم بطهارة الارض الملاقية له لاستصحاب طهارتها وعدم جواز السجود
التيمم عليها لاستصحاب الامر عملا بالاصلين والحال انه صرح بجوازهما ثم انه ان قال بعد تعارض بين الاصلين لا يعمل بهما فقد خرج عن الفرض او مع جواز التعارض بينهما
فتعارضهما من باب التباين الكلي لا التعارض من وجه حتى يبعض في العمل بلوازم كل منهما من غير دليل ثم انا اذا قلنا بعدم حجية الاستصحاب في الشك في المانعية فاستصحاب
الشك السببي خال عن المعارض دائما فيقدم بلا ريب ولا فرق فيما ذكرنا بين تقارن الشكين وتقدم الشك السببي زمانا فالوحدة المناط وان كان الشكان في الصورة المفروضة

اللاحق فهو نقض يقين بيقين واما عدم صحة التمسك لاجل الالزام فلانه مع فرض الاعتقاد يكون نقضا لليقين باليقين ومع عدمه لا عبرة بها فلا بد من
التمسك في اعتبار الاستصحاب هنا بالاخبار وبناء العقلاء **فان قلت** ان المسئلة كلامية ولا عبرة في المسائل الكلامية بالاستصحاب قلنا ان الكلام انما هو
مع الاغماض عن كون المسئلة كلامية والا لما جاز التمسك فيها على فرض ثبوت الاطلاق ايضا **فان قلت** الاستصحاب وان اعتبر في المسائل الكلامية ايضا لكن خصوص
استصحاب النبوة ليس بمعتبر لان الاستقراء يعاضده فان الاغلب في النبوة هو التحديد لا الاطلاق والتابيد بل وعد الامة بهذا القدر **قلنا** هذا مقلوب على
المجيب في صورة الاهمال المعبر عنه بالاطلاق لان الاستقراء ايضا موجود ح ومع ذلك قال هو باعتبار الاستصحاب عند ثبوت الاطلاق وثانيا انه امر في الوجه الثاني
من الوجهين السابقين على اعتبار الاستصحاب في القسمين الاخيرين من السنة وهو نفي الفارق وثالثا بان ذلك الجواب عن هذا الاستصحاب انما يتم في مقابل من
انكر نسخ النبوة واما على مذهب من ينكر الشخص لا النسخ فيصح التمسك بالاستصحاب على جميع التقادير اما بناء على التابيد لظهور عدم النسخ فباصل العدم واما
بناء على الاطلاق المعبر عنه بالاهمال عنده فباصالة عدم كونه مغيا بغاية واما بناء على التقييد والتوقيت فباصل عدم حصول الغاية وقد بنى هذا الفاضل
على جواز جريان الاستصحاب في الموقتات ايضا في رد الفاضل النوني ورابعا انه لا ريب في وجود احكام مطلقة في شرع عيسى مثلا فيجري الاستصحاب في تلك الاحكام
المطلقة المهملة وبقاء الاحكام يستلزم بقاء نبوته ع **فان قلت** ان تلك المطلقات لما كانت مقترنة ببشارة عيسى برسول ياتي من بعده فيصير مقيدة فلا معنى
لاستصحاب مضامينها **قلنا** ان الاطلاق ثابت والبشارة غير ثابتة بل على من يدعيها الاثبات **فان قلت** مجرد الشك في البشارة كاف فانه يشك في الاطلاق
والتقييد في الاحكام فلا يجري الاستصحاب ايضا لا بقاء بمجرد احتمال التقييد ولو كان مضرا بالاستصحاب لما جاز التمسك به في الاحكام الشرعية ايضا لان التمسك
بالاستصحاب في الاحكام ح انما يسلم ان ثبت كونها مطلقة لم يكن مقيدة بوقت خاص يخفى علينا او ممتدة الى آخر الابد والذي يجوز التمسك فيه بالاستصحاب
هو الاول لانا نقول الامر وان كان كما ذكر الا ان الاستقراء كاشف عن ان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت له حد ليست بابدية ولا محدودة الى حد معين
وان الشارع كان يكتفي في الاستمرار بالفاظ المطلقات ويظهر من الخارج انه اراد من المطلق الاستمرار فيحصل من ذلك الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات
هو الاستمرار الى ان يثبت رافع **قلنا** الامر وان كان كذلك الا ان احتمال البشارة وبقاء الاطلاق بنفسه **فان قلت** نعلم اجمالا بان بعض تلك
المطلقات قيد بقيد لا نعلم ان ذلك القيد هو البشارة ام غيرها فيكون الشك في الحادث ولا يصح نفي البشارة بالاصل **قلنا** ان دعوى هذا العلم
الاجمالي انكار بالنسبة الى المطلقات من الاحكام لحصول العلم الاجمالي ممنوع اولا وكونه مضرا باجراء الاصل ممنوع ثانيا لان الشبهة قليلة في كثير وقد رجحنا
الاستصحاب ح وانكار بالنسبة الى المقيد من الاحكام بان يقول انا علمنا ان من جملة المطلقات التي صارت مقيدة بمطلق صار مقيدا بمجمل لا نعلم ان مقيده هو البشارة
حتى يرتفع الاطلاق من جميع المطلقات او غير البشارة حتى لا يكون كل فقيه انا اصابتنا بقاء تلك المطلقات باطلاقها يقتضي ان يكون هو القيد غير البشارة فيجا
انا سلمنا عدم صحة التمسك بالاستصحاب الوجودي هنا وهو استصحاب بقاء نبوة عيسى ولكن يمكن التمسك بالاستصحاب العدمي لان الخصم انكار منكرا لنسخ
فيتمسك باصل العدم لدوران الامر بين الاقل والاكثر والمتيقن هو الاقل وان كان منكرا لتشخيص النبوة فيتمسك باصل تاخر الحادث فانه حجة هنا على الافراد
لا تحاد زمان الشك مع المشكوك فيه فيظهر بطلان الجواب هذا الفاضل عن هذا الاستصحاب فالصواب في الجواب عن هذا الاستصحاب ان يقال انه لا يدل على من
ينكر حجية الاستصحاب شيئا وكذا على من يقول بها من باب الاخبار لما مر من ان الاخبار غير ثابتة هنا الا من باب التمسك للعمل ولا من باب الالزام وبعد الا
بالاخبار او فرض الاعتقاد بها يكون نقض اليقين باليقين ويخرج عن محل الاستصحاب ومع عدم الاعتقاد وعدم فرضه ايضا لا معنى للتمسك للعمل ولا للالزام
وكذا الامر على من يعمل بالاستصحاب لتراكم الاخبار وبناء العقلاء وغيرهما مع حصول القطع من التراكم بحيث لولا القطع لم يعمل بالاستصحاب لمجرد الظن ووجه
عدم الورود عليه انه عند تعبد مجيء الاخبار الى هنا يرتفع التراكم وبرفع القطع فلا يكون الاستصحاب حجة هنا على مذهبه نعم يرد هذا الايراد على من جعل كلا
من الاخبار وبناء العقلاء دليلا مستقلا كما هو المختار ولكن نحن نجيب عن هذا الاستصحاب بعد وجود بناء العقلاء بالادلة الاجتهادية الواردة عليه
من معجز النبي ص ولا يمنع جريان الاستصحاب واعلم انه لو اراد واحد التمسك في اثبات نبوة عيسى او موسى بما ورد عنهما مما يدل على بقاء نبوتهما فهو مستلزم
للدور لان بقاء نبوة كل منهما موقوف على بقاء غيرهما قولهما الى الان وهو موقوف على بقاء نبوتهما الى الان فتدبر جدا **المقام الرابع** في انه هل يشترط
في الاستصحاب بقاء الموضوع ام لا وفيه مقامات اربعة وقبل الخوض فيها لا بد من ذكر مقدمة **الاولى** اعلم انهم قالوا باشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب
بلا خلاف يجده منهم وكلامهم هذا ظاهر في اشتراط العلم ببقاء الموضوع في متن الواقع لكون الشرطية من الاحكام الوضعية فلو شك على هذا في بقاء
الموضوع لم يجز التمسك بالاستصحاب لان الشك في الشرطية يوجب الشك في المشروط وايضا ظاهر كلامهم عدم الفرق في ذلك الشرط بين كون الاستصحاب
موضوعيا ام حكميا وانت خبير بان لازم هذين الظهورين في كلامهم عدم جواز التمسك بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية التي لا يتعلق بامر خارجي
آخر كزيد فانه لو قطعنا ببقائه او بعدم بقائه لم يكن استصحاب ولو شككنا في بقائه لم يكن استصحاب ايضا لفقد الشرط المذكور وهو العلم ببقاء الموضوع
اذ ليس هنا امر آخر سوى الامر الخارجي مشكوك فيه اعني زيد ليكون موضوعا له نعم يصح كلامهم هذا في مثل الامر الخارجي المتعلق بامر خارجي آخر كاستصحاب طهارة
الثوب فان الموضوع هنا هو الثوب ويتم فيه الشرط المذكور وبالجملة لازم كلامهم هذا عدم حجية الاستصحاب فيما لو شك في بقاء زيد كطهارة

في تفصيل الجواب عن ايراد اليهودي

في انه هل يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع ام لا

سببين من امر ثالث كما في الكر الوارد على الماء المتنجس تارة بجافي نظائره من موارد تعقب الوضوء والحدث وعدم مرجح لاحدهما لبطلان الترجيح بلا مرجح و عدم الدليل على التخيير بعد امكان طرحهما والحكمان العقليان او المختلفان حالهما كما سبق من تقديم الشك السببي او التوقف عند تسببهما من امر ثالث لو حدة الدليل والاجماع المركب واما الحكميان المتعارضان لا لانفسهما ويعبر عن ذلك بالشك في الحادث فان تقوّ العمل بالاصلين لمكلفين فصاعدا كالثوب المشترك الذي وجد فيه المني وكما اذا علم بنجاسة احد الثوبين اللذين هما لشخصين تكل يعمل بالاصل في حق نفسه لبناء العقلاء ولا يشمله عموم اخبار عدم نقض اليقين بالشك

مع ان العقلاء مطبقون على العمل بالاستصحاب هنا فكلامهم بظاهره محل نظر **فان قلت** ان الموضوع هنا موجود وهو النفس الناطقة فانها لا تفنى بل فرجع الشارح الى الشك في بقاء تعلق النفس الناطقة بالبدن وارتفاع تعلقها عنه فيستصحب بقاء تعلقه **قلنا** مع ان بقاء النفس الناطقة ابد الدهر فيه فائدة انا نفرض الشك في بقاء النفس الناطقة مضافا الى انا نرى ان اهل العقول يتمسكون باستصحاب بقاء زيد مع عدم التفاتهم الى نفس الناطقة وايضا لا ازم هذين الطهورين عدم العمل باستصحاب النجاسة اذا شك في بقاء التغير مع فرض كون الموضوع هو الماء المتغير مع ان من كل قال بحجية الاستصحاب الحكمي قال بحجية هذا الاستصحاب وان كان منكرا لحجية الاستصحاب في الموضوعات **فان قلت** ان الظهور الثانية ثم فان مراد المشترطين انما هو الاشتراط في الاستصحاب الحكمي والخارجي الذي يكون متعلقا بامر خارجي اخر واما الخارجي الغير المتعلق بخارجي اخر كزيد فلا يشترط فيه هذا الشرط **قلنا** ذلك انما يدفع المحذور الاول لا الثاني مضافا الى ان ذلك خلاف ظاهر الكلام **فان قلت** لعل مرادهم من هذا الكلام اشتراط امكان البقاء بمعنى انه يشترط في الاستصحاب عدم العلم بعدم بقاء الموضوع وهو متحقق في موارد الاستصحاب فلا يرد شيء من المحذورين **قلنا** ان ذلك خلاف ظاهرهم وكيف كان فالحق اشتراط بقاء الموضوع بحيث لو علم انتفاء الموضوع لو حصل الشك فيه لم يجز التمسك بالاستصحاب وذلك لوجهين **الاول** الاجماع القاطع **فان قلت** كيف تدعي الاجماع مع ان من العلماء من تمسك بالاستصحاب في الكلب الواقع في المملحة بعد صيرورته ملحا فان الموضوع اي الكلب انتفى قطعا ومع ذلك اختلفوا في اجراء الاستصحاب فيه **قلنا** نزاعهم هنا صغروي بمعنى ان الكل مطبقون على اشتراط العلم ببقاء الموضوع لكن منهم من يقول ان الموضوع هنا هو الجسم وهو باق فيستصحب الحكم ومنهم من يقول ان الموضوع هو الكلب وقد انتفى فلا استصحاب الثاني العقل القاطع فان من البديهيات ان الحكم من الاعراض لا وجود له بدون الموضوع فان الموضوع من جملة المشخصات والتشخص هو الوجود فحيثما انتفى الموضوع انتفى العرض هذا والظاهر من العلماء انما هو اشتراط عدم العلم بعدم بقاء الموضوع فانهم منعوا الاستصحاب في الكلب الواقع في المملحة استنادا الى العلم بانتفاء الموضوع وهذا كاشف عن ان المضر هو العلم بالانتفاء او عدم العلم بالبقاء والا لعللوه بعدم العلم ببقاء الموضوع ثم **المقدمة الثانية** في الفرق بين المستصحب وموضوع الاستصحاب فاعلم ان المستصحب عبارة عما علم به سابقا وشك في بقائه لاحقا والمعروض لذلك الامر المعلوم سابقا المشكوك لاحقا هو الموضوع وظاهر في الامور الخارجية الغير المرتبطة بامر خارجي اخر كزيد فان المستصحب مما لو شك في بقاء زيد هو نفس وجود زيد والمعروض لذلك الوجود غير الموجود موضوع له واما في الامور الخارجية المرتبطة بامر خارجي اخر كرطوبة الثوب وكذا في الاحكام كوجوب الصلوة فيشكل الامر لان لكل من الرطوبة وجود في الخارج فيكون كل من الموجود معروضا للوجود ومقتضى ما ذكرنا من كون الموضوع هو المعروض ان يكون الرطوبة والوجوب موضوعا للاستصحاب في المثالين لان الحال المستصحب في المثالين ليس الا الرطوبة والوجوب فيكون الموضوع معروض العرضين ولكن يمكن جعل الموضوع عبارة عن المعروض اعم من ان يكون بلا واسطة او معها فيندفع الاشكال **المقدمة الثالثة** في بيان بعض من الاصطلاحات المرتبطة بالمقام فاعلم ان الانتقال اصطلاحا عبارة عن انتقال جسم الى جوف حيوان مع تبدل الاسم وله صور **الاولى** ان يكون المنتقل والمنتقل اليه كلاهما مما يعين كصيرورة الماء بولا بعد الانسان بعد دخوله جوف العلق دم علق **الثانية** ان يكون المنتقل منه مما يعادل والمنتقل اليه كصيرورة المني انسانا **الثالثة** ان يكون عكس الثانية كصيرورة البطيخ بولا **الرابعة** ان لا يكون شيء منهما مما يعا كصيرورة العلقة روثا واذا عرفت الصور الاربعة فاعلم ان القدر الثابت من استقراء اصطلاحهم عليه هو كون الصورة الاولى من الانتقال عندهم وعدم كون الاخيرة انتقالا عندهم واما الثانية والثالثة فلا نعلم فيهما اصطلاحهم فنتوقف واما الانقلاب فهو عندهم عبارة عن تبدل الجسم باخر من غير جهة الانتقال وله ايضا صور اربع الاولى كون المبدل منه والمبدل اليه كليهما مما يعين كانقلاب الخمر خلا والثانية عكسه الثالثة ان يكون المبدل منه مما يعادل والمبدل اليه كانقلاب الماء هواء والثالثة عكس الثانية كانقلاب الهواء ماء والرابعة ان لا يكون شيء منهما مما يعا كصيرورة الكلب ملحا والخشب رمادا والقدر الثابت من التسمية بالانقلاب اصطلاحا هو الصورة الاولى وعدم كون الاخيرة انقلابا والثانية والثالثة محل الشك لكن الظاهر منهما اطلاق الانقلاب عليهما ايضا فيقولون انقلب الماء هواء وبالعكس واما كون هذا الاطلاق من باب اطلاق الكلي على الفرد او من باب الاصطلاح فمحل شك يتوقف فيه واما الاستحالة فعندهم عبارة عن تبدل ماهية الى اخرى سواء كان المنقلب منه والمنقلب اليه مايعا ام لا وعلى هذا يكون النسبة بين الاستحالة والانقلاب عموما وخصوصا مطلقا وبينها وبين الانتقال تباينا كليا **المقدمة الرابعة** في تحرير محل النزاع اعلم ان النزاع الواقع بين العلماء في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب ليس كبرويا لانهم مطبقون على عدم جواز التمسك بالاستصحاب فيما علم فيه بانتفاء الموضوع بل النزاع بينهم انما هو في تشخيص الصغرى فنقول ان الاستحالة والانتقال والانقلاب من وجه محل البحث من حيث بقاء الموضوع وارتفاعه واما ما زال عنه الاسم دون الصورة كالحنطة المتنجسة بعد الطحن وصيرورته دقيقا وكذا المقيد كالماء المتغير المحكوم بنجاسته بقيد التغير بعد زوال القيد وبقاء المقيد وكذا الموقت بعد خروج الوقت كصوم يوم الخميس ففي دخولها في محل البحث اشكال لكن ظواهر عبارات الاصحاب تأبى عن دخولها في محل البحث الا انا نتكلم فيها ايضا لزيادة البصيرة **المقدمة الخامسة** اعلم ان الاقوال في المسئلة ثلثة ثالثها التفصيل بين النجس الذاتي كالكلب بعد الاستحالة والعرضي فقيل بالاول بالطهارة والثاني بعدم الاستحالة لانه لا يجري الاستصحاب لان الموضوع

في الفرق بين المستصحب وموضوع الاستصحاب

في تحرير محل النزاع

في بيان الاقوال في المسئلة

عوكان

او لمكلف واحد فالوقف الا اذا كان احد المستصحبين موافقا لاصل البراءة دون الاخر فيعمل بالاصلين واذا تعارض الموضوعي مع الحكمي قدم الاول على المختار لنقل الاجماع فانه يكفي مرجحا لاحد الاصلين ولان كل من قدم الشك السببي في القسم الاول قدم الموضوعي هنا ولبناء العقلاء ودلالة النصوص فان الموضوعي مزيل للحكمي ولعمل الاكثر وظهور اجماع العاملين والاستصحاب ولا يضر مخالفة البعض ولو فرض هنا تسبب لتعارض من امر خارج حتى صار الشك في الحادث علمنا بالاصلين وطرحنا العلم الاجمالي لطريقة اهل العقول ولو تعارض استصحابان موضوعيان فيما المزيل على المزال كما مر والا فالوقف نعم لو تسببه التعارض من امر خارج وصار الشك في الحادث عملنا بالاصلين اذا كان العمل من شخصين والا فالوقف ايضا الا ان يوجد مرجح لاحد الاصلين بحيث يكون نفس المرجح دليلا

هو الكلب فقد انتفى وفي العرضية كالخشب المتنجس الذي صار رمادا يجري الاستصحاب الا ان الموضوع هو الجسم الملاقي لا الخشب وهو باق والظاهر من المفصل هذا انه لا يفرق بين الاستحالة والانتقال والانقلاب في هذا التفصيل **المقدمة السادسة** في تشخيص الكبريات اعلم ان ما تبدل فيه الصورة النوعية الحقيقية الى اخرى سواء كان بطريق الاستحالة ام الانتقال ام الانقلاب اما ان يعلم فيه بان الموضوع هو الصورة النوعية كالحقيقة الكلية واما ان يعلم بان الموضوع هي الصورة الجنسية والاجزاء الخارجية من غير مدخلية للصورة النوعية في الموضوع بان تكون جزء له او قيدا واما ان يشك في الامر ففي الاول يجري الاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع فلا يصح ان يقال ان اجزاء الكلب كانت نجسة وبعد الملحية نحكم بالنجاسة للاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع فان الموضوع هو الاجزاء مع بقاء الصورة النوعية بحيث يكون للصورة النوعية قيد للموضوع وان كانت خارجة عنه والحاصل ان الحكم ثبت للمركب فاذا انتفى الجزء انتفى المركب وانتفى الحكم الثابت له واما الحكم بالنسبة الى الجزء الباقي فالاصل منه مشكوكا اولا والتبعي منه يقيني الارتفاع وفي الثاني يجري الاستصحاب ان علمنا ان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم للصورة الجنسية وليس علة لبقائه او شككنا في انها علة للبقاء ايضا كما انها علة للحدوث ام لا واما اذا علمنا ان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم للجنس لبقائه ايضا بمعنى ان حدوث الحكم يتوقف على حدوث الصورة النوعية وبقائه يتوقف على بقائها فلا استصحاب ايضا كالقسم الاول وفي الثالث ايضا لا يجري الاستصحاب لان الاستصحاب اما ان يكون هنا موضوعيا او يكون حكميا فان كان موضوعيا بان يستصحب بقاء الموضوع فلا ريب ان الشك في الحادث لانه بعد ما علمنا بان لهذا الحكم المجعول اعني النجاسة موضوعا شككنا في ان موضوعه هل هو الصورة النوعية ام الموضوع الجنسية فكما ان للخصم ان يقول بعد ارتفاع الصورة النوعية ان الاصل بقاء الموضوع مرتفعا المشكوكين وارتفاع غير الموضوع منهما قلنا ان يقول ان الاصل بقاء غير الموضوع منهما وارتفاع ما هو الموضوع منهما وان كان حكميا بان يستصحب حكم النجاسة ففيه ان المستصحب ان كان هو الحكم الاستقلالي فمن الاول كان مشكوكا بالنسبة الى الباقي من المشكوكين وان كان هو الحكم التبعي فهو مقطوع الارتفاع بعد القطع بارتفاع المتبوع والحاصل ان المستصحب ان كان هو نجاسة هذا الجزء فمن الاول كان مشكوكا وان كان هو نجاسة اجزاء الكلب بحقيقتها النوعية فقد ارتفعت ثم انه لا فرق فيما ذكرنا من حكم الاستحالة والانتقال والانقلاب كون نجاسته ذاتية ام عرضية كالخشب النجس العرضي صار رمادا **فان قلت** كيف تمنع من جريان الاستصحاب في الخشب الذي صار رمادا مع ان الموضوع هو الجسم الملاقي للنجس باق بحاله وكذا غيره من النجاسات العرضية **قلنا** ان الظاهر من قوله الملاقي للنجس نجس هو ثبوت الحكم للجسم الملاقي ما دام كونه باقيا على الصورة النوعية الحاصلة حين الملاقاة هذا من جهة اللفظ واما من حيث اللب فنقول ان الموضوع اما هو الجسم الملاقي مع بقائه على الصورة النوعية واما محل الشك وعلى التقديرين لا يجري الاستصحاب لما مر انفا اذا تمهدت تلك المقدمات فنقول **المقام الاول** من المقامات في بيان الحق في جريان الاستصحاب بعد انتفاء الموضوع واما الاستحالة فلا استصحاب معها قطعا لان الموضوع اما هو الحقيقة النوعية ولما مشكوك الحال وعلى التقديرين لا استصحاب كما مر واما الانقلاب فكذلك واما الانتقال فان كان موجبا لتبدل الحقيقة كدم الادمي في جوف العلق فنظرا الى الدليل الدال على ثبوت الحكم اولا فان كان شاملا بالنسبة الى تلك الحالة الحاصلة بعد الانتقال وشاملا لها فالحكم ثابت بنفس ذلك الدليل وان لم يظهر الشمول فلا استصحاب ايضا واما تحقيق الكلام في المقيد بعد انتفاء القيد كقوله الماء المتغير نجس فالظاهر ان مثل هذا الكلام يستفاد ان موضوع الحكم هو نفس الماء والتغير علة للحكم فيستفاد منه ان الماء اذا تغير نجس فبعد زوال التغير يجري الاستصحاب لان الشك في بقاء الحكم مسبب الشك في كون التغير علة للحدوث والبقاء معا او علة للحدوث فقط ولكن لو فرض الشك في ان الموضوع هل هو نفس الماء او الماء المتغير بحيث يكون الموضوع هو المركب او الماء فقط مع كون التغير علة للحكم فلا استصحاب لا حكما ولا موضوعا لما مر انفا واما تحقيق الكلام في الموقتات كقوله تعالى الخميس ونظائره بعد مضي ذلك اليوم فلا استصحاب للقطع بارتفاع الموضوع لان الموضوع هنا هو المقيد بما هو مقيد فهو مقطوع الارتفاع فنقطع بارتفاع حكمه وان شئت تفصيل ذلك فارجع الى مسألة تبعية القضاء للفرض جديد واما تحقيق الكلام فيما تبدل اسمه بتبدل الصورة الصنفية مع بقاء الصورة النوعية كالحنطة التي صارت دقيقا فنظرا الى الدليل الدال على نجاسة الحنطة بالملاقاة فان كان شاملا بالنسبة الى الحالتين فالحكم ثابت بنفس الدليل وان لم يكن شاملا بل مشككا بالتشكيك المضر فالاستصحاب وهل يجري الاستصحاب في صورة الشك في بقاء الصورة النوعية ام لا كما في الخشب المتنصف فحما والحق الجريان لان الموضوع ان كان هو الاجزاء الجسمية فهي باقية قطعا وان كان هو الصورة النوعية فهي ايضا باقية بالاصل فالاستصحاب جار **المقام الثاني** من المقامات في بيان ما هو مقتضى التحقيق في اعتبار الاستصحاب في تلك المذكورات فاعلم ان موضوع من تلك المواضع حكمنا بجريان الاستصحاب فيه فهو حجة ايضا لعموم الادلة من الاخبار وبناء العقلاء ودعوى الانصراف الى غيرها باطلة وفيما حكمنا فيه بعدم جريان الاستصحاب من تلك المواضع فلا يكون الاستصحاب فيه حجة لان الحجية فرع الجريان **فان قلت** ان بناء اهل العقول على العمل بالاستصحاب فيما يثبت الامر فيه على عدم الجريان فانهم يحترزون عن الكلب الواقع في المملحة فلا يتناولون من طعام كان فيه ملح الكلب وليس ذلك الا للاستصحاب فهذا يكشف عن جريان الاستصحاب هنا وعن اعتباره **قلنا** اولا ان عدم تناولهم من هذا الملح ليس لاجل الاستصحاب بل لاجل تنفر الطبع عنه ويرشد الى ذلك انهم لا يغسلون الثوب الملاقي لهذا الملح ويلحقون الغاسل بالوسواسيين وثانيا بالنقض بالعذرة التي صارت دودا فان بغاية ازالة النجاسة العرضية

في بيان جريان الاستصحاب بعد انتفاء الموضوع

في التحقيق في اعتبار الاستصحاب

منعقد **اصل** لا عمل بالاستصحاب في الاحكام قبل الفحص عن المعارض للاصل تكليفا ووضعا والاجماع ولزوم الخروج عن الدين في العمل بالاصول الفقاهية قبله
والاولوية بالنسبة الى الادلة الاجتهادية فمثلها الموضوع المسقط للاصل وهو الوفاق والاولوية ولزوم المخالفة القطعية لولاه لا الضرر على الاصح عنده لدلالة
النصوص بالعموم والخصوص **اصل** لا يصح التمسك باستصحاب ما لم يعلم نسخه من احكام الشرائع السابقة كان في الشبهات علم اجمالا قليلا في كثير ام كثير في كثير ام لم
يكن لعدم انصراف النصوص الى مثله وكون بناء العقلاء على خلافه فيسلم اصالة عدم حجية الاستصحاب لكونه عملا بما وراء العلم عن المعارض ولو قيل ان المتدين بالدين

عن تلك الذي يؤده على عدم الاختصاص مع ان لا نسلم الذي ذكرت موجود هنا ايضا وثالثا ان بنائهم على الاختصاص عن خمر منقلب من الخل
يحكمون بنجاسته مع ان الاستصحاب موجود هنا **المقام الثالث** في انه هل لنا دليل اجتهادي يقتضي موافقة الطبيعة المتأخرة الحادثة
للطبيعة المتقدمة من حيث الحكم او دليل اجتهادي يقتضي مخالفتها باندراجها حكما في الطبيعة اللاحقة وحكم سائر افرادها على تلك الطبيعة
الحادثة ام لا الحق ان الدليل الاجتهادي على موافقة الطبيعة الحادثة للطبيعة القديمة حكما غير موجود وكذا الدليل الاجتهادي على مخالفتها
للطبيعة المتأخرة وفي تحقق دليل اجتهادي على موافقتها لسائر افراد الطبيعة الحادثة اشكال لان الاجماع البسيط غير موجود كيف يكون اجماعا
مع ان المنقول عن المحقق العلامة التمسك باستصحاب نجاسة الكلب الواقع في المملحة فلو كان الحكم بطهارة الملح الحاصل من الكلب اجماعيا لم يقع فيه
خلاف من هذين الفاضلين فان الظاهر انهما افتيا بالنجاسة ايضا كما حكما بجريان الاستصحاب الا ان يكون حكمهما بجريان الاستصحاب من حيث القاعدة
وكان فتويهما الطهارة والاجماع المركب ايضا غير موجود بان يقال ان كل من قال بعدم حجية الاستصحاب هنا قال بالحاق الطبيعة الحادثة لسائر افراد تلك
الطبيعة نعم لو كان الدليل الدال على حكم الطبيعة الحادثة لفظا عاما او مطلقا شاملا لجميع افراده بالتواطي حتى بالنسبة الى الفرد المنقلب من طبيعة
اخرى كان ذلك دليلا اجتهاديا على الحاق الطبيعة الحادثة بسائر افراد تلك الطبيعة كقوله كل خمر حرام او الخمر حرام ونجس فانه يشمل الخمر
المنقلب من الخل فيحكم بحرمة هذا الخمر اجتهادا واما اذا لم يكن لفظا او كان لفظا غير عام ولا متواطئا بالنسبة الى الطبيعة المنقلبة من طبيعة اخرى فلا دليل اجتهادي
كما لو قال الملح طاهر فانه لا ينصرف الى الملح الحاصل من الكلب فلا بد ان يرجع الى الدليل الفقاهتي الذي نؤسسه في المقام الرابع **المقام الرابع** هل هنا اصل
يرجع اليه في حكم الطبيعة الحادثة بعد عدم جريان الاستصحاب وعدم وجود دليل اجتهادي ايضا ام لا الاصل الحق وجود الاصل الكلي الذي يرجع اليه من حيث الحكم
الوضعي في الطهارة والنجاسة وهو اصالة الطهارة اعني القاعدة الكلية المتلقاة من الشرع المستفاد من عموم الاخبار فيحكم بطهارة الملح والخل والخشب
ونحوها عند الفرض المذكور اي عند الدليل من الاستصحاب وغيره واما من حيث الحكم التكليفي فالاصل هو التحريم ان كان المنتقل اليه بروح كالدود
الحاصل من العذرة او من الثلج وغيرهما لما مر من ان الاصل في اللحوم الحرمة اكلا وشربا وان كان المنتقل اليه من غير ذوي الارواح فالاصل الاباحة
لما مر في بحث اصل الاباحة فهو حلال وطاهر للاصلين ثم اعلم انه قد اشتهر بينهم ان الاحكام تدور مدار الاسماء وظاهر هذا الكلام يخالف الاجماع
لان لازمه حلية الكلب لو سمي غنما وبالعكس ويصير هذا نظير ما قاله الخوارج كما حكي ان كل ما سمي بالتين فهو حرام وقد التفت الى هذا الاشكال
صاحب المدارك فيما حكي عنه في بحث المياه انه قال ان اللازم مقالة من يقول بدوران الاحكام مدار الاسماء هو القول بترتب احكام العين على البئر
وبالعكس لو سمي كل منهما باسم الآخر وهذا مما لا يرضى به الوجدان السليم والطبع المستقيم ولكن مراد القوم من هذا الكلام ليس ما يظهر منه في
بدو الامر بل المراد دوران الاحكام مدار الاسماء وتبدلها اذا كان ذلك التبدل الاسمي مسببا من تبدل المسمى كالكلب الذي صار ملحا فيه بالملح ملاحظة
الحاز من الحضور والغيبة من حيث التسمية ام من باب العلم او من باب الاصل وبهذا اندفع ما اورده صاحب المدارك **المقام الخامس** في تعارض الاستصحابين اعلم
ان الاستصحابين المتعارضين اما حكميان واما موضوعيان واما مختلفان وعلى التقادير اما وجوديان او عدميان او مختلفان ثم الحكميان الوجوديان اما ان
يكون التعارض بينهما لا لنفسهما بل لامر خارجي كما اذا علم بان احد الحكمين من نجاسة الكلب وطهارة الخل قد نسخ وشك في ان المنسوخ ايهما واما ان يكون
لنفسهما كما اذا علم بطهارة ماء ثم شك في بقاء الطهارة فغسلنا به ثوبا معلوم النجاسة فحصل القطع اما بارتفاع نجاسة الثوب او طهارة الماء فتعارض استصحاب طهارة
الماء مع استصحاب نجاسة الثوب وكما اذا غسل ثوب متنجس وبقي الشك في زوال النجاسة ثم نشر ذلك الثوب على الارض الطاهرة فنقطع اما بزوال النجاسة عن الثوب وطهارة
الارض فتعارض الاستصحابان ايضا من جهة نفسهما لا لامر خارجي كما اذا ورد الكر على القليل النجس تدريجا حتى صار ازيد من كر فهنا نعلم انه لا بد من ارتفاع
احد الامرين اما طهارة الوارد او نجاسة المورود فيتعارض استصحاب طهارة الماء الوارد مع استصحاب نجاسة الماء المورود فان التعارض ايضا من جهة
نفس الاستصحابين ثم هذا القسم الاخير ينقسم على قسمين احدهما ان يكون الشك في بقاء المستصحب مسببا عن الشك في ناقضية احدهما المسبب
عن الشك في بقائه كالمثالين الاولين فان الشك في بقاء طهارة الماء ونجاسة المتنجس في المثال الاول مسبب عن الشك في طهارة الماء حتى يوجب ارتفاع
نجاسة المتنجس وعدمها حتى يصح كذا الشك في بقاء نجاسة الثوب المتنجس المغسول وطهارة الارض المنشور عليها في المثال الثاني مسبب عن الشك في ناقضية
نجاسة الثوب لطهارة الارض وثانيهما ان يكون الشك في بقاء كل من المستصحبين مسببا عن الشك في بقاء الآخر وناقضيته كالمثال الثالث فان الشك
فيه مسبب عن ناقضية كل من الطهارة والنجاسة للاخرى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام ح انما هو في القسم الاول من الاقسام وهو الاستصحابان
الحكميان الوجوديان المتعارضان من جهة انفسهما مع كون الشك فيهما مسببا عن الشك في ناقضية بحيث يكون التدافع من جهة واحدة كالمثالين المذكورين
فهل يحكم ح بطرحهما جميعا ولازمه الوقف او يعمل بهما جميعا او يخير بينهما او يؤخذ بالراجح منهما فلم نر قائلا هنا الا بالعمل بكليهما فقال به بعض الافاضل
المتأخرين فحكم في المثال بنجاسة الثوب وطهارة الارض لان العمل بالدليلين لازم ولا يلزم من الحكم ببقاء نجاسة الثوب نجاسة الارض اذ لا دليل على ان الملاقي
للنجس بالاصل نجس ايضا فان كلية قولك كل ملاق للنجس نجس لم يثبت وانما المسلم الملاقي للنجس اليقيني لا النجس بالاصل فيرجع بوجه قول بالوقف ايضا كما ان صا

في تحقيق الاصل في المقام

في تعارض الاستصحابين

التابق فی زمان لو شك فی النسخ لعمل بالاستصحاب کما علیه بناء العقلاء وفیه فیمن عدّ الاجماع المرکب قلنا انه مطلوب بمثله فالاصل بقی سلیم عن المعارض اقول ولما یلزم مجموع کون عمل الفقهاء علی ذلك ودلالة النصوص علیه فیدفع بالاصل **اصل** عرفوا الاجتهاد الاصطلاحی تارة بانه استفراغ الفقیه الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی وملکة بانه ملکة یقتدر بها علی استنباط الحکم ویرد علی کل منهما اشکالات والاحسن تعریف الملکی بانه عند اهل هذا الفن ملکة یقتدر بها علی تحصیل الاعتقاد بالحکم الشرعی الواقعی تحصیلاً نظریا والحالی بانه استفراغ الفقیه وسعه فی تحصیل الاعتقاد بالحکم الشرعی الفرعی الواقعی وهو مشترك بین المعنیین لفظا

الریاض فحکم بتساوی الاستصحابین الذین احدهما موضوعی والاخر حکمی وفی الحقیقة هذا القول لازم کل من یقول بالتوقف فی تعارض الموضوعی والحکمی والحق عندنا العمل بالراجح من الاصلین بالترجیح الذاتی فنحکم بنجاسة الارض فی المثال المفروض وطهارة المتنجس والماء فی المثال الاخر ترجیحا للاستصحاب نجاسة الثوب علی استصحاب طهارة الارض لکونه مما یناط به الحکم اذ هو موجب لصیرورة الثوب کمعلوم النجاسة ولاشك انه مع العلم بالنجاسة یلزم الحکم بنجاسة الارض ایضا اذا نشر الثوب المذکور علیها وکان استصحاب طهارة الماء ارجح من استصحاب بقاء نجاسة المتنجس للدلیل المذکور ویدل علی ما اخترناه امور **الاول** الاخبار المقتضیة لعدم جواز نقض الیقین بالشك فانا فی الثوب النجس المغسول الذی نشر علی الارض قاطعون بالنجاسة فلابد ان لا ننقضها بالشك ولاشك ان المقصود لیس نفس الیقین السابق لانتقاضه بالشك فهو ابدا حکمه ولیس المراد بعض الحکم ایضا بل جمیعه ومن جملته نجاسة ملاقیه فی نفس الاخبار یظهر بنجاسة الارض بالثوب المزبور ولا یمکن المعارضة بالقلب لعدم جریان استصحاب طهارة الارض اذ قبل نشر الثوب المعلوم نجاسته لاستصحاب طهارة الارض مقطوعة فلا استصحاب وبعد النشر قطعنا بارتفاع الطهارة بالنجس الشرعی فلا استصحاب ایضا وکان الکلام فی الماء المستصحب طهارته اذا طهر به مقطوع النجاسة والحاصل ان التعارض هنا بدوی ویعد التامل لا تعارض **الثانی** استمرار طریقة اهل العقول علی ذلك الا تری انهم لو علموا بنجاسة شیء سابقا ثم شکوا فی ارتفاعه لغسلوا ما لاقی ذلك الشیء ولا یعملوا بالاصلین بان یقولوا ان الشیء نجس وملاقیه طاهر ومن هنا یظهر انا لو سلمنا ان مقتضی الاخبار العمل بکلا الاصلین فلا اقل من کون بنائهم مرجحا لما یقدمونه علی الاخر **الثالث** ظهور الاتفاق علیه اذ لم نر احدا ممن ذکرنا من العاملین بالاستصحاب فلم نر هنا عاملا بالاصلین معا والحاصل ان استصحاب المزیل مقدم عندنا علی استصحاب المزال بمعنی ان ماشك فی ناقضیته للاخر بان کان الشك فی البقاء والارتفاع مسببا عن الشك فی ناقضیة احدهما المعین للاخر کما مر فهو مزیل مقدم استصحابه علی الاخر للوجوه المذکورة ویرد علی من عمل بالاصلین معا فحکم بنجاسة الثوب المنشور وبطهارة الارض المزبور وان یحکم بطهارة غسالة هذا الثوب ایضا بالاصل ولم یقل بهذا التفصیل احد فی مسئلة الغسالة فالتفصیل خرق للاجماع المرکب **فان قلت** هذا العامل بالاصلین مذهبه طهارة الغسالة مطلقا حتی غسالة ما علم نجاسته کما یسمع منه فلا یرد علیه التفصیل وخرق الاجماع **قلنا** نعم لکن لازم کلامه هنا التفصیل فی باب الغسالة لو کان قائلا بنجاسة غسالة ما علم نجاسته والحال ان هذا التفصیل ای القول بطهارة غسالة الثوب المزبور من باب الاستصحاب عملا بالاصلین خلاف الاتفاق من المتنازعین فی باب الغسالة فنرد ایضا علیه ان لا نصرح ان یلحق الارض الملاقیة لهذا الثوب بالارض الطاهرة فی جمیع الاحکام حتی الاحکام المخالفة للاستصحاب کجواز السجود علیه والتیمم بها اما الحکم فواضح واما السلبی فلان مقتضی استصحاب الامر بالصلوات لا یسجد علی هذه الارض ولا یتیمم بها عملا بالاصلین مع انه صرح بجواز السجود علیها والتیمم بها ثم اعلم ان الحکم بطهارة هذه الارض یمنع کلیة قولنا کل ملاق للنجس نجس ولو کان نجسا بالاصل فسدد نحن لا نحتاج فی الحکم بنجاسة هذه الارض الی غیر استصحاب نجاسة الثوب کان یثبت نجاسة ملاقیه اذ مقتضی الاخبار عدم جواز نقض الیقین بالشك وترتیب الاحکام السابقة فی زمن الشك وبالجملة معنی الخبر عدم الفرق بین الحالة السابقة واللاحقة فی شیء من الاحکام ومن جملتها نجاسة الملاقی ثم اعلم ان الشك فی بقاء المستصحب المزیل قد یتقدم علی الشك فی بقاء المزال کما اذا شککنا فی طهارة ماء بعد ما علمنا طهارته سابقا فنغسل به بالاستصحاب ثم اردنا تطهیر متنجس بذلك الماء فان الاستصحاب الاول مزیل مقدم علی الثانی رتبة وزمانا وقد لا یتقدم احدهما علی الاخر بل یتقارنان کما اذا شککنا فی طهارة الماء المفروض بعد ما غسلنا به المتنجس فیحصل الشك فی بقاء طهارة الماء الذی غسلنا به مع الشك فی ارتفاع نجاسة المغسول مرة واحدة وان تسبب احد الشکین من الاخر فهل العامل بالاصلین معا یعمم کلامه بالنسبة الی القسمین کما هو مقتضی کلامه ام یخصصه بالقسم الاخیر بان یقول فی الاول من القسمین یتقدم المزیل ویعمل بهما معا فی القسم الثانی ان قال بالتعمیم فیرد علیه ما مر وان خصص العمل بالاصلین بالقسم الثانی فیرد علیه ولا انه خلاف طریقة اهل العقول ایضا فانهم لا یفرقون بین القسمین فی تقدیم المزیل وثانیها انه خلاف الاخبار ایضا اذ لو القی تلك الاخبار الی اهل العرف لقدموا المزیل علی المزال فی کل من القسمین بنفس الاخبار ولعل السر فیه ان المستفاد من الاخبار لزوم ابقاء ما کان علی ما کان علی حسب استعداد البقاء وان استعداد النجاسة فی المثال المفروض الی حد تغلب علی طهارة الارض فان اقتضاءها البقاء الی ان ورد علیه مانع اقتضی زوالها وثالثا انه خلاف الاجماع المرکب فان من قدم المزیل علی المزال فی القسم الاول قدمه علیه فی الثانی ایضا ومن عمل بالاصلین فی الثانی عمل بهما فی الاول ایضا فتدبر ورابعا ان عمل الاکثر ایضا فی القسم الثانی علی ما ذکرنا وخامسا ان العمل بالاصلین فی الثانی وبالمزیل فی الاول تحکم یأباه العقل السلیم الا تری انه لو کلف احد من اهل العرف من جانب سیده باخذ الاستصحاب المزیل فی القسم الاول مع سکوته عن القسم الثانی لا یلحقه به فی الحکم بلا تامل وتزلزل ثم اعلم ان هذا العامل بالاصلین فی مثل الثوب المنشور علی الارض ان فرض عدم التعارض بین هذین الاصلین کما یرشد الیه منعه کلیة تنجس الملاقی بای نجس کان بان یقول ان غایة ما یقتضیه اصالة نجاسة الثوب هو الحکم بنجاسة الثوب لا غیر وغایة ما یقتضیه اصالة طهارة الارض الملاقیة للثوب هو الحکم بطهارة الارض لا غیر فلا تعارض بینهما ففیه انه خروج عن النزاع فلا معنی لعد المفروض من المتعارضین وان فرض التعارض بینهما کما یقتضیه عنوان کلامه بان یقول ان استصحاب الارض یقتضی ترتیب جمیع احکام الطهارة حتی طهارة الملاقی لها واستصحاب نجاسة الثوب یقتضی نجاسة الثوب وترتیب احکام النجاسة حتی نجاسة الارض الملاقیة ففیه ان التعارض بین الاصلین ح یصیر بالتعارض المتباینین الذی لا بد فیه من الرجوع الی المرجح لا من باب التعارض العامین من وجه حتی تتبعض ویعمل

واتفقوا الى القطع بالحكم الظاهري والملكة ملكة تحصيل العلم بالحكم الظاهري والمفتي يطلق على من يشتغل باظهار الاحكام عن رأيه واجتهاده وعلى من له هذا المنصب
والقاضي يطلق على من يرفع التشاجر بين الخصمين على الوجه المذكور وعلى من له هذا المنصب والحاكم يطلق على المتصرف في اموال الغيب والمجانين ونحوهم على الوجه الشرعي
المخصوص وعلى من له هذا المنصب لانه عندنا الحاكم يطلق على الاعم من القاضي ويحتمل ترادفهما **اصل** اختلفوا في جواز تجزي ملكة الاجتهاد وعدمه في الفروع
وادعوا الوفاق على جوازه في الاصول وقد يتخيل تناقضهما والحق امكان التجزي للاصل والوجدان وعدم امكان الاطلاق لولاه ولزوم علمه بظنه كما يعمل بعلمه لان حجية العلم

بقاء في مادة الافتراق ولا يعمل بشيء منهما في مادة الاجتماع كما فعل هذا القائل هنا كان بان نذهب للتبعيض في العمل فاخذ بعض احكام هذا الاصل
وبعض الاحكام الاصل الاخر مضافا الى ان لتعيين التبعيض ايضا لابد له من مرجح حتى يلزم الترجيح بلا مرجح وكيف كان فعلم ان ما ذكرنا انما هو مبني
على قاعدتنا من حجية الاستصحاب اذا شك في المانعية واما على مذهب من لا يقول بحجية الاستصحاب اذا شك في المانعية ويقتصر في حجيته بالشك في حدوث
المانع فاللازم عليه الاخذ بما قلنا في المقام من تقديم استصحاب المزيل لحصول استصحاب الماء الذي شك في بقاء طهارته وارد بطهارة متنجس اخر مما
يصلح للمعارضة فان استصحاب نجاسة المتنجس لا يعارضه لعدم اعتباره هذا اذا كان الشك في ناقضية احد الطرفين واما اذا كان الشك في
بقاء كل من المستصحبين مسببا عن الشك في ناقضية الاخر وكان التدافع من الطرفين كما مثلنا السابق في الماء الكر الوارد على الماء القليل
النجس ندريجا فلا بد فيه من الوقف الى ان يظهر مرجح لعدم امكان الجمع بالفرض ولا معين ايضا لاحد المتعارضين لان بناء العقلاء وعمل
والاخبار غير دالة لاقتضائهما حجية الطرفين لا ترجيح احدهما والعقل ايضا ساكت وكذا الكتاب واما الاجماع المركب بان يقال ان كل من حكم بترجيح
احد الاستصحابين في المزيل والمزال حكم به ايضا هنا وكل من لم يرجح هنا لم يرجح في السابق ايضا فغير ثابت واما التخيير بينهما فهو فرع تمام
امكان الجمع وعدم وجود المرجح وعدم امكان الطرح والشرط **الثالث** هنا مفقود لان الطرح ممكن فان الاصل جواز الطرح حتى يثبت خلافه فلا بد
ان يطرحا ويوخذ بالوقف حتى يوجد مرجح خارجي كما هو موجود في المثال المفروض لبناء العلماء على تقديم استصحاب النجاسة فيه على استصحاب الطهارة
على ما افاده بعض **فان قلت** فلم لم يتوقف في تعارض الخبرين والدليلين الاجتهاديين **قلنا** هناك قام الدليل على عدم جواز الطرح لاجماعهم
لا يخفى ان تعارض الاستصحابين الحكميين الوجوديين بحيث يكون التدافع بينهما من الجانبين لا يمكن تحققه الا في الموضعين لا في الموضوع
الواحد كما لا يخفى هذا الكلام في الحكمين الوجوديين واما الحكمان العدميان او المختلفان وجودا وعدما فحالها حال ما سبق في الوجوديين
من تقديم استصحاب المزيل على المزال ومن التوقف عند كون كل منهما مزيلا للاخر لعين ما مر من الدليل مضافا الى الاجماع المركب بين الاقسام
في الحكم نعم يقع كلام في ان الوجودي اذا تعارض مع العدمي فهل لازم الوجودي ان يكون استصحابا مزيلا ام ليس لازمه ذلك بل قد يكون العدمي
الحكمي مزيلا للوجودي وهذا مقام اخر يحتاج ليس بصدده بل نحكم بان المزيل مقدم كما بينا سابقا وليس غرضنا تشخيص الصغريات في المقام ثم ان ما هو
المسلم من تقديم الاستصحاب المثبت في التالي لعل المراد منه هو ما ذكرنا من تقديم استصحاب المزيل فظهر مما ذكرنا اقسامه مع احكامها بقي الكلام في
الاستصحاب بين الحكمين المتعاضدين بسبب خارجي لا من جهة انفسهما الذي يعبر عنه عند القوم بالشك في الحادث كما يعبر عنه بتعارض الاصلين
وهذا ايضا يكون الاستصحاب فيه وجوديين وعدميين ومختلفين والتحقيق في هذا الفرع انه ان اتفق العمل بالاصلين لمكلفين او زيد كالثوب
المشترك الموجود فيه المني وكما اذا علم بنجاسة احد ثوبين لشخصين فلا ريب ان كلا منهما يعمل بالاصل في حق نفسه الذي يدل عليه بعد ظهوره
الاجماع المركب من العاملين بالاستصحاب هو بناء اهل العقول ولا عموم في الاخبار الى هنا اذ المتبادر منها عدم جواز نقض يقين نفسه بيقين
الغير لنفسه ولا ريب انه غير حاصل للمكلف وان اتفق العمل بالاصلين لمكلف واحد فقد كان في السابق فقلنا بين المتماثلين والمتخالفين لكن
الا ان نقول ان اللازم مطلق الوقف الا اذا كان احد المستصحبين موافقا لاصل البراءة دون الاخر فيعمل بكل الاصلين كما اذا كان احد الشيئين
مباحا والاخر حراما فعلم بانتساخ احدهما اجمالا فيبقى كلا المستصحبين بحاله بناء اهل العقول والظاهر ان عمل العلماء ايضا على ذلك فلو علمنا
طهارة احد الثوبين ونجاسة الاخر ثم علمنا اجمالا بارتفاع احدهما علمنا باستصحاب الطهارة والنجاسة معا واما الاستصحابان اللذان احدهما موضوعي
والاخر حكمي فهو على قسمين احدهما ان يتفقا في موضوع واحد والاخر ان يتفقا في الموضوعين وعلى التقديرين اما وجوديان او عدميان
او مختلفان فهذه ثمانية اقسام وعلى التقادير اما ان يتعلق الشك في بقاء الموضوع قبل الشك في بقاء الحكم او يتفقا معا فهذه ستة عشر قسما وعلى
التقادير اما ان يكون مسببا عن الخارج فهذه ثمانية واربعون قسما نصب لها ان في السابق تعلقهما معا الى لزوم الجمع بينهما والعمل بكليهما
في هذه المقامات والمشهور تقديم الموضوعي على الحكمي وذهب صاحب الرياض الى الوقف ولنذكر بعضا من الامثلة ثم نشرع في المقصود فمن الامثلة
الجلد المطروح المشكوك تذكيته فتعارض استصحاب الحكم يعني طهارته الكائنة حال الحياة مع استصحاب الموضوع يعني عدم التذكية فان الموضوع
هو مشترك بين حتف الانف والتذكية والاصل عدم التذكية لانها تحتاج الى حادث زائد ومن الامثلة الصيد المرمي بالسهم الواقع في الماء
القليل فان قطع الحياة هل هو بالرمي ام بالماء فان استصحاب بقاء الحياة على مذهب من يعتبر اصل تاخر الحادث الى ان وقع في الماء يكون قطع الحياة
بالماء الحاكم بنجاسة ذلك الصيد والماء معا ويعارضه استصحاب طهارتهما اعني طهارة الماء على ان يكونا حاكمين بكون القطع بالرمي وكون الصيد طاهرا كالماء والاشتباه
ان الاول بالاضافة الى الثاني موضوعي والثاني بالنسبة الى الاول حكمي ولكن ذلك ان تعتبر التعارض بين اصل طهارة الصيد واصل بقاء الروح الى
ان الوقوع في الماء حتى يكون التعارض بينهما في موضوع واحد بخلاف الفرض الاول فان التعارض فيه في الموضوعين كما لا يخفى ومن الامثلة
ما مقطوع الكرية اولا ومشكوكها ثانيا ثم اتفق ملاقاته ثوبا نجسا فيستصحب الكرية يقتضي طهارة الماء والثوب معا واصالة نجاسة الثوب

في تعارض الاستصحابين

في تعارض الاستصحابين

كونه مكلفا بالشئ وكونه مكلفا بالاحتياط او التبعيض معى بالاجماع فاذ هو دائر بين التقليد او الاجتهاد او التخيير بينهما وارجحها او سطها للدليل العقلي الحاكم بقبح سطلان ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينهما ولو لم يحصل له الظن بعد الفحص عملا بالاصول الفقاهية وفي جواز فتوية بتقليد الغير او وجوبه قضائه وحكومته تجريها كان في وجوب جهاد التجزي في مسئلة التجزي او تقليده او تخييره بينهما وجوها **اصل** من شرط الاجتهاد المطلق معرفة العربية مادة وهيئة ولو لبا ولو بالتقليد المحصل للظن المجمع الا اذا كان المدرك في بديهيا فلا بد من الاجتهاد للاصل وتكفي معرفة مقدار الحاجة في الاستنباط

يقتضي نجاسة الثوب ثبتهما معا ومن الامثلة ما مقطوع القلة اولا ومشكوكها ثانيا فاتفق تطهير ثوب نجس به فاستصحاب القلة يقتضي نجاسة الثوب والماء معا واستصحاب طهارتهما يقتضي خلافه ففي الماء الذي هو موضوع واحد تعارض استصحاب الطهارة واستصحاب القلة ويمكن جعل التعارض هنا في موضوعين من جهة اخرى وهي تعارض استصحاب طهارتهما الماء مع استصحاب بقاء النجاسة الثوب اذا عرفت الامثلة فاعلم ان الحق تقديم الموضوعي على الحكمي مط لان كل موضوعي مزيل وكل حكمي معارض معه مزال لان الموضوع هنا عبارة عن متعلق الحكم من الامور الخارجية ولا شك ان الحكم تابع للموضوع ويتبدل بتبدله فالاستصحاب الموضوعي هو المبدل للحكم وهذا واضح والحاصل ان الشك في القضية انما تسبب هنا عن احد الطرفين وهو الموضوع لا الحكم المعارض له وبالجملة يدل على تقديم الموضوعي على الحكمي امور الاول الاجماع الذي نقله الشيخ علي في حاشيته على الروضة من تقديم الموضوعي والاجماع الذي نقله وان لم يكن دليلا في المسئلة الاصولية لكن يكفي مرجحا لاحد المتعارضين الثاني الاجماع المركب فان كل من عمل باستصحاب المزيل في المقام السابق عمل باستصحاب الموضوع هنا وان لم يكن حكمه كذلك معلوما فالتنافي لا يلزم في الاجماع المركب ان يكون من الطرفين **الثالث** الاخبار كما تمسكنا بها في تقديم المزيل فيستدل بها هنا ايضا بنحو ما سبق فان الشك في بقاء الموضوع مثل الشك في بقاء الحكم كان قطعنا بالكرية ثم شككنا فيها ثم بعد ذلك يرد نا تطهير متنجس به يبقى اصالة بقاء الموضوع سليمة عن المعارض اذ قبل تطهير المتنجس نقطع بالنجاسة وبعده نقطع بارتفاع النجاسة بالمزيل فلا استصحاب في جانب الحكم حقيقة وان كان الشك في بقاء الموضوع مجامعا للشك في الحكم فالتمسك بالاخبار ايضا على نحو ما سبق منها ولو على العرف لقدموا الموضوعي على الحكمي **الرابع** طريقة اهل العقول على تقديم الموضوعي فانها تكون دليلا على نفس حجية الاستصحاب فكيف لا تكون مرجحا لاحد الاستصحابين على الاخرى في الموضوعي على الحكمي **الخامس** عمل الاكثر بل فيه هو الاجماع من العاملين بالاستصحاب ومخالفة البعض لا يضر **السادس** الاولوية الظنية الحاصلة للمرجحية لو لم يكن دليلا مستقلا فانا قد ذهبنا سابقا الى تقديم استصحاب المزيل وهذا المعنى موجود هنا مع امر اخر وهو ان كل من عمل باستصحاب الموضوع هنا لم يثبت عمله باستصحاب المزيل بخلاف العكس فالمعلوم ان الاستصحاب الموضوعي مرتب على استصحاب المزيل فحجية المزيل يستلزم حجية الموضوعي بطريق اولى **فان قلت** الاجماع الذي نقله الشيخ علي معارض مع الاجماع الذي نقله صاحب الرياض فيه على تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة مع كون الاستصحاب الموضوعي ايضا مخالفا لاستصحاب النجاسة فقال واما لو انفعل ما في الحوض ثم اتصل بالمادة المذكورة المشكوك كريتها فالاقرب البقاء على النجاسة لاستصحابها السليم عن معارض وان احتمل الطهارة في الجملة بمعنى عدم تنجيسه بملاقيه بانكار وجود المعارض من نجاسة الملاقي الطاهر لمثله الا ان لا يكون الاستصحاب الاول مجمعا عليه انتهى كلامه ره ونظيره منه انه حكم بعد قبول التطهير مط وان كانت المادة المشكوك الكرية مسبوقة بها وان استصحاب النجاسة مقدم على استصحاب الطهارة مع كون الاستصحاب الموضوعي اي استصحاب الكرية مخالفا للمقتضى قلنا قد اشتبه عليك فان السيد المذكور في مختلف في اصل مسئلة تعارض الاستصحاب الموضوعي مع الاستصحاب الحكمي هو طرحهما والرجوع الى القواعد ويشهد الى ذلك كلامه ره في الرياض في نجاسة ماء الحياض بمجرد ملاقاة النجاسة حين اتصاله بالمادة فقال في نجاسة ماء الحياض بالملاقاة حين الاتصال بالمادة مع الشك في كريتها بناء على اعتبارها فيها خاصة او مع ماء الحياض وجهان بل قيل قولان ويبتنى القطع بالطهارة لو طرء الشك بعد تيقن الكرية لاستصحاب الطهارة والمادة على الكرية وعموم الاصلين البراءة وكل ما طاهر حتى تعلم انه قذر ولو طرء بعد تيقن نقصها من الكر بكثرة مجيء الماء اليها فلا يبعد ذلك لتعارضهما من الجانبين فيبقى الاصل سليمين عن المعارض انتهى كلامه مرفوع شأنه ومعلوم ان قوله ولو طرء بعد تيقن نقصها الخ دال على ان استصحاب الطهارة واستصحاب القلة قد تعارضا وتساقطا فيبقى اصل البراءة وعموم كل ما طاهر سليمين عن المعارض فظهر ان الاستصحاب الحكمي والموضوعي عنده متساويان بحسب الحجية واذا عرفت هذا فنقول اولا انه لا تعارض بين الاجماعين لان السيد ادعى ان العلماء استقر بينهم على تقديم استصحاب النجاسة على الطهارة اذا تعارضا وكان مذهبه تساوي الموضوعي والحكمي فحكم بتقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الكرية نظرا الى ان لا ترجيح لاحد المتساويين وتبقى موجودة بالمرجح الخارجي فتم وثانيا سلمنا تعارض الاجماعين لكن الاجماع الذي حكاه الشيخ اقوى لاعتضاده بذهاب المعظم وثالثا ان المعارضة انما تكون مسلمة ان ادعى السيد الاجماع على مطلق تقديم الاستصحاب الحكمي على الموضوعي ولم يظهر منه ذلك بل هو ادعى الاجماع على تقديم استصحاب النجاسة على الموضوعي **فان قلت** لعل حكم اهل العقول بتقديم الاستصحاب الموضوعي ليس من باب تقديم الموضوعي من حيث هو على الحكمي بل من باب تقديم الحكمي الملازم للموضوعي على الحكمي المعارض له مثلا لو القي ثوب مشكوك النجاسة المسبوقة بها في حوض مشكوك الكرية المسبوقة بها فالحكم بطهارة الماء كما يحتمل ان يكون لاجل تقديم الاستصحاب الموضوعي اي الكرية على الحكمي اي النجاسة كذلك يحتمل ان يكون لاجل تقديم الاستصحاب الحكمي المقارن للموضوعي اعني استصحاب طهارة الماء على استصحاب النجاسة فلا بد في تعيين حجيته عليهم من معين **قلنا اولا** ان التعارض بين الاستصحابين الحكميين في هذا المثال من قبيل تعارض المزيل والمزال وقد عرفت سابقا ان استصحاب المزيل عند التعارض مقدم على استصحاب المزال ومقتضى ذلك ان يقدم هنا استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة لا العكس فذلك كاشف عن ان نظرهم في التقديم انما هو على استصحاب الكرية **وثانيا** النقض بصورة لا يشتمل على استصحاب حكمي ملازم للموضوعي بل فيشتمل على استصحاب حكمي مخالف للموضوعي كما لو وقع عذرة في ماء مشكوك الكرية

في تعارض الاستصحابين

في تقديم المزيل على المزال

لها ثم بعض ما ذكر ليس شرطا لتحقق التجزي وبعضه شرط له وللاجتهاد مكملا وحسنة كمعرفة بعض مسائل الهيئة والطب والهندسة والحساب **اصل** في
عدم معذورية الجاهل بالعبادة مطلقا او مع عدم المطابقة او مع التقصير اقوال ومحل النزاع الصحة والفساد فاما الاثم مقصرا لا الاثم وعدمه في كونه اعم من الجهل
بالوجوب اذا اختصا بما عدا وجهها ثم لا ريب في وجوب تعلم المسائل التي تعم بها البلوى كتابا وسنة ومقتضى اصل الشغل كونه شرطا لصحة العبادة وعدم كفاية

هو الغلبة ومنشأ القاعدة التي ذكرناها اولا ايضا هو الغلبة فتعارض القاعدتان اللتان منشأهما الغلبة ويبقى التبادر الذي ادعيناه سليما عن المعارض
وعن الثاني بان منشأ القول بظهور كلامهم هذا في ان الاجتهاد انما هو موضوع للقدر المشترك لا للاجتهاد المطلق انما هو ان التأسيس خير من التأكيد و
التأسيس التأكيد على الاطلاق ممنوع وليس المراد من التأكيد هنا التأكيد المصطلح عند النحاة حتى يقال انه بالنسبة الى غيره في غاية القلة فالظن
يكون على خلافه بل المراد مطلق اظهار ما لا يحتاج الى بيانه احتياجا تاما وهو كثير في العبارات وعن الثالث بان اللازم منه ان الاجتهاد في كلامهم
ذلك استعمل في القدر المشترك ومنشأ ظهور ذلك الاستعمال في كون اللفظ حقيقة في القدر المشترك هو ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فانه لو كان حقيقة
في خصوص المطلق لزم التناقض في ذلك الكلام والاصل خلاف التناقض اي خلاف المجاز واذا كان منشأ الظهور هو ذلك قلنا اصالة الحقيقة يعمل بها اذا كان
الشك في المراد وفيما نحن فيه الشك في الموضوع له هذا ولكن يمكن انتصار القول بالقدر المشترك بان المتبادر من لفظ الاجتهاد لو خلي وطبعه مع قطع
النظر عن غلبة الاستعمال في المطلق هو مطلق الملكة تاما كانت ام لا وتبادر الاجتهاد المطلق الى الذهن ولا انما هو لغلبة الاستعمال فيه فلو كان
الانتفاء بعد التخلية لتبادر القدر المشترك وعدم التبادر بمجرد السماع لا يضر بكون اللفظ حقيقة فيه الا ترى في التبادر الاطلاقية بل في اكثر
المطلقات الموضوعة للقدر المشترك قطعا ان المتبادر اولا هو الفرد الغالب من المطلق لا مطلق الماهية لكن بعد التخلية يصير المتبادر القدر المشترك
مضافا الى ان اللفظ المذكور لو كان حقيقة في الاجتهاد المطلق لكان في مثل قولهم هل يجوز التجزي في الاجتهاد ام لا والمراد منه هو القدر المشترك مع انه
لا تنافر على انه بعد التخلية لا يصح سلب لفظ الاجتهاد الثاني ان المراد من الحكم في قولهم الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم ماذا وهل الاجتهاد
حقيقة اصطلاحا في مطلق الملكة الحاصلة من الممارسة في العلم اي علم كان فالواجد للملكة الطبية مجتهد اصطلاحا او الاجتهاد حقيقة اصطلاحا
في الملكة الخاصة الشرعية الفرعية او هو مشترك لفظا بين كلي الملكة وهذا الفرد الخاص منها بمعنى ان الاصوليين نقلوا الاجتهاد عن اللغوي اصطلاحهم
الى هذا الفرد الخاص والعلماء نقلوه عنها الى مطلق الملكة فصار منقولا مرتين مرة الى الكلي واخرى الى الفرد وهو منقول عن معناه اللغوي الى الملكة
الخاصة الحاصلة في الحكم الشرعي اعتقاديا كان ام عمليا فيشمل ملكة علم الاصول ايضا او هو مشترك لفظا بين الكلي هذا الفرد الخاص او هو منقول
الى الملكة الشرعية العملية فيشمل ملكة علم الاصول والفرعيات لا الاعتقاديات من الشرعيات او هو مشترك لفظا بين الكلي وهذا الفرد الخاص منه وجوه مقتضى التبادر
كونه حقيقة في الملكة الخاصة اي الشرعية الفرعية بل يصح سلب الاجتهاد عن ملكة الطب فلا يقال للطبيب الحاذق انه مجتهد او له رتبة الاجتهاد نعم
يقال انه مجتهد في الطب هذا التقييد خارج عن محل الفرض اذ الكلام في المطلق الخالي عن القرينة بل لقاعدة المتقدمة اتية هنا بل يمكن دعوى
عدم صحة السلب عن خصوص الملكة الشرعية الفرعية ويشكل بنحو ما مر من صحة تقسيم الاجتهاد الى تلك الملكة الخاصة والى الاعم منها بل التقسيم موجود
وبانه لو كان حقيقة في الملكة الخاصة لزم التأكيد في قولهم يجب الاجتهاد في الفقه وحصل التناقض في قولهم يجب الاجتهاد في اصول العقائد بانه عند
التخلية لا يصح سلب الاجتهاد عن مطلق الملكة واي علم حصلت فالحق ان يقال ان لفظ الاجتهاد في اصطلاح الاصوليين حقيقة في الملكة الخاصة وهذا
الاعتبار يصح سلبه عن الملكة المطلقة فصحة السلب بهذا الاعتبار شاهد على ذلك وفي اصطلاح مطلق العلماء حقيقة بنقل اخر في الملكة المطلقة والشاهد
عليه عدم صحة السلب مطلقا مع قطع النظر عن اصطلاح اهل الاصول فلا تنافي وجود صحة السلب وعدمه في المقام الثالث ان الملكة الحاصلة لاستنباط
الحكم الشرعي قد يكون ملكة علمية وقد يكون ملكة ظنية فهل الملكة المنقول اليها الاجتهاد هي الظنية فقط ام يشمل العلمية النظرية واما الضرورية
التي لا يحتاج الى بذل الطاقة فهي خارجة قطعا الظاهر ان المنقول اليه هو مطلق الملكة ظنية ام علمية لعدم صحة سلب الاجتهاد عمن له ملكة علمية حاصلة
في بعض المسائل الشرعية وليس له ملكة ظنية اصلا **الرابع** هل المراد من الملكة ملكة تحصيل الحكم الظاهري ام الواقعي ام الاعم فان كان المراد
الظاهري اشكل الامر بعدم الفرق بين الاجتهاد والفقه اذ بناؤهم على جعل الفقه عبارة عن العلم بالحكم الظاهري او ملكة الحكم الظاهري وان كان
المراد اعم اشكل ايضا في الفرد الظاهري منه لما قلنا فان بناءهم على تباين الفقه مفهوما مع الاجتهاد وان كان المراد الواقع اشكل بعدم صدق الاجتهاد
والمجتهد على من له ملكة استنباط بعض الاحكام الظاهرية فقط كمن له ممارسة في مسألة اصل البراءة مثلا او اصل الاباحة بحيث كان له ملكة اجراء
القاعدتين في مظانهما الا ان يتجا باختيار الشق الاخير والتزام عدم صدق الاجتهاد على ما ذكر بل يصح سلبه اصطلاحا عن مثل ذلك الشخص مضافا الى انه
لا ينفك ملكة الاجتهاد في الاحكام الظاهرية غالبا بل ودائما عن ملكة الظن بالحكم الواقعي **الخامس** هل المراد بالملكة مطلق الملكة لتحصيل الظن
بالحكم الواقعي حتى مثل من له ملكة فهم عبارات القوم فاستفرغ وسعه فيها لتحصيل الظن من دون ان يكون له ممارسة في الفن بحيث يستنبط الحكم الواقعي
عن نظره واجتهاده او قسم ام المراد من له الملكة بالقسم الاخير الظاهر الاخير لصحة سلب الاجتهاد عن ملكة مثل ذلك الشخص الاول فتحصل مما ذكر ان
الاجتهاد عند الاصوليين ملكة يقتدر بها على تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي تحصيلا نظريا بنفي الاشكال في شيء وهو ان للاجتهاد
تعريفا ملكيا وتعريفا حاليا وملكة كل شيء بحسب حاله فان ملكة البناء الحاصلة للبناء ماخوذة من حالها التي هو البناء والحال الذي عرفوا الحالي
الاجتهاد باستفراغ الوسع كما سيجيء وهو فعل المكلف وحال منه وعرفوا الملكي بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم ومقتضى قاعدة اخذ ملكة شيء

وبيان معنى التجزي المطلق في الاجتهاد

وبيان معنى الملكة واقسام ملكات الاجتهاد

وبيان المراد من الملكة

تمعال

الموافقة الاتفاقية الا ان يكون في المقام الملاقي ينفيه كما ينفيه قبالة العقلاء وقاعدة طيعية الاحكام للصفات الكامنة من دون مدخلية العلم والجهل المؤيدة بظاهر حديث عمار نعم لو علم بعدم المطابقة او شك فيها والوقت باق وجب الاعادة فاصرا ومقصرا لاستصحاب بقاء الامر وبناء العقلاء وعدم مدخلية العلم والجهل في الاحكام كما مر والظاهر حديث عمار وتمام يتفرع على استخراج حكم وجوب القضاء وعدمه الاثم وعدمه وحكم ما لو علم الجزئية وجهل الركنية وما لو اخل

من حال ذلك الشيء ان يكون الاجتهاد الملكي عبارة عن ملكة استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد او الظن لا عن ملكة الاستنباط فان الاول لا يستلزم الثاني او يكون الحالي عبارة عن نفس استنباط الحكم الشرعي فتدبر واما تعريفه الحالي فقيل بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وفيه اولا ان قيد الفقيه غير محتاج اليه لانه يغني عنه قيد استفراغ الوسع اومطلق من استفرغ الوسع ثم يكن ممارسا في الفن لا يقال له انه استفرغ وسعه في تحصيل الحكم الشرعي بل الظاهر من استفراغ الوسع فيه انما هو بعد الممارسة في الفن وثانيا انه مستلزم للدور اذ على مقتضى ذلك التعريف لا بد ان يكون الشخص فقيها اولا ثم يجتهد ويحصل له نتيجة الاجتهاد مع ان الفقاهة لا يكون الا بعد الاجتهاد وثالثا انه لا يلزم في الاجتهاد تحصيل الظن ليخرج العلميات النظرية كما هو لعدم صحة السلب ورابعا ان الظاهر من هذا التعريف انه لا بد من حصول الظن بعد الاستفراغ وان لحصول الظن مدخلية في معنى الاجتهاد وليس كذلك اذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن حصل ام لم يحصل وعند عدم الحصول يرجع الى الاصول لفقاهته لكن يصدق على استفراغه هذا انه اجتهاد فتدبر وهذا لا ينافي ما قدمنا سابقا من ان المراد من الملكة هو ملكة تحصيل الظن بالحكم وخامسا ان الظاهر من هذا التعريف انه لا بد في مفهوم الاجتهاد من كون الشخص عند استفراغ الوسع قاصدا لتحصيل الظن وليس كذلك اذ لو لم نقل انه لا بد له من قصد تحصيل العلم او لا فلا اقل من القول بكونه قاصدا لتحصيل الاعتقاد هذا ولقائل ان يقول قيد الفقيه محتاج اليه اذ المراد من استفراغ الوسع مطلق بذل الطاقة واعمال النظر في المسألة الشرعية لتحصيل الظن وكون الشخص عارفا بالمقدمات الا دخل له بمفهوم الاجتهاد فلو لم يدرج قيد الفقيه لدخل استفراغ وسع العامي وفيه نظر ويمكن الجواب عن الدور بان المراد من الفقيه من له ملكة الفقه ومن له استعداد وقابلية قريبة للعلم بالاحكام لا الفقه الفعلي فيندفع الدور فتعريفنا افضل بنحو صحيح هو ان الاجتهاد استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي فظهر مما ذكر ان الاجتهاد اصطلاحا لفظ مشترك بين الملكي والحالي بقي شيء وهو انه يرد على تعريف الفقيه ان اخذ في التعريف الحالي فان المراد به ملكة الفقه او حالة اي العلم بالحكم الظاهري فان كان الثاني لزم الدور وان كان الاول لزم عدم الانعكاس لخروج من له ملكة اجتهاد بعض المسائل الفرعية على القول بالوقوع وعدم التجزي عن التعريف اذ ليس لهذا الشخص ملكة الفقه على هذا القول اذ ملكة الفقه انما هي ملكة العلم بالحكم الظاهري وذلك انما يوجد للشخص على هذا القول اذا كان له ملكة اجتهاد كل المسائل الفرعية لان ملكة العلم بالحكم الظاهري اعني هو مرتبة المجتهد وعلى مذهب هذا القائل لا يكون مجتهدا الا اذا كان له ملكة الاجتهاد في الكل والمفروض ان له ملكة الاجتهاد في البعض فيخرج عن التعريف والجواب انا قلنا ان الاجتهاد موضوع لمطلق الملكة ولا بد من التطابق بين الملكي والحالي وان لم يؤخذ فيه قيد الفقيه لزم عدم الاطراد لدخول العامي المستنبط باستفراغ وسعه والجواب عنه ان المراد بالفقيه في التعريف من له ملكة الاستنباط وله ممارسة في الفن وان لم يكن له ملكة الفقه فيطرد وينعكس ثم اعلم ان الفقه لغة الفهم وقيل الفهم جودة الذهن وقيل هو العلم وقيل مشترك وفي الاصطلاح مشترك بين المعنى الحالي والملكي كالاجتهاد اما الحالي فهو التعريف المشهور اي العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وفي هذا التعريف كلام من جهة الحكم وهو ان اللام في الاحكام هل للكل ام البعض وقد مر تحقيقه مع جوابه في اول الكتاب وكلام من جهة العلم المنقول اليه لفظ الفقه فقيل المراد من العلم بالحكم في التعريف هو الظن بالحكم الواقعي وقيل انه الاعتقاد بالحكم الواقعي وقيل انه القطع بالحكم اعم من الواقعي والظاهري وقيل انه القطع بالحكم الظاهري وما عدا الاخير باطل لان الفقه الحالي لو كان عبارة عن الظن او الاعتقاد بالحكم الواقعي فلا يكون بين ملكة الاجتهاد وملكة الفقه فرق اصلا في الاخير وفي الاول لا يكون الفرق بين القسم الظني من ملكة الاجتهاد مع ملكة الفقه لما قلنا من ان ملكة الاجتهاد الاعتقاد بالحكم الواقعي اعم من العلم والظن وكذا في الثالث لا يكون فرق بين قسم من ملكة الاجتهاد اي العلمي منها مع قسم واحد من ملكة الفقه اي الواقعي منها وايضا يرد على الاولين ان الفقه لغة بمعنى الفهم وهو مطلق العلم على قول فعلى الاحتمال الرابع يكون لفظ الفقه منقولا من المطلق الى المقيد واما على الاولين فيكون منقولا عن المعنى اللغوي الى المجاز الصرف والغالب في المنقولات الاول ومع انه يرد على الاولين ان العلم المأخوذ في التعريف ظاهر في القطع وهو حقيقة فيه والمجاز خلاف الاصل فان قلت نحن ايضا حملنا العلم على المجاز لكنكم حملتم الحكم على الظاهري وهو خلاف الظاهر قلنا ما ارتكبناه تقييد وما ارتكبتموه تجاوز واذا عرفت المعنى الحالي للفقه فقد ظهر منه استخراج معنى الملكي فهو على ما اخترنا ملكة يحصل العلم بالحكم الظاهري وقد ظهر مما ذكر معنى الفقيه واما المفتي فمعناه الحالي من يشتغل باظهار الاحكام عن رايه واجتهاده والملكي من له هذا المنصب وتسميته هذا المنصب بالملكة لا يخلو من بعد بل هو صرف في الحقيقة واما القاضي فالحالي منه من يرفع الخصومة بين المتخاصمين على الوجه المخصوص والملكي منه من له ذلك المنصب واما الحاكم فالحالي منه المتصرف في اموال الغيب والمجانين وغير ذلك على الوجه المشروع المخصوص والملكي منه من له ذلك المنصب وقد مر ان التسمية بالملكة تسامح بقي التسمية لا نفاة الخمسة فقيل ان الفرق بينها انما هو بالمفهوم فقط والمصداق واحد وسنقرر الحق في شرائط الاجتهاد ضابطة في جواز التجزي في الاجتهاد وعدمه ولا بد اولا من ذكر امرين الاول انه لو كان للشخص ملكة يقتدر بها على استنباط بعض الاحكام الفرعية عن مداركها فهل يجب عليه الاجتهاد في مسألة جواز التجزي وعدمه ام يجب عليه التقليد في هذه المسألة الاصولية ام هو مخير فان كان في احد طرفي المسألة قول متعين اخذ به للاشتغال كان يكون الاجتهاد في تلك المسألة الاصولية مبرئا للذمة قطعا وكان الشك في جواز التقليد او بالعكس ففي ما بين الصورتين مقتضى الاشتغال الاخذ بالقدر المتيقن وان لم يكن قدر متيقن فالحكم التخيير ان لم يوجد مرجح لاحدهما لكن القدر

في تعريف الاجتهاد

وكان ملكة الظن او الاعتقاد بالحكم الواقعي

في التجزي في الاجتهاد

المتمكن من التحري مجتهدا باجتهاده او بلزوم الاخذ به وحكم المقصر بقسميه والقاصر بافتائه وما لو كان شرط القياد معاملة كسر العود واما المعاملة

فانهم اتفقوا فيها على ان المناط مطابقة الواقع وعدمها **اصل** المصيب في العقائد واحد عند جمهور المسلمين والباقي مخطئ والعنبري على ان الكل مصيب

وتبره لزوم اجتماع النقيضين ثم انه اثم مع التقصير لا القصور لقبح تكليف ما لا يطاق انما الكلام في تحقق القاصر هنا ولا دليل على عدم امكانه

المتيقن موجود وهو الاجتهاد والكلام انما هو في جواز التقليد فيها كما يظهر من بعضهم فلا بد له من الاخذ بالاجتهاد لاصل الاشتغال وعلى فرض عدم وجود لذلك المتيقن فالمرجح ايضا في جانب الاجتهاد لانه مفيد للظن والتقليد مفيد للوهم الثاني الاختلاف الواقع بينهم في جواز التجزي وعدمه مما هو في الفرعيات واما في المسائل الاصولية فادعوا فيها الوفاق على جواز التجزي ويرد عليه ان جواز التجزي في الاصول معناه اعمال بعض القواعد التي تتبعها في الفروع وجواز التجزي في الاصول يستلزم جوازه في الفروع ونفي الجواز في الفروع يستلزم نفي الجواز في الاصول فكيف يكون الجواز في الاصول وفاقيا وفي الفروع خلافيا **فان قلت** لعل المراد وقوع الوفاق على جوازه في الاصول عقلا واما الجواز الشرعي فمختلف فيه في الفروع وليس المراد وقوع الوفاق على جواز التجزي شرعا في الاصول حتى ينافي الخلاف في الجواز الشرعي في الفروع **قلنا** ظاهر قولهم وقع الوفاق على جواز التجزي في الاصول هو الجواز الشرعي فيبقى ظاهر كلماتهم متناقضا ايضا **فان قلت** لعل مرادهم من وقوع الوفاق على جواز التجزي في الاصول هو جوازه في بعض المسائل الاصولية التي لا يستلزم التجزي فيها اجتهاد التجزي في الفروع كمسألة جواز تقليد الميت ووجوب تقليد الاعلم ونحوه مما يجد به النظر فان ملكة تلك المسائل ونحوها لا تستلزم ملكة الاجتهاد ولو تجزيا في الفقه فلا تناقض فلا يكون جواز التجزي في الاصول اتفاقيا ولو شرعا والخلاف في التجزي في الاحكام الفرعية **قلنا** التجزي كما يكون في تلك المسائل كذا يكون في بعض المسائل التي يستلزم التجزي فيها التجزي في الفقه وظاهر كلام من ادعى الوفاق اعم من القسمين فالتناقض بحاله لكنه لا يرد على من لم يقل بامكان التجزي مضافا الى انه لو كان دعوى الوفاق في نحو تلك المسائل التي ذكرت لكان عليهم عنوان الخلاف في المسائل الاصولية من حيث جواز التجزي وعدمه فيها ولم يعنونوه الا ان يقال انه لا ضير من ارتكاب خلاف الظاهر في كلامهم بحمله على تلك المسائل التي ذكرناها فرارا من لزوم التناقض الذي هو في غاية البعد منهم ولا اقل بعد ملاحظة ذلك التناقض من اجمال كلامهم في دعوى الوفاق بالنسبة الى غير تلك المسائل فلم يثبت الوفاق بالنسبة فيها لنا ثم اعلم ان النزاع في هذا المبحث انما هو في ان ملكة الاجتهاد هل تتجزى ام لا واما الحالي منه فيتجزى اتفاقا واذا لم يوجد مجتهد مطلق وايضا الكلام في تجزي ملكة الاجتهاد اعم من الملكة العلمية والظنية على ما هو الظاهر منهم اذا عرفت ذلك فهنا مقامات ثلاثة **المقام الاول** في امكان التجزي وعدمه فقيل بالامكان وقيل بعدمه والحق الاول لوجوه الاول الاصل اي اصالة الامكان مع ان اغلب العلوم مما يقبل التجزي اتفاقا فيلحق المشكوك بالغالب الثاني البداهة والوجدان فانا نرى ان الشخص قد يكون له ملكة في العبادات لكثرة الممارسة فيها دون المعاملات كما ان الشخص قد يكون له تمام السعي في جزء من علم الطب فله ملكة فيه دون سائر الاجزاء كالكحال والجراح ونحوهما الثالث انه لو لم يمكن التجزي في الاجتهاد لم يمكن الاطلاق ايضا لان الملكة وان كانت بسيطة لكن علم الفقه له ملكات كثيرة فملكة مسائل الطهارة غير ملكة مسائل الارث لاختلاف مداركهما من غير ارتباط وهكذا فلكل جماعة من المسائل ملكة فملكة جميع الفقه مركبة من ملكات عديدة ولا ريب ان الملكات تدريجية في الحصول بداهة فلا بد ان يصير الشخص اولا متجزيا ثم مطلقا فلو لم يمكن التجزي لم يمكن الاطلاق **فان قلت** يحتمل ان يكون لما مارس فيه ذلك الشخص من المسائل فيه بدليل اجتهادي في المسألة التي اجتهد فيها معارض في الابواب التي لم يمارس فيها ولم يطلع عليه الشخص فلا يكون باجتهاد ولو قلنا بحصول الملكة تحصيل الحكم الواقعي ولو في مسألة واحدة لوجود المانع وهو احتمال وجود المعارض فيما لم يطلع عليه **قلنا** اولا ان احتمال وجود المعارض موجود في المطلق ايضا اذ يحتمل ان يكون فيما لم يتفحص معارض لما اجتهد فيه وثانيا انه لا يلزم ان يحصل العلم بفقد المعارض ولا يتم لما اخذنا في مفهوم الاجتهاد بل الظن كان ولا يضر الاحتمال الموهوم فانا لغالب مما يحتاج اليه من ملكة كل مسألة موظف بوظيفة ومبوب بابا فيحصل الظن بانتفاء المعارض وثالثا انا نفرض الكلام في المتتبع الذي اطلع الاقوال والاخبار في كل ابواب الفقه بحيث يمكنه العلم بفقد المعارض مع عدم كونه مطلقا ورابعا ان ما ذكر انما يمنع من جواز العمل بذلك الاجتهاد لا من امكان التجزي الملكة ونحن لا ندعي في هذا المقام جواز العمل ولعل مراد المانع ايضا هو المنع من صحة ذلك الاجتهاد لا من امكانه فان امكانه بديهي **المقام الثاني** في جواز عمل المتجزي باجتهاده وفيه مقامات **الاول** في انه اذا حصل العلم للمتجزي بالمسألة الفرعية لدليل قطعي لزم عليه بما علم للاجماع ولبناء العقلاء حيث يطرحون العلاج بقول الغير بلا دليل ولحكم القوة العاقلة بذلك فان طرح المعلوم واخذ مقطوع العدم مما يحكم العقل بقبحه ولا دلالة الاشتراك مع المشافهين في التكليف فان المشافه لو علم لم يسأل ولا يجب في ان الشخص مكلف بتحصيل الاحكام الواقعية علما والعمل بالظن من باب اكل الميتة وكان ذلك تكليفا للمشافه فبعد عثور الشخص بالواقع لا معنى لتقليده كما في المشافه مضافا الى عموم الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان المفهوم المخالف عدم لزوم السؤال ان علموا مضافا الى ما ورد من ان من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما وهو وان ورد في مقام رفع الخصومة الا انه يشمل ذلك الشخص ولم يدل بالمطابقة على جواز عمل نفسه لكن يفهم منه ذلك بالاولوية القطعية فان الاول فرع الاخير الثاني في انه اذا حصل الظن للمتجزي فهل له العمل به ام لا بل لا بد له من التقليد او من الاحتياط اما الكلام في حكمه التخيير اليه وبمعنى انه ليس له الانتقال من الاجتهاد في المسائل الى التقليد لزم ذلك عليه دائما لا بمعنى انه مخير في كل مسألة من المسائل الفرعية بين الاجتهاد والتقليد بل بمعنى انه في المسألة الاصولية ايهما اختار لزم عليه من لزوم الاجتهاد في المسائل ام التقليد حكمه التبعيض فيجب الاجتهاد اذا كان التجزي مسبوقا بالاطلاق ويجب التقليد اذا كان التجزي مسبوقا بالتقليد وفيما لم يكن التجزي مسبوقا بشيء من الامرين

في وقوع الخلاف في جواز التجزي في الاصول وعدمه

في امكان التجزي وعدمه

في جواز عمل التجزي باجتهاده

كالوجه

الا ان يتمسك بمنقول الاجماع وبالاية الشريفة الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وبعموم ما دل على تعذيب الكفار وفي الكل كلام ومن هنا
بطل قول الجاحظ بنفي الاثم والعقليات التي يستقل بحكمها العقل من الفرعيات كقبح الظلم كالعقائد في الاصول والاثم وعدمهما وضروريات الفروع عبادة و
معاملة كذلك واختلفوا في غير الضروريات من الفرعيات

في لزوم التقليد

كما لو كان متجزيا في اول بلوغه مجتهدا ويحتاط او بتجزيه والاحتمالات لكن الاحتياط المطلق منفي بالاجماع واما لزوم التقليد فقد يستدل
عليه بان الاصل حرمة العمل بظنه لان عمله بظنه عمل بما وراء العلم خرج ظن المطلق بالوفاق وبقي الباقي تحت الاصل وفيه ان الاصل كما ينفي
جواز العمل بالظن لكونه عملا بما وراء العلم كذا ينفي جواز التقليد لكونه عملا بما وراء العلم فمقتضى الاصل حرمة الامرين معا لكن لما كان بقاء التكليف
ضروريا وباب العلم منسدا خرج عمل المطلق بظنه وتقليد العامي اياه عن تحت الاصل وبقي امر المتجزي مشكوكا فانه يلزم عليه العمل اما بظنه او
بالتقليد لبقاء التكليف ضرورة وسد باب العلم ولا قدر متيقن في البين حتى يقال بلزوم اخذ المتجزي به فخروج عمل المطلق بظنه عن تحت الاصل
انما يجدي اذا كان جواز تقليد المتجزي اياه مقطوعا وكان الشك في جواز عمله بظنه وليس كذلك فلا بد من الحكم بالتخيير فظهر مما ذكر وجه التقليد والتخيير
لكن الحق لزوم التقليد لمنطوق الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمتجزي ممن لا يعلم فعليه السؤال عن اهل الذكر اي اهل العلم
كما ذكره المفسرون والمطلق من اهل الذكر والعلم لانه عالم بالاحكام الظاهرية قلنا نعمم العالم عن الظاهري والواقعي ولانه عالم بالاحكام
الواقعية في بعض المسائل مثل ما قام عليه الاجماع ففي هذا البعض يلزم عليه تقليد المطلق وفيما عداه بالاجماع المركب **فان قلت** فسر اهل
الذكر في بعض النصوص بالائمة ع **قلنا** هو من الاحاد والمسئلة اصولية لا يعتبر فيها الاحاد مضافا الى ان المتجزي كان سابقا اولا كما هو الغالب فبعد
التجزي يستصحب جواز التقليد وصحة التقليد ويستصحب ما كان عليه سابقا في المسئلة الفرعية كلزوم غسل جمعة مثلا **فان قلت** لو كان المتجزي مسبوقا
بالاطلاق صار الاستصحاب بالعكس فتعارض الاستصحابات **قلنا** استصحاب التقليد اكثر موردا واغلب فيقدم **فان قلت** الاية الشريفة معارضة بالخبر
الذي ذكرت سابقا **قلنا اولا** ان ما نحن فيه خارج عن مدلول ذلك الخبر لان مدلوله انه من عرف شيئا من الاحكام لا من ظن بشيء من الاحكام
وكلامنا في ظن المتجزي لا في قطعه **وثانيا** ان النسبة بين الاية الشريفة والرواية عموم من وجه يجتمعان فيمن عرف بعضا من الاحكام دون بعض كما
نحن فيه فلا بد من الترجيح ويفترقان فيمن عرف كل الاحكام فان ذلك لا يشمله الاية وفيمن لا يعرف شيئا من الاحكام فان ذلك لا يشمله الرواية

في احكام التقليد

فان قلت في مادة الاجتماع الترجيح على الرواية للشهرة في الفتوى **قلنا** المرجح للاية الشريفة موجود وهو ورود نص اخر بان من عرف احكامنا
فارضوا به حكما والجمع المضاف فيه يفيد العموم ومفهومه ان من لا يعرف الجميع فلا ترضوا به حكما **وثالثا** ان المسئلة اصولية والخبر واحد وان كان
مشهورا والشهرة لا يخرجه عن كونه واحدا واما استشهادنا بالخبر في المقام الاول فانما كان من باب التاييد **فان قلت** مقتضى انسداد باب العلم
بقاء التكليف وعدم جواز التكليف بما لا يطاق جواز عمله بظنه اذ بعد تلك المقدمات الثلث نقول انه لا يبقى له اما من العمل بظنه او بوهمه الحاصل من تقليد
غيره فان لزمنا بالتقليد لزم ترجيح المرجوح او خيرناه بينه وبين العمل بالظن لزم التسوية بين الراجح والمرجوح فتعين عمله بظنه **قلنا** ان المقدمات
الثلث مسلمة لكن نقول عليه تقليد المطلق ولا يلزم منه خروج عن الظن ولم يدل الضرورة على خلافه واما ترجيح المرجوح فممنوع بان اللازم على المكلف
الاخذ بالراجح عند المولى لا بالراجح عند المكلف وباعتقاده فقد يكون الموهوم عند المكلف راجحا عند المولى ويجب عليه الاخذ بالموهوم عنده الا
ترى انه لو حصل من حديث صحيح حكم ومن القياس ظن بخلافه وجب الاخذ بالموهوم باعتقاده فانه راجح عند الشارع وان كان مرجوحا عنده فالمناط
في التكليف الاخذ بالراجح عند الشارع وان كان مرجوحا في نظر المكلف ونحن قد اثبتنا بالاية الشريفة ان الراجح عند الشارع التقليد هذا ويمكن
رد الاية الكريمة بالاجمال لان الذكر قد اطلق على معان اخر ففي قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله المراد به الصلوة وفي قوله تعالى انا نزلنا الذكر المراد به القران
فاذا كان المستعمل فيه متعددا نقول الاية الشريفة مجملة لاحتمال ان يكون المراد من الذكر فيها القران فالمعنى اسئلوا اهل القران اي العارف بمعانيه او
او نحو ذلك فان اهل القران لا يقال على قاري القران بل يفهم من الاضافة خصوصية في الاهلية فلعل المراد اهل البيت عليهم السلام واما تفسير المفسرين
فممنوع باخبار كثيرة وردت في ان المراد اهل البيت عليهم السلام فيبقى الاجمال بحاله سلمنا ان المراد اهل العلم لكن قد يكون للمسئلة طريق علمي للمتجزي
كالاجماع ففي تلك المسئلة هو من اهل العلم فان ظاهر الاية الشريفة انكم ان لم تعلموا شيئا فاسئلوا من اهل العلم ما لا تعلمونه فيلزم بمقتضى منطوق
الاية الشريفة رجوع غير العالم الى هذا العالم المتجزي فيكون قوله حجة لهم ويتم الامر في الباقي اي في المسائل الظنية للمتجزي بالاجماع المركب اذ كل من قال بحجية قوله
لغيره في كل مسئلة افتى به علما او ظنا كان حجة لنفسه عمله ايضا بالاولوية القطعية والاجماع المركب فما ادعته من الاجماع المركب معارض بهذا
الاجماع المركب وهذا ارجح لاعتضاده بالشهرة وبالنص الاول المتضمن لحكومة من عرف شيئا من الاحكام **فان قلت** اجماعنا المركب معتضد بمفهوم النص
الاخير المتضمن لاشتراط معرفة كل الاحكام لان مفهومه ان من لا يعرف كل الاحكام فلا ترضوا به حكما **قلنا اولا** ان الاحكام في النص لا يمكن حمله على الاستغراق
لان معرفة كل الاحكام لا يمكن لغير المعصوم لعدم تناهيها وتجددها يوما فيوما فلا يتحقق حينئذ الرواية في غير الله تعالى وامنائه فتصير لغوا فلا بد
ان يكون المراد من الاحكام جنس الجمع او المراد من المعرفة ملكة المعرفة مع ابقاء الاحكام على الاستغراق الذي هو معناه الاصلي والاول اولى لان الاخير زيادة
على التجوز في المعرفة يستلزم التقييد ايضا مع ابقاء العرف على ظاهره اذ مطلق وجود ملكة الكل لا يكفي في جواز رفع الخصومة بل لا بد من العلم الفعلي فيكون
المراد على الاخير من له ملكة الكل مع العلم الفعلي بواقعة رفع الخصومة اما الاول فمجمل الدلالة وثانيا ان الاحكام وان كان للاستغراق لكن مفهومه

فمن قايل بانه لا حكم عند الله تعالى في الواقع بل حكمه تابع لظن المجتهد فكل مجتهد مصيب لعدله لان الحسن والقبح يختلفان بالاعتبارات الحق العلم والجهل وانه تعالى جعل احكاما يطابقها آراء المجتهدين قهرا واتفاقا او انه تعالى لما علم بان راى كل مجتهد يصير كذا فجعل حكما على طبقها

وقائل بان له تعالى حكما واحدا في كل واقعة وان المصيب واحد

ثانيهم عن ان من لا يعرف شيئا من الاحكام فلا يرضى به حكما كما ان مفهوم على الجواب الاول ان من لا يعرف الحكم فلا يرضى به حكما ويمكن رد الاستصحاب بانه فيما نحن فيه غير جار اذ من كان مقلدا ثم صار متجزيا اما ان يكون لدليل دال على لزوم تقليده شاملا للحالتين اي قبل التجزي وبعده فح لا يحتاج الى الاستصحاب ايضا الا ان مثل هذا الدليل لم يثبت لنا واما ان يكون دالا على لزوم التقليد قبل التجزي فلا يجري الاستصحاب ايضا لكون مورد الدليل حال قبل التجزي خاصة وخلف الموضوع واما ان يكون لدليل دال على لزوم التقليد في الجملة فنقول اما ان يكون ذلك الدليل المجمل الدال على الحكم والاعلية الواقع بطريق الاستغراق او في خصوص حالة قبل التجزي لا بشرط اما الاول فقد عرفت انه لم يثبت وعلى فرض ثبوته لا معنى للاستصحاب لعدم جواز الشك واما الثاني فلا يجري فيه الاستصحاب ايضا لان لعدم الثابت من المستصحب هو لزوم التقليد او صحته في الافعال الواقعة قبل التجزي وبعده غير ثابت فلا استصحاب لتعدد الموضوع نعم يجري الاستصحاب لو علم اجمالا ثم شك في البقاء مع اتحاد الموضوع كما لو علمنا بنجاسة الماء المخصوص ثم شككنا في تطهيره مضافا الى ان الاستصحاب في الحكم الفرعي الذي ادعته غير جار لكون الشك فيه ساريا اذ في الجمعة السابقة مثلا كان حكم المقلد في الواقع بلا عنوان في غسل الجمعة الوجوب مثلا وبعد التجزي يشك في كون حكمه الواقعي في الجمعة السابقة هو الوجوب ام لا كما انه شاك بعد التجزي فان **قلت** الحكم الظاهري الموجود قبل التجزي المقطوع به قبل التجزي حتى بعد حصول التجزي مستصحب فليس الشك ساريا **قلنا** نعم لكن استصحاب الحكم الظاهري وان كان جاريا لا بعبرانه كان متضمنا الى الواقعي المشكوك بالشك الساري فيه صار الشك ساريا بالنسبة الى الواقعي لم يكن الاستصحاب معتبرا الا بالنسبة الى الحكم الواقعي الظاهري وان كان الشك بالنسبة الى الظاهري طاريا مضافا الى ان الاستصحاب معارض بمثله في جانب التجزي بناء على زعم من جرى الاستصحاب **فان قلت** استصحابنا اكثر موردا فيقدم **قلنا** استصحابنا معتضد بالشهرة واذا عرفت بطلان ادلة الخصم فالحق ان يقال ان احتمال عدم كون المتجزي مكلفا بشيء اصلا منفي بالاجماع كما ان لزوم الاحتياط والتبعيض المتقدم باحد الامور الثلثة باطلة بالاجماع فيبقى احد الامور اما لزوم التقليد او الاجتهاد او التخيير لهما وخير الثلثة اوسطها لما مر من الدليل العقلي الحاكم بعد المقدمات الثلث ببطلان ترجيح المرجوح او التسوية بينه وبين الراجح وما ذكره في رده من ان المكلف يلزم عليه الاخذ بالراجح عند المولى وفي الواقع لا بالراجح نظره مدفوع بان نتسلم انه تم فدليل لزوم التقليد والاخذ بالموهوم في النظر حتى يكشف عن كون ذلك الراجح في الواقع عند المولى غير كاف بالبداهة من العقل فان طرح حكم العقل غير معقول والا لانسد باب الاستدلال بالادلة العقلية غالبا **فان قلت** يحتمل ان ظنه على وهم معتاد يكون ظن المطلق اقوى لقوة ملكته **قلنا** الاقوائية بالنظر الى العامي مسلمة واما بالنسبة الى المتجزي فلا مع ان الشهرة ايضا مما يرجح عمله بظنه **فان قلت** بناء العقلاء على انهم اذا علموا انهم كانوا مكلفين بامر مثلا لنبي ثم شكوا في اليوم في ان تكليفهم ح هو تكليف الامس ام غيره ام التخيير لكان عملهم على التكليف السابق **قلنا** بناء انهم لا نفسهم ذلك لو عرض لهم حال التجزي بحصول الظن على خلاف حكم الامس ثم يحكموا بحكم الامس مضافا الى ان هذا لا يتم في المطلق الذي صار متجزيا بهذا ويمكن رد الجواب المتقدم عن الاستصحاب بان مذهبنا ان من قلد مجتهدا وجب عليه بقاؤه على تقليده بعد موت مجتهده للاستصحاب والحاصل ان الترديد التي ذكرتها في ابطال استصحاب تقليد المتجزي اتيته هنا بعينها **فان قلت** يمكن فرض الشك في المسئلة المفروضة مع عدم تعدد الموضوع بان تعلق بذمة المقلد مثلا وجوب غسل الجمعة في يوم الجمعة بتقليد مجتهد حي واخر المقلد الغسل يوم الجمعة الى قرب الظهر فصار مجتهدا قبل الظهر قريبا منه فيستصحب وجوب الغسل عليه الثابت في هذا اليوم قبل موت مجتهده قطعا **قلنا** يمكن فرض مثل ذلك في المتجزي ايضا فيما اذا كان مقلدا في وجوب غسل الجمعة واخره الى قريب الظهر فصار متجزيا قبل الظهر فيستصحب جواز التقليد في غسل الجمعة الثابت جوازه قبل صيرورته متجزيا قطعا فيستصحب صحة تقليده كما عليه بناء العقلاء ايضا فح يجري استصحاب لزوم التقليد وصحته في حق المتجزي وان المتجزي الحكم الفرعي لكون شكه ساريا فينحصر الجواب عن الاستصحاب بمعارضته كاستصحاب جواز الاجتهاد وصحته في المطلق الذي صار متجزيا فالحق اذن في المقام الثاني لزوم عمل المتجزي بظنه ببطلان الدليل العقلي عن المعارض **المقام الثالث** في انه اذا لم يحصل للمتجزي بعد الاجتهاد والتامل والفحص ظن باحد طرفي المسئلة فهو يعمل بالاصول الفقاهتية التعبدية وان كان للمطلق في تلك المسئلة ظن بالواقع وليس عليه تقليد المطلق وذلك لوجوه **الاول** ان كل من قال بجواز عمل المتجزي بظنه قال بعمله بتلك الاصول **الثاني** الاستصحاب في المطلق الذي صار متجزيا وفي الباقي بالاجماع المركب **فان قلت** الاستصحاب المعارض في المسبوق بالتقليد موجود مع انه اكثر موردا **قلنا** هذا الذي ذكرنا ابح للشهرة **الثالث** الدليل العقلي لانه بعد ما ظن بعدم وجود دليل اجتهادي على الحكم الواقعي وببطلان ما تمسك به المطلق لاختلاف رايه مع المطلق في المسئلة الاصولية مثلا الموجب لاختلافه معه في المسئلة الفرعية اما ان يكون تكليفه ح تحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق او الاحتياط فهو منفي بالاجماع او الاجتهاد فهو المطلوب لا انه راجح بالنسبة الى التقليد من وجهين احدهما ان ظاهر العلماء تجويز عمله بهذا الاجتهاد وبالعمل بالاصول الفقاهتية ان لم ندع القطع بوجود الاجماع المركب فلا اقل من الظهور بعد تفصيلهم **الثاني** ان المفروض ان المتجزي متوقف في المسئلة من حيث الحكم الواقعي ولا ظن له به لكنه من جهة اخرى ظان بعدم تمامية دليل المطلق ورأي المطلق عنده موهوم والعمل بالاصل عنده راجح فيكون التقليد من هاتين الجهتين مرجوحا والعقل يحكم بقبح ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينهما فبطل التقليد والتخيير ايضا وثبت لزوم عمله برايه مضافا الى حجية الاجماع المركب القطعي **المقام الرابع** في

والمخطئ معذور وهذا مذهب اصحابنا الا الشيخ في العدة فجعل المخطئ فاسقا ولعله محمول على صورة التقصير في الاجتهاد او العمل بمثل القياس وغيره ان
المجتهد في الصورتين يعاقب اما اولا ثم انّ محل النزاع ليس في تعدد مدلولات خطابات الشارع ووحدتها لاتفاقهم على تعددها بتعدد الآراء واصابة الكل
في ذلك بل النزاع في تعدد الحكم الاصلي المقصود بالذات في الواقع

اذا كان للمتجزي قوة الاجتهاد في بعض الاحكام فاجتهد وانجرّ الى العمل بالاصول الفقاهتية لكن ليس له ظن ببعض الاحكام الاخر فهل له العمل
بما استنبطه من الاحكام الفقاهتية ام لا فنقول هذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون للشخص قوة الاجتهاد وتحصيل الظن بالحكم الواقعي لكن اتفق عدم نصب
الادلة والرجوع الى الادلة الفقاهتية واستخراج الاحكام الظاهرية من دون ظن بالواقع وثانيهما ان يكون له رتبة الاجتهاد في الاحكام الظاهرية لا غير
لممارسته في الاصول الفقاهتية وليس له رتبة تحصيل الظن بالواقع اما الاول فالحق فيه لزوم عمله باجتهاده وبالاصول الفقاهتية لما ذكرنا في المقام
الثالث من الادلة واما الثاني فالحق فيه لزوم التقليد لما مر في تعريف الاجتهاد من ان الظاهر منهم ان هذا الاستخراج لا يطلق عليه الاجتهاد حقيقة اصطلاحا
ولا يقال عليه المجتهد **وان قلنا** بان انفكاك تلك القوة عن قوة تحصيل الظن بالواقع بعيد فاذا لم يكن مجتهدا فلا معنى لعمله بما انجرّ اليه رأيه لانهم قائلون
على ان غير المجتهد لا يعمل برأيه وان عليه التقليد فاذا ثبت الصغرى وهي عدم كونه مجتهدا بما مر في التعريف ثبت الكبرى وهي عدم جواز عمله برأيه بالاتفاق
لكن لما كان احدى المقدمتين وهي الصغرى ظنية كانت النتيجة تابعة لاخس المقدمتين فاذا اردنا اثبات المطلوب **قلنا** ان ذلك الشخص اما مكلف بتحصيل العلم
او بالاحتياط او بالتقليد او بالاجتهاد او بالتخيير بينهما الاولان فاسدان واما الاجتهاد فمرجوح بالنسبة الى التقليد لظهور آراء العلماء في لزوم التقليد عليه فبطل
التخيير والاجتهاد وتعين التقليد مع ان استصحاب التقليد اهنا ايضا ولا يصلح معارضته بالاستصحاب المقابل لان استصحاب التقليد في حق هذا الشخص معاضد
بظاهر العلماء فانه ليس مجتهدا متجزيا حتى يدعى الشهرة على العكس لما قلنا من عدم صدق المجتهد عليه مع انه اكثر موردا **المقام الخامس** في انه لو كان
للمتجزي قوة الاجتهاد بتحصيل الظن بالحكم الواقعي بتحصيله نظريا لكنه لم يجتهد كذلك بل حصل الظن بالحكم الواقعي من المآخذ السمحة السهلة كما لو كان ممارسا
لكتب الفقه فتتبع وحصل له من الشهرة او نقل الاجماع من المحققين الظن بالحكم الواقعي من دون ان يرجع مآخذ الحكم ويجتهد فيه بدقة النظر فهل له العمل
بظنه ذلك ام لا وجهان اقويهما عمله بما اجتهد فيه لان ذلك الشخص مجتهد ولا قائل بالفصل بين اسباب الظن الا ما خرج بعد القول بحجية كل ظن للمجتهد
لسد باب العلم فنقول هذا الشخص يجب عليه عمله بظنه لانسداد باب العلم والاستصحاب المتقدم في المقام الثالث والاستصحاب معتضد بالشهرة لان هذا الشخص
متجزي بالفرض بل لا يبعد دعوى الاجماع المركب فان كل من قال بحجية ظن المتجزي قال بحجية ظن كل متجز وكل ظن حاصل له **المقام السادس** في انه لو لم يكن
للشخص رتبة الاجتهاد ولو تجزيا فهل له العمل بظنه اذا كان له قوة التتبع في الكتب وتحصيل الظن من المآخذ السهلة كما قلنا في المتجزي ام لا وجهان
اقويهما لزوم التقليد لانه ليس بمجتهد مطلقا ويجب التقليد على كل من ليس مجتهدا اتفاقا مع الدليل العقلي والاستصحاب **المقام** الثالث اعلم انه لا يجوز
للغير اي العامي تقليد المتجزي اما اذا تمكن من تقليد المطلق الحي فلان تقليد المطلق مبرئ للذمة قطعا والقطع بالاشتغال مقتضيا تحصيل القطع بالامتثال
وهو لا يحصل بتقليد المتجزي لكونه مشكوكا مضافا الى ان الاصل حرمة العمل بما وراء العلم خرج تقليد المطلق بالوفاق وبقي الباقي واما اذا لم يتمكن من تقليد
المطلق الحي لكن كان مقلدا للمطلق حين حيوته فلان مقتضى الاستصحاب وجوب بقائه على تقليده وبعد هذا الاستصحاب يكون تقليد الميت المطلق مبرئ للذمة
قطعا وتقليد المتجزي مشكوكا فمقتضى الاشتغال الاخذ بالاول واما اذا لم يتمكن من تقليد المطلق الحي ولا كان مقلدا للمطلق الميت حين حيوته فدار الامر
بين تقليد المطلق الميت ابتداء وبين تقليد المتجزي الحي فح وان لم يكن شيء منهما قدر امتيقنا لكن سد باب العلم وبطلان الاحتياط والتكليف بما لا يطاق
والترجيح بلا مرجح اوجب التخيير ان لم يكن مرجح في البين لكن المرجح لتقليد الميت المطلق موجود وهو كون رأيه اقوى في نظر العامي من رأي المتجزي فلا بد
من اخذ بما هو الاقوى في نظره **فان قلت** الحيوة مرجح لتقليد المتجزي **قلنا** الحيوة لا يوجب قوة الظن للعاقل فلا يصير مرجحا **فان قلت** اجمعوا على
عدم جواز تقليد الميت ابتداء **قلنا** لهم كلام آخر وهو عدم جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم وانصراف كلامهم الاول واجماعهم الى ما نحن فيه غير معلوم
انه يقيد الاعلم بالحي **فان قلت** ربما يكون ظن العامي برأي المتجزي اقوى من رأي المطلق اما لان للعامي حظا من العلم وان لم يصل برتبة الاجتهاد فنظر
بصحة الدليل المتجزي بعد ملاحظته واما لان المتأخر المتجزي عالم بادلة الميت المطلق وبعد اطلاعه على مدركه يرد قول المطلق فيحصل مع ذلك الظن
برأي المتجزي فح لو قلد الميت المطلق لزم ترجيح المرجوح ويتم جواز تقليد المتجزي من غير هذا الفرض بالاجماع المركب **قلنا** يمكن قلب الاجماع المركب
في صورة كون رأي المطلق الميت راجحا في نظر المكلف العامي ويتم في الباقي بالاجماع المركب هذا الاجماع اقوى لكون ملكة المطلق اقوى واقرب باصابة
الواقع **فان قلت** اجماعنا المركب اقوى لاعتضاده بالشهرة وبالنص المنقول الحاكم بان من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما فانه يدل على جواز
موافقة المتجزي والميت ليس بموجود حتى يرافع اليه فيجوز تقليده ايضا **قلنا** ان كان غرضك الاستدلال بالرواية والشهرة مستقلا في المسئلة اصولية
لا يعتمد فيها بالشهرة وخبر الواحد وان كان منجبرا بالشهرة وان كان غرضك الاعتضاد كما قلت ففيه ان غاية ما يحصل من الشهرة والخبر الظن باعتبار قول المتجزي
فتعارض هذا الظن الذي هو في المسئلة الاصولية مع الظن بالحكم الفرعي الواقعي الحاصل من قول المطلق في المسئلة الفرعية ولا ريب في ان اول الظنين
نوعي والاخر شخصي فيتقدم الاخير **فان قلت** في المتجزي المسبوق بالاطلاق نحكم بالاستصحاب على لزوم بقاء العامي على تقليده في المسائل التي قلده فيها
ويتم في غيره وهو جواز تقليد المتجزي بدوا بالاجماع المركب فلنا هذه الصورة مسلمة وكلامنا في صورة التجزي الغير المسبوق بالاطلاق والاجماع المركب لم
يثبت والقدر الذي ثبت من الاستصحاب جواز تقليد المتجزي المسبوق بالاطلاق في المسائل التي قلده العامي فيها حال اطلاقه وما عدا ذلك لم يثبت فان

مبحث في جواز عمل المتجزي بظنه وعدمه

في عدم جواز تقليد المتجزي

في جواز تقليد الغير المجتهد

فبين قايل بانه لا حكم عند الله تعالى فى الواقع بل حكمه تابع لظن المجتهد فكل مجتهد مصيب لمله لان الحسن والقبح يختلفان بالاعتبار حتى العلم والجهل وانه تعالى جعل احكاما مطابقة لآراء المجتهدين فيتبعها وانه تعالى لما علم بان رأى كل مجتهد يصير كذا فجعل احكاما على طبقها

وقائل بان له تعالى حكما واحدا فى كل واقعة وان المصيب واحد

ثم انهم عرفوا ان من لا يعرف شيئا من الاحكام فلا يرضوا به حكما كما ان مفهوم على الجواب الاول ان من لا يعرف الحكم فلا يرضوا به حكما ويمكن رد الاستصحاب بانه فيما نحن فيه غير جار اذ من كان مقلدا ثم صار متجزيا اما ان يكون الدليل الدال على لزوم تقليده شاملا للحالتين اى قبل التجزى وبعده فح لا يحتاج الى الاستصحاب ايضا الى ان شمول هذا الدليل لم يثبت لنا واما ان يكون دالا على لزوم التقليد قبل التجزى فلا يجرى الاستصحاب ايضا لكون مورد الدليل حال قبل التجزى خاصة فيختلف الموضوع واما ان يكون الدليل دالا على لزوم التقليد فى الجملة فنقول اما ان يكون ذلك الدليل المجمل الدال على الحكم دالا على تعميمه الواقع بطريق الاستغراق او فى خصوص حالة قبل التجزى لا بشرط اما الاول ففيه عرفت انه لم يثبت وعلى فرض ثبوته لا معنى للاستصحاب لعدم وجود الشك واما الثانى فلا يجرى فيه الاستصحاب ايضا لان القدر الثابت من المستصحب هو لزوم التقليد او صحته فى الافعال الواقعة قبل التجزى وبعده غير ثابت فلا استصحاب لتعدد الموضوع نعم يجرى الاستصحاب لو علم اجمالا ثم شك فى بقاء اتحاد الموضوع كما لو علمنا بنجاسة الماء المخصوص ثم شككنا فى تطهيره مضافا الى ان الاستصحاب فى الحكم الفرعى الذى ادعته غير جار لكون الشك فيه ساريا اذ فى الجمعة السابقة مثلا كان حكم المقلد فى الواقع بل عندنا فى غسل الجمعة الوجوب مثلا وبعد التجزى يشك فى كون حكمه الواقعى فى الجمعة السابقة هو الوجوب ام لا كما انه شاك بعد التجزى فان قلت الحكم الظاهرى الموجود قبل التجزى المقطوع به قبل التجزى حتى بعد حصول التجزى مستصحب فليس الشك ساريا قلنا نعم لكن استصحاب الحكم الظاهرى وان كان جاريا بالاعتبار بل كان منضما الى الواقعى المشكوك بالشك السارى فيه صار الشك ساريا بالنسبة الى الواقعى لم يكن الاستصحاب معتبرا الا بالنسبة الى الحكم الواقعى الظاهرى وان كان الشك بالنسبة الى الفاهر طاريا مضافا الى ان الاستصحاب معارض بمثله فى جانب التجزى بناء على ذلك من جريان الاستصحاب فان قلت استصحابنا اكثر موردا فيتقدم قلنا استصحابنا معتضد بالشهرة واذا عرفت بطلان دلائل الخصم فالحق ان يقال ان احتمال عدم كون المتجزى مكلفا بشئ اصلا منفى بالاجماع كما ان لزوم الاحتياط والتبعيض المنعقد باحتمال الاتيان الثلثة باطلة بالاجماع فيبقى احد الامور اما لزوم التقليد او الاجتهاد او التخيير بينهما وخير الثلثة اوسطها لما مر من الدليل العقلى الحاكم بعد المقدمات الثلث ببطلان ترجيح المرجوح او التسوية بينه وبين الراجح وما ذكره فى رده من ان المكلف يلزم عليه الاخذ بالراجح عند المجتهد فى الواقع لا بالراجح نظره مدفوع بان نسلم ثم نقول اذا تم فلا دليل لزوم التقليد والاخذ بالموهوم فى النظر حتى يكشف عن كون ذلك راجحا فى الواقع عند المجتهد غير كاف بالبداهة من العقل فان طرح حكم العقل غير معقول والا لانسد باب الاستدلال بالادلة العقلية غالبا فان قلت يحتمل ان ظنه على وهم معتاد يكون ظن المطلق اقوى لقوة ملكته قلنا الاقوائية بالنظر الى العامى مسلمة واما بالنسبة الى المتجزى فلا مع ان الشهرة ايضا مما يرجح عمله بظنه فان قلت بناء العقلاء على انهم اذا علموا انهم كانوا مكلفين بامر مثلا بشئ ثم شكوا فى اليوم فى ان تكليفهم هو تكليف الامس ام غيره ام التخيير كان عملهم على التكليف السابق قلنا بناؤهم لا نفسهم ذلك لو عرض لهم حال المتجزى بحصول الظن على خلاف حكم الامس لم يحكموا بحكم الامس مضافا الى ان هذا لا يتم فى المطلق الذى صار متجزيا بهذا ويمكن رد الجواب المتقدم عن الاستصحاب بما مر من ان من قلد مجتهدا وجب عليه بقاؤه على تقليده بعد موت مجتهده للاستصحاب والحاصل ان الترديدات التى ذكرتها فى ابطال استصحاب تقليد المتجزى اتيتها هنا بعينها فان قلت يمكن فرض الشك فى المسئلة المفروضة مع عدم تعدد الموضوع بان تعلق بذمة المقلد مثلا وجوب غسل الجمعة فى يوم الجمعة بتقليد مجتهد حى واخر المقلد الغسل يوم الجمعة الى قريب الظهر فمات مجتهده قبل الظهر من ساعته فيستصحب وجوب الغسل عليه الثابت له فى هذا اليوم قبل موت مجتهده قطعا قلنا يمكن فرض مثله فى المتجزى ايضا فيما اذا كان مقلدا فى وجوب غسل الجمعة واخره الى قريب الظهر فصار متجزيا قبل الظهر فيستصحب وجوب التقليد فى غسل الجمعة الثابت وجوبه قبل صيرورته متجزيا قطعا فيستصحب صحة تقليده كما عليه بناء العقلاء ايضا فيلحق حجيا استصحاب لزوم التقليد وصحته فى حق المتجزى وان المجتهد فى الحكم الفرعى لكون شكه ساريا فانحصر الجواب عن الاستصحاب بمعارضته كاستصحاب وجوب الاجتهاد وصحته فى المطلق الذى صار متجزيا فالحق اذن فى المقام الثانى لزوم عمل المتجزى بظنه بسلامة الدليل العقلى عن المعارض **المقام الثالث** فى انه اذا لم يحصل للمتجزى بعد الاجتهاد والتامل والفحص ظن باحد طرفى المسئلة فهو يعمل بالاصول الفقاهية التعبدية وان كان للمطلق فى تلك المسئلة ظن بالواقع وليس عليه تقليد المطلق وذلك لوجوه **الاول** ان كل من قال بجواز عمل المتجزى بظنه قال بعمله بتلك الاصول **الثانى** الاستصحاب فى المطلق الذى صار متجزيا وفى الباقى بالاجماع المركب فان قلت الاستصحاب المعارض فى المسبوق بالتقليد موجود مع انه اكثر موردا قلنا هذا الذى ذكرنا راجح للشهرة **الثالث** الدليل العقلى لانه بعد ما ظن بعدم وجود دليل اجتهادى على الحكم الواقعى وبطلان ما تمسك به المطلق لاختلاف رايه مع المطلق فى المسئلة الاصولية مثلا الموجب لاختلافهما فى المسئلة الفرعية اما ان يكون تكليفه تحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق او الاحتياط فهو منفى بالاجماع او الاجتهاد فهو المطلوب لانه راجح بالنسبة الى التقليد من وجهين احدهما ان ظاهر العلماء يجوزون عمله بهذا الاجتهاد وبالعمل بالاصول الفقاهية ان لم ندع القطع بوجود الاجماع المركب فلا اقل من الظهور لعدم تفصيلهم الثانى ان المفروض ان المتجزى متوقف فى المسئلة من حيث الحكم الواقعى ولا ظن له به لكنه من جهة اخرى ظان بعد تمامية دليل المطلق فراى المطلق عنده موهوم والعمل بالاصل عنده راجح فيكون التقليد من هاتين الجهتين مرجوحا والعقل يحكم بقبح ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينهما فبطل التقليد والتخيير ايضا وثبت لزوم عمله برأيه مضافا الى حجية الاجماع المركب القطعى **المقام الرابع** فى

في عمل المتجزى بالاصول الفقاهية احكام عن تعدد [illegible]

والمخطي معذور وهذا مذهب اصحابنا الا الشيخ في العدة فجعل المخطي فاسقا ولعله محمول على صورة التقصير في الاجتهاد او العمل بمثل القياس وفيه ان
المجتهد في الصورتين يعاقب فاما ثم اخطائهم في النزاع ليس في تعدد مدلولات خطابات الشارع ووحدتها لاتفاقهم على تعددها بتعدد الاراء واصابة الكل
في ذلك بل النزاع في تعدد الحكم الاصلي المقصود بالذات في الواقعة

اذا كان للمتجزي قوة الاجتهاد في بعض الاحكام فاجتهد وانجر اجتهاده الى العمل بالاصول الفقاهية لكن ليس له ظن ببعض الاحكام الاخر اصلا فهل له العمل
بما استنبطه من الاحكام الفقاهية ام لا فنقول هذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون للشخص قوة الاجتهاد وتحصيل الظن بالحكم الواقعي لكن اتفق نصاب
الادلة والرجوع الى الادلة الفقاهية واستخراج الاحكام الظاهرية من دون ظن بالواقع وثانيهما ان يكون له رتبة الاجتهاد في الاحكام الظاهرية لا غير
لممارسته في الاصول الفقاهية وليس له رتبة تحصيل الظن بالواقع اما الاول فالحق فيه لزوم عمله باجتهاده وبالاصول الفقاهية لما ذكرنا في المقام
الثالث من الادلة واما الثاني فالحق فيه لزوم التقليد لما مر في تعريف الاجتهاد من ان الظاهر منهم ان هذا الاستخراج لا يطلق عليه الاجتهاد حقيقة اصطلاحا
ولا يقال عليه المجتهد **ولئن قلنا** بان انفكاك تلك القوة عن قوة تحصيل الظن بالواقع بعيد فاذا لم يكن مجتهدا فلا معنى لعمله بما انجر اليه رايه ثم نقيما
على ان غير المجتهد لا يعمل برايه وان عليه التقليد فاذا ثبت الصغرى وهي عدم كونه مجتهدا بما مر في التعريف ثبت الكبرى وهي عدم جواز عمله برايه بالاتفاق
لكن لما كان احدى المقدمتين وهي الصغرى ظنية كانت النتيجة تابعة لاخس المقدمتين فاذا اردنا اثبات المطلوب **قلنا** ان ذلك الشخص اما مكلف بتحصيل العلم
او بالاحتياط او بالتقليد او بالاجتهاد او بالتخيير اما الاول فهاسد واما الاجتهاد فمرجوح بالنسبة الى التقليد لظهور اراء العلماء في لزوم التقليد عليه فبطل
التخيير والاجتهاد وتعين التقليد مع ان استصحاب التقليد هنا ايضا ولا يصلح معارضته بالاستصحاب المقابل لان استصحاب التقليد في حق هذا الشخص معاضد
بظاهر العلماء فانه ليس مجتهدا متجزيا حتى يدعي الشهرة على العكس لما قلنا من عدم صدق المجتهد عليه مع انه اكثر موردا **المقام الخامس** في انه لو كان
للمتجزي قوة الاجتهاد بتحصيل الظن بالحكم الواقعي تحصيلا نظريا لكنه لم يجتهد كذلك بل حصل الظن بالحكم الواقعي من المآخذ السمحة السهلة كما لو كان ممارسا
لكتب الفقه فتتبع وحصل له من الشهرة او نص جماعة من المحققين الظن بالحكم الواقعي من دون ان يرجع مأخذ الحكم ويجتهد فيه بدقة النظر فهل له العمل
بظنه ذلك ام لا وجهان اقويهما عمله بما اجتهد فيه لان ذلك الشخص مجتهد ولا قائل بالفصل بين اسباب الظن الا ما خرج بعد القول بحجية كل ظن للمجتهد
لسد باب العلم فنقول هذا الشخص يجب عليه عمله بظنه لانسداد باب العلم والاستصحاب المتقدم في المقام الثالث والاستصحاب معتضد بالشهرة لان هذا الشخص
متجزي بالفرض بل لا يبعد دعوى الاجماع المركب لان كل من قال بحجية ظن المتجزي قال بحجية ظن كل متجز وكل ظن حاصل له **المقام السادس** في انه لو لم يكن
للشخص رتبة الاجتهاد ولو تجزيا فهل له العمل بظنه اذا كان له قوة التتبع في الكتب وتحصيل الظن من المآخذ السهلة كما قلنا في المتجزي ام لا وجهان
اقويهما لزوم التقليد لانه ليس بمجتهد مطلقا ويجب التقليد على كل من ليس بمجتهد اتفاقا مع الدليل العقلي والاستصحاب **المقام الثالث** اعلم انه لا يجوز
للغير اي العامي تقليد المتجزي اما اذا تمكن من تقليد المطلق الحي فلان تقليد المطلق مبرئ للذمة قطعا والقطع بالاشتغال يقتضي تحصيل القطع بالامتثال
وهو لا يحصل بتقليد المتجزي لكونه مشكوكا مضافا الى ان الاصل حرمة العمل بما وراء العلم خرج تقليد المطلق بالوفاق وبقي الباقي واما اذا لم يتمكن من تقليد
المطلق الحي لكن كان مقلدا للمطلق حين حيوته فلان مقتضى الاستصحاب وجوب بقائه على تقليده وبعد هذا الاستصحاب يكون تقليد الميت المطلق مبرئ للذمة
قطعا وتقليد المتجزي مشكوكا فمقتضى الاشتغال الاخذ بالاول واما اذا لم يتمكن من تقليد المطلق الحي ولا كان مقلدا للمطلق الميت حين حيوته فدار الامر
بين تقليد المطلق الميت ابتداء وبين تقليد المتجزي الحي الخ وان لم يكن شيء منهما قدرا متيقنا لكن سد باب العلم وبطلان الاحتياط والتكليف بما لا يطاق
والترجيح بلا مرجح اوجب التخيير ان لم يكن مرجح في البين لكن المرجح لتقليد الميت المطلق موجود وهو كون رايه اقوى في نظر العامي من راي المتجزي فلا بد
من اخذ بما هو الاقوى في نظره **فان قلت** الحيوة مرجح لتقليد المتجزي **قلنا** الحيوة لا يوجب قوة الظن للعامي فلا يصير مرجحا **فان قلت** اجمعوا على
عدم جواز تقليد الميت ابتداء **قلنا** لهم كلام اخر وهو عدم جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم وانصراف كلامهم الاول واجماعهم الى ما نحن فيه غير معلوم
لانه بقيد الاعلم بالحي **فان قلت** ربما يكون ظن العامي براي المتجزي اقوى من راي المطلق اما لان للعامي حظا من العلم وان لم يصل الى رتبة الاجتهاد فيظن
بصحة الدليل المتجزي بعد ملاحظته واما لان المتاخر المتجزي عالم بمدلة الميت المطلق وبعد اطلاعه على مدركه يرد قول المطلق ايضا مع ذلك فيحصل الظن
براي المتجزي الخ لو قلد الميت المطلق لزم ترجيح المرجوح ويتم جواز تقليد المتجزي من غير هذا الفرض بالاجماع المركب **قلنا** يمكن قلب الاجماع المركب
في صورة كون راي المطلق الميت راجحا في نظر المكلف العامي ويتم في الباقي بالاجماع المركب وهذا الاجماع اقوى لكون ملكة المطلق اقوى واقرب باصابة
الواقع **فان قلت** اجماعنا المركب اقوى لاعتضاده بالشهرة وبالنص المنقد الحاكم بان من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما فانه يدل على جواز
موافقة المتجزي والميت ليس بموجود حتى يراجع اليه فيجوز تقليده ايضا **قلنا** ان كان غرضك الاستدلال بالرواية والشهرة مستقلا ففي المسئلة اصولية
لا يعتمد فيها بالشهرة وخبر الواحد وان كان منجبرا بالشهرة وان كان غرضك الاعتضاد كما قلت ففيه ان غاية ما يحصل من الشهرة والخبر الظن باعتبار قول المتجزي
فيعارض هذا الظن الذي هو في المسئلة الاصولية مع الظن بالحكم الفرعي الواقعي الحاصل من قول المطلق في المسئلة الفرعية ولا ريب ان اول الظنين
نوعي والاخر شخصي فيتقدم الاخر **فان قلت** في المتجزي المسبوق بالاطلاق نحكم بالاستصحاب على لزوم بقاء العامي على تقليده في المسائل التي قلده فيها
ويتم في غيره وهو جواز تقليد المتجزي بدوا بالاجماع المركب قلنا هذه الصورة مسلمة وكلامنا في صورة التجزي الغير المسبوق بالاطلاق والاجماع المركب لم
يثبت والقدر الذي ثبت من الاستصحاب جواز تقليد المتجزي المسبوق بالاطلاق في المسائل التي قلده العامي فيها حال اطلاقه وما عدا ذلك لم يثبت فان

في جواز عمل المتجزي بظنه وعدمه

في عدم جواز تقليد المتجزي وجواز تقليد الميت المجتهد ابتداء

الواحد ووحدته والموضوعات الصرفة ليست من محل النزاع وان كان قد يظهر دخولها من فرض ثمرة النزاع في القبلة وذلك لان العنوان في الاحكام الفرعية
ولانه لا يعقل التصويب فيها ولانه يلزم التناقض بين قول الامامية هنا بالتخطئة ونزاعهم في لفظ الالفاظ للامر النفس الامري والذهني والخارجي ثم
قد يقال ان الاصل مع التخطئة لاصالة عدم التعدد وعدم الاضا

قلت نفرض الكلام في مسئلة لم يجتهد فيها المتجزي المسبوق بالاطلاق حين اطلاقه واجتهد فيها بعد صيرورته متجزيا فنقول ان المقلد العامي لو كان
في تلك المسئلة في زمان اطلاقه لكان صحيحا فيستصحب ويتم في الباقي بالاجماع المركب **قلنا** اولا ان هذا الاستصحاب تعليقي وليس بحجة وثانيا ان ذلك يمكن
اجراؤه في المطلق المتجزي وان لم يقلده حال حيوته لكان صحيحا فيستصحب فيثبت في جميع الصور من تقليد الميت والمطلق الحي دون المتجزي اصلا اللهم الا ان
في جواز تقليد العامي للمتجزي على المتجزي
يقال بلزوم تقليد العامي للمتجزي في الصورة الاخيرة من الثلثة لوجهين **الاول** الدليل العقلي لان المقلد العامي اذا ظن بقول المتجزي في المسئلة الفرعية فهو اما
مكلف بتحصيل العلم او بالاجتهاد فهما تكليف بما لا يطاق او بالاحتياط فهو خلاف الاجماع او بتقليد المتجزي الحي فهو المطلوب او بتقليد الميت المطلق فهو
مرجوح في نظره بالنسبة الى قول المتجزي بالفرض فلابد له من تقليد المتجزي لانه الراجح ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب فلو لا الاجماع وان لم يكن
لكن اجماعنا ادرج لا غيرنا بالشهرة بل ورد من ان من عرف شيئا آه **فان قلت** ما ذكرت سابقا من ان الظن الشخصي مقدم على الظن النوعي مردود هنا
قلنا ليس الامر كذلك بل المفروض ان الظن في جانب المتجزي ايضا شخصي اذ المفروض ظن العامي برايه في المسئلة الفرعية وينضم اليه مع ذلك الظن النوعي
الحاصل من النص والشهرة فيحكم بتقديم هذا الشخصي لاعتضاده بالنوعي **الثاني** الاستصحاب المتقدم فيمن صار متجزيا بعد كونه مطلقا **فان قلت**
ان اريد استصحاب لزوم التقليد فيمن قلده حال الاطلاق فقد اعترفت بان كلامنا ليس فيه وان اريد استصحاب صحة التقليد الفرضي التعليقي فقد مر
خدشته قلنا المراد الاخير وقولك ان الاستصحاب تعليقي وحجيته غير معلومة مدفوع بان الاستصحاب المعلق على وجود الموضوع حجة فان كل الاحكام معلقة
على وجود الموضوع فحكم الشارع بنجاسة الكلب تعلق على وجوده وهكذا وقولك انه يمكن القلب مدفوع بان استصحابنا ارجح للشهرة مع الاجماع المنقول
في المقام على عدم جواز تقليد الميت بدوا واما عدم جواز تقليد غير الاعلم فهو ليس في ما نحن فيه وهل للمتجزي القضاء ورفع الخصومة لا مع الاعلم انو عليهما
الاول للاجماع المركب من القائلين بجواز تقليد الغير اياه والاستصحاب في المطلق الذي صار متجزيا وللاولوية القطعية فتامل ولدلالة منطوق النص
الحاكم بان من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما واما ما يشتمل على ان بهذا النص في مقام جواز تقليد الغير اياه فانما هو من باب الملازمة
لا من باب المنطوق وهل له الحكومة ايضا ام لا وجوه ثالثها الجواز ان كان له ملكة استنباط كل مسائل الحكومة وما يتعلق بها والاول لكن ظاهر كلماتهم
واطلاقاتهم من ان المتجزي يعمل بمقتضى رايه الجواز فيما له العلم من المسائل حكومة كان ام لا والعمل بمسائل الحكومة هو الحكم مع ما قاله بعض من ان
النسبة بين الالفاظ الخمسة اي بين مصاديقها التساوي فبعد كون المتجزي مجتهدا يلزم كونه حاكما على انهم لم يتعرضوا لبيان ذلك وظاهر الكشف عن
اكتفائهم عنه بحكمهم بجواز عمله برايه وتقليد الغير اياه والظاهر وجود الاجماع المركب على جواز حكومته من القائلين بجواز عمله ومع ذلك نقول انه لو كان
مطلقا ثم صار متجزيا فاجتهد في مسئلة من مسائل الحكومة التي لم يجتهد فيها حال اطلاقه لزم عليه العمل بمقتضى رايه للاستصحاب ويتم الامر في غيره بالاجماع
المركب **فان قلت** لو كان المتجزي مسبوقا بالتقليد فاجتهد في مسئلة من مسائل الحكومة فمقتضى الاستصحاب ان لا يحكم قلنا استصحابنا اقوى لكونه
في شرائط الاجتهاد المطلق
موجودا **ضابطة** للاجتهاد المطلق شرائط منها معرفة العربية بمادة وهيئة اي معرفة اللغة والنحو والصرف لان اللازم على الفقيه استخراج الحكم
من الادلة ومنها الكتاب والسنة وهما عربيان **فان قلت** ليس ذكر شرائط الامكان معرفة الاحكام بالالهام او الجفر ونحوهما **قلنا** اولا انه غير
واقع ومجرد فرض ولم نر وقوعه في زماننا وما شابهه وثانيا ان الاجتهاد هو استخراج الحكم من الادلة المعهودة لا مطلق معرفة الاحكام **فان
قلت** يمكن استخراج الحكم من الكتاب والسنة بالجفر مثلا بان نعلم من الجفر ان المراد من الكلام ذلك **قلنا** كلامنا في استخراج الحكم بطريق معرفة
الدلالة لا المراد فقط الا ان يقول انه يستخرج المعنى اللغوي من الجفر ويعلم منه الدلالة على الحكم اقول فيه انا قلنا ان الاجتهاد يتوقف على معرفة المذكورات
وبعد استخراج الدلالة والوضع قد عرفت المذكورات فلا نقض وهل يلزم ان يكون معرفة اللغة بطريق مراجعة الكتب المؤلفة وتعلمها وتعلم
اصطلاحاتها ام يكفي الذكاء بان يكون الشخص فصحاء العرب الذين يعلمون العربية لانها لسانهم وان لم يعلموا الاصطلاحات والتسمية بالفاعل والمفعول
وغيرهما بعد علمهم بايهما بان ما يسند اليه الشيء مرفوع وما يقع عليه الفعل منصوب وهكذا الحق الاخير لعدم مدخلية خصوصيات الاصطلاحات
والمراد من توقف الاجتهاد على العربية اعم من القسمين والدليل القائم على اشتراطه لا يدل على ازيد من ذلك فلا يبعد ان العربي الذي يمكنه معرفة
مراد السنة بغير معرفة تلك العلوم وهل يلزم ان يكون معرفة المذكورات بنحو الاجتهاد كما هو الفقه المهذب ويقتضيه قاعدة الاشتغال ام يجوز
معرفتها تقليدا وجهان والحق كفاية كل من الاجتهاد والتقليد نعم جواز الاجتهاد فللاجماع والاولوية القطعية بالنسبة الى التقليد اذ لو لم يكن الاجتهاد
مجزيا لكان التقليد مجزيا بالاحرى من التكليف بما لا يطاق بعد العلم بوجود التكليف واذا كان التقليد مجزيا فالاجتهاد بطريق اولى وايضا لو لم يكن
الاجتهاد مجزيا لكان الاجتهاد من يريد تقليده من اهل اللغة ايضا غير مجز فكيف يقلد الغير اياه ولم يقل به احد واما جواز التقليد فللاجماع ولزوم
العسر ولزوم الاجتهاد في الكل على من يريد الاجتهاد في الفقه فمن عمره لا يفي بالاجتهاد بالمقدمات فكيف بذيها فيلزم التكليف بالاجتهاد العسر بل
التكليف بما لا يطاق وان كان مكلفا بالاجتهاد في الفقه ايضا او تحصيل الاحكام ان لم يكن هذا اذا اراد معرفتها من الكتب المؤلفة واما اذا اراد المعرفة
بطريق تعلم لسانهم وكونه من اهل اللسان فلابد له من الاجتهاد عند الاشكال والا لم يحصل المعرفة بالطريق المذكور اي بطريق كون العربية لسانا له

وفيهما نظر وان كان المدعى حقا وامكن تتميمه بنفي آخر ثم الصواب بطلان التصويب لشبهة الاحكام للصفات من غير مدخلية العلم والجهل وللزوم الترجيح بلا مرجح في ارادة واحد من الاحكام الاصلية من الخطابات دون غيره وفي الامر بالفحص عنها دون غيره ولبناء العقلاء والاجماع محققا ومنقولا ولظاهر الآيات الثلاث ومن لم يحكم بما انزل الله

والحال ان المفروض ان لك التقليد في هذا الفرض فلا بد لمن اراد المعرفة بهذا الطريق من الاجتهاد في موارد الاشكال وهل يشترط للمقلد حصول الظن الشخصي ام النوعي ام لا يلزم شيء منهما الحق ان الاخير خلاف الاجماع وخلاف ما هو من العمل بما وراء العلم وان الظن الشخصي غير لازم بل يكفي الظن النوعي اي الظن الطبيعي وان حصل الظن الغير المعتبر على خلافه سواء كان عدم اعتبار الظن بالاصل ام للدليل على عدم الحجية واما حجية الظن النوعي وان كان الظن الغير المعتبر على خلافه فهي مستندة الى الادلة الخاصة وبسببها يصير ظنا خاصا والى الدليل العقلي وبسببه يصير ظنا مطلقا من تلك الجهة لانه يجوز التعدي الى سائر الظنون ايضا في باب العربية كالعمل بالاستقراء بخلاف ما لو كان عملنا بالتقليد من باب الظن الخاص اما الدليل الخاص فهو الاجماع القطعي وبناء العقلاء واما النقلي فهو بابه مذكور في محله بالدليل العقلي ان الظن النوعي في الاحكام الفرعية حجة وان حصل الظن الغير المعتبر على الخلاف وهذا الظن الطبيعي الحاصل من العربية مستلزم لحصول الظن الطبيعي في الحكم الفرعي فيكون حجة من باب الاستلزام ثم اعلم ان تجويزنا التقليد في العربية وحكمنا بكفاية الظن الطبيعي انما هو اذا لم يكن المبادي والماخذ في ايدينا واما اذا كان المدرك شخصا كما لو علمنا باخذهم المعنى من فهم العرف فلا بد من الاجتهاد ولا دليل على الحجية من الاجماع وبناء العقلاء والاستلزام انما يجدي اذا علمنا بكون نحو ذلك الظن الطبيعي حجة في الشرع وح لا بد له من الفحص لرجاء حصول ظن اقوى ومثل ذلك ما لو اختلف اهل اللغة اختلافا شديدا او ذهب علماء الاصول الى خلافهم مثلا لكون المدرك في البديع لا دليل على جواز الاكتفاء بقول احدهم بل لا بد له من الاجتهاد والفحص وهل اللازم معرفة اي قدر من العربية الحق ان اللازم العلم بها بقدر الحاجة في الفاظ الكتاب والسنة لا من وجه لزوم معرفة العربية انما هو كون دليل الفقه هو الكتاب والسنة فيكفي في مقدار العلم ما يقتضيه الحاجة فيه الكتاب والسنة الآن بقي ان من مقدمات الاجتهاد ايضا التتبع في كتب الفقه والاطلاع على موارد الاجماعات والخلافات لئلا يفتي بخلاف الاجماع او عدم الخلاف فلا بد له من معرفة العربية بقدر ما يحتاج اليه في الكتاب والسنة وكتب الفقه وهل اللازم العلم بها بقدر الحاجة فعلا ام يكفي قوة استخراجها بالمراجعة عند الحاجة الحق الاخير لان ما هو المناط في الاحتياج اليها يحصل بذلك فلا يحتاج الى العلم الفعلي مع ان الحكم بلزوم الفعلي مستلزم التكليف بما لا يطاق او للعسر او لتعطيل الاحكام والكل باطل ومنها معرفة علم الكلام لان الاجتهاد هو ملكة يحصل الاعتقاد بالحكم الشرعي الواقعي ولا ريب في ان الاعتقاد بان حكم الله تعالى كذا لا يمكن حصوله الا بعد معرفة المضاف اليه الحكم من الشرع والشارع ونحوهما من الاقرار بوجود الصانع ووحدته وبالنبوة وبصدق الشارع وبكونه محفوظا عن الكذب عمدا او سهوا وبامامة الائمة ع اذ من الادلة السنة واكثرها عنهم ع فاذا لم يعتقد بامامتهم لم يحصل له الاعتقاد بالحكم من سنتهم **فان قلت** يمكن عدم الاقرار بامامتهم ع مع الاعتقاد بصدقهم في اسناد الحكم الى الرسول كما ان بعض العامة يعتقد بحسن ائمتنا **قلنا** ان ذلك لا يمكن في صورة تعارض قولهم مع قول الخلفاء فعلى مذهب العامة يقدم قول الخلفاء وعلى مذهبنا يقدم قول الائمة فلا يحصل الاعتقاد في كل المسائل فلا يحصل الاجتهاد المطلق واما مثل الاقرار بالمعاد وبالعدل فلا دخل له بتحقق الاجتهاد فليس كل مسائل الكلام من مقدمات الاجتهاد بل بعضها كما اشرنا وها بقي من انه يمكن للكافر استخراج الاحكام من الادلة بالقواعد المقررة على فرض صحة هذا الدين ويقول ان هذا الدين لو كان حقا فحكمه كذا وان اعتقد بطلانه فلو امن وتاب علمنا باستفراغ وسعه صح عمله بذلك وتقليد الغير اياه فهو مدفوع بانه لا يمكن حصول الاعتقاد او ملكته بان هذا حكم الله سبحانه الا مع ما ذكرناه وهذا بديهي نعم يمكن له حصول الفهم والفضيلة والحكم على فرض الصحة لكن ذلك لا يوجب الاعتقاد بالحكم والحال ان الاجتهاد هو الاعتقاد او ملكته لا مطلق الفهم الفرضي وهل اللازم الاجتهاد في تلك المسائل ام يكفي التقليد فيها يأتي البحث فيهما الاشارة وبعد ذلك فهل اللازم على المجتهد معرفة تلك المسائل بطريق الرجوع الى الكتب الكلامية ام يكفي المعرفة باي نحو حصلت الحق الاخير والوجه واضح **ومنها معرفة علم الرجال** لان الحكم الشرعي لا بد ان يستنبط من الادلة المعهودة واعظمها السنة واكثرها ظنية لا بد من معرفة حال الراوي فيحتاج الى علم الرجال لان القول بحجية الاخبار اما من باب الظن الخاص فالقائل به لا يقول بحجية كل خبر حتى الضعاف بل يقول بحجيته اذا حصل الوثوق والاعتقاد بالرواية والقول بالحجية من ذلك الباب مشروط بتوثيق الخبر والاعتقاد عليه هو مشروط بتوثيق الرواة وهو موقوف بعلم الرجال سواء قال هذا القائل بحجية ما عدا الضعاف او اخص من ذلك فلا بد من رجوعه الى علم الرجال ليعرف ما هو الحجة من غيره واما من باب الظن المطلق فالقائل به يلزمه العمل بما يفيد الظن ولا ريب في ان الخبرين اذا لوحظا مع قطع النظر عن الرجوع الى علم الرجال قد يحصل منهما الظن اذا لوحظ علم الرجال وعلم ان احدهما صحيح والاخر ضعيف دون العكس وكذا قد يحصل الظن من احدهما دون الاخر وقد يكون عند التعارض احدهما اقوى من جهة حصول الوصف منه دون الاخر بعد الرجوع الى علم الرجال من جهة ان رواة احدهما اوثق واحفظ وان كان كل منهما صحيحا وقد لا يحصل من الخبر الواحد اذا لوحظ وبعد الرجوع الى علم الرجال فلا يحصل الظن بل ينفى به وقد يحصل وقد يكون قويا به فيرجح عند التعارض فلا بد للقائل بحجية الخبر من باب الظن الرجوع الى علم الرجال اما لحصول الظن او لتقويته عند التعارض واما من باب قطعية الخبر فان يكون مذهبه حجية ما كان من الاخبار قطعية لاحتفافها بالقرائن مثلا فهذا القائل ايضا يلزمه الرجوع الى علم الرجال اذ قد نعلم قطعية الصدور وعدمها بالرجوع الى علم الرجال لتكفله ببيان القرائن الموجبة لقطع الصدور وظنه نعم لو قال هذا القائل ان الاخبار القطعية كلها معلومة من غير حاجة الى علم الرجال صح له القول بعدم الاحتياج اليه لكن هذا القول في غاية البعد بل يمكن

الحكم على [illegible] الظن النوعي على الاحكام

في ابطال [illegible]

والنفر النبوي المشهور الذي جعل للمصيب اجرين وللمخطي اجرا وينبغي نبرهه على الفحص الزايد المستصعب لا على القدر الواجب لا ينافي قواعد العدل
والنصوص الدالة على ان لله في كل واقعة حكما وحديث نهج البلاغة وتظهر ثمرة القول بالتخطئة في ان الامر لا يقتضي الاجزاء فيما كان الدليل عقليا الا
ان يقوم دليل على الاجزاء وقد تفرض ثمرة النزاع ايضا

اثبات الحاجة الى علم الرجال مع ذلك ايضا للاحتياج الى ترجيح الاخبار القطعية عند التعارض بالرجوع الى الاعدل والافقه وهو انما يكون بعلم الرجال
ثم اعلم ان بعض الاخباريين اوردوا على الاحتياج بعلم الرجال شكوكا منها ان الاخبار المدونة في الكتب الاربعة كلها قطعية الصدور ولا احتياج
بعد ذلك الى علم الرجال وجه قطعية صدورها ان الاصول المؤلفة في زمان الائمة كانت تبلغ اربعمائة او ستمائة والمشايخ الثلاثة شكر الله
مساعيهم قد جمعوا الاصول وطرحوا ما هو محتمل الكذب واخذوا ما هو المقطوع عندهم فانتخب الاصحاب من تلك الاصول بعمائة وانتخبوا من تلك
الاربعمائة تلك الاحاديث المذكورة ويشهد بذلك شهادة المشايخ بصحة تلك الاخبار المودعة في كتبهم والصحة عند المتقدمين كانت عبارة
عن قطعية الصدور وشهادتهم على انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها فان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اورد في الكتاب الا ما افتي
به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول كتابه مخاطبا لسائله تصنيف الكتاب وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف من جميع
فنون علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين الى ان قال وقد يسر الله تعالى وله الحمد تاليف ما سالت والشيخ قال في العدة ان ما عملت به
من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا يدل تصحيحهم الا على كونها قطعية كما ان المتاخرين لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن ثم ثبت هذا المعنى للصحيح عندهم
ويشهد بما ذكرنا ما ذكره بعض من ان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به ثم
ذكر ما يوجب تلك الامور الاستلزام شيء منها قطعية الصدور ولا يفيد الا الظن بل لذلك ربما يصفون الخبر بالقطع ولا يريدون ذلك فضلا عن الصحة
بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق الكتاب ومفهومه الخالي عن القطع ويشهد به توهم حق في
جماعة لجمعة العصاة على تصحيح ما يصح عنهم فان لفظ التصحيح هنا لم يستعمل في القطع والعتاب من القدماء سلمنا لكن القطعية عند المشايخ لا توجب
القطعية عندنا لاحتمال السهو والخطاء في بعض الروايات فان العدالة انما تمنع عن التعمد في الكذب لا عن الخطاء سلمنا لكن قد يحتاج الى علم الرجال مع
قطعية الصدور ايضا فلا بد من العلم بالاعدل والافقه عند التعارض كما ورد في بعض النصوص الامر به لذلك ايضا عند التعارض سلمنا ان المشايخ ذكروا
قطعياتهم لكن يحتمل زيادة النساخ وغيرهم بعدهم فلا يحصل لنا القطع بصدور الكل سلمنا انهم ذكروا قطعياتهم لكن نحن لكثرة التدليس في الاخبار
واختلاطها نعلم علما اجماليا بوجود خبر واحد كاذب بين تلك الاخبار اذ عدم السهو من شخص واحد في تلك الاخبار الكثيرة غير واقع ظاهرا فالسهو
والخطاء في الجملة للمشايخ معلوم اجمالا وهذا يصير سببا لاحتمال الكذب في كل خبر سلمنا عدم القطع بوجود خبر كاذب بينها لكنه مظنون فيلزم المحذور وسلمنا
عدم الظن لكنه محتمل بالاحتمال المساوي فيلزم المحذور ولهم شبهات اخر كلها واهية ثم اعلم ان الحق في علم الرجال كفاية معرفته لما من دون حاجة الى مراجعة خصوص كتب
الرجال الاكثر لما يمكن لنا تحصيل العلم باحوال الرجال بوجه فيضيق الابتلاء المجتهد وجب الرجوع الى الكتب المؤلفة من باب المقدمة ثم اعلم ان معرفة علم الرجال
بطريق الاجتهاد كان يعتبرنا للادلة المتقدمة في كفاية الاجتهاد في تلعه وهل يجوز ترك الاجتهاد والاكتفاء بتصحيح الفقهاء ام لا مقتضى اصالة حرمة العمل بما
وراء العلم وقاعدة الاشتغال عدم كفاية تصحيح الغير لكن يمكن اثبات جوازه بلزوم التكليف بما لا يطاق او العسر وتعطيل الاحكام لان الاجتهاد في علم الرجال
يحتاج الى زمان طويل لا يفي به عمر الفقيه فهو مخير بين ان يجتهد ويرجع الى الكتب المؤلفة كما قلنا وبين ان يكتفي بتصحيح الغير لما ذكرنا من الدليل
الدافع للاصل ثم انه يكفي في معرفة علم الرجال معرفة مقدار الحاجة منه للفقيه ولا يلزم عليه معرفة حال الراوي الذي ليس منه رواية في الفروع كما هو
ويكفي في مقدار الحاجة الملكة ولا يشترط العلم الفعلي لما مر في معرفة العربية من الوجهين **ومنها معرفة علم اصول الفقه** لا يكاد يحصل الاجتهاد
ان من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا يمكن معرفة مراد الشارع منهما مخاطبا للمشافهين الا بمعرفة القواعد الاصولية من علائم الحقيقة والمجاز و
امثاله عند النقل ونحوها ومسئلة الصحيح والاعم والحقيقة الشرعية وقد يتعارض الاخبار بعضها مع بعض ومع الكتاب فيحتاج الى معرفة العلاج
والتخصيص والنسخ وغير ذلك ايضا معرفة المراد بواسطة المذكورات ليس لكل احد فلا بد من مجتهد ومقلد فيحتاج الى معرفة مسائل الاجتهاد والتقليد
ومن الادلة الاجماع والاصول العملية فيحتاج الى معرفة الادلة الشرعية والعقلية والحاصل ان الاصول متكفل لبيان عوارض دليل الفقه وبيان ما هو
دليل وما هو ليس بدليل فلا مفر للفقيه عن معرفتها حتى ان الكتاب الذي صنفه شيخ الاخبارية صاحب الحدائق مقدمة لكتابه في ابطال ما زعمه الاصوليون
ادلة هو ايضا من الاصول لما عرفت من ان علم الاصول علم يتكلم فيه عن احوال الادلة وتعيين الدليل وهل اللازم فيه الاجتهاد ام يكفي التقليد وجهان
اقويهما الاول لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج الاجتهاد وبقي الباقي وللاجماع والسر فيه ان الماخذ والمباني موجودة في ايدينا فلا وجه للتقليد
وهل اللازم العلم بكل مسائل الاصول فعلا ام يكفي الملكة وجهان اقويهما الاخير لان مسائل الاصول كثيرة لا متناهي فلا يلتفت الفقيه كثيرا الى
فروضه فضلا عن اجتهاده فيها فالتكليف بالعلم الفعلي عسر وتكليف بما لا يطاق او تعطيل للاحكام بل يلزم ان لا يوجد مجتهد مطلق غالبا بل
دائما ولم يقل به احد **ومنها علم المنطق** اذ في الفقه لا بد من الاستدلال وعلم الميزان متكفل لبيان الطريق الصحيح من الاستدلال
والفاسد منه والفقه لا يتم الا بالاستدلال الصحيح فيحتاج الى معرفة الصحيح من الاستدلال وتميزه عن فاسده لا يعرف الا بعلم المنطق فيحتاج اليه في الفقه
بل في كل علم وهل يكفي الالمام لا بد من معرفة اصطلاحات اهل الميزان الحق الاول والسر واضح الا ان يكون الشخص معوج السليقة لا يتم امره الا بالرجوع

في انّ لا بعض من اصحاب على من يعلم مثل احكام الرجال

ومنها معرفة علم اصول الفقه

بالفوائد

في جواز القدوة بمن ينافي رايه راي المأموم وعدمه وفي انفاذ حكم حاكم اخر وعدمه وفيهما كلام **اصل** اذا علم المقلد برجوع مجتهده عما

رجع عنه للاجماع وبناء العقلاء والاولوية الداعية للاستصحاب والاحوط تقليده في رايه الثاني لا تقليد غيره وان اقتضى جوازه استصحاب التخيير

الاصلي المقدم على اصل الشغل وعلى استصحاب حرمة العمل برأي

الى القواعد المنطقية فيلزمه تلك مقدمة لكن اغلب الناس لا يحتاجون بل كلهم الا نادرا لان معرفة العربية موقوفة على الميزان بل معرفته تولعه بتوقف عليه الفهم ومع ذلك يتعلمون العربية ثم يشرعون في المنطق وهل يكفي التقليد ام لا بد من الاجتهاد الحق الاخير بوجود المدرك في البين فلا بد من معرفة صحة الاستدلال اجتهادا **ومنها** ان يكون عالما بمواقع الاجماعات ليحترز عن مخالفتها ولا يمكن في زماننا غالبا الا بمراجعة كتب الفقه وفيه تامل ان اراد ان شرط تحقق الاجتهاد العلم الفعلي بمواقع الاجماعات فهو بين الفساد وان اراد وجود ملكة العلم بمواقع الاجماعات فهذا الشرط غير محتاج اليه بعد ما تقدم من الشروط فان القدرة على التتبع ومعرفة مواقع الاجماعات مما هو لازم المذكورات سابقا **ومنها** علمه بآيات الاحكام وتتبع مواردها وتمييزها من غيرها وقيل انها خمسمائة آية تقريبا والقاعدة تخصيصها فيما ذكر من حيث هو فان كل ما يمكن فيه استخراج حكم من الآيات الكتابية فهو من آيات الاحكام سواء كان الاستخراج مطابقة ام تضمنا ام التزاما باقسامه وفيه ان هذا الشرط كسابقه ملازم مع ما سبق من الشروط على ما هو الظاهر فلا حاجة الى ذكرها **ومنها** ان يكون له انس بالاخبار بحيث يكون له ملكة الاقتدار بمعرفة مواردها بان يعرف ان الخبر المناسب لكتاب الطهارة مثلا في اي باب ذكر وانه في اي مقام مناسب ومربوط به وان لم يكن من باب الطهارة فلو اراد الاجتهاد فعلا في مسألة الطهارة او في مسألة منها لم يكفه الرجوع الى احاديث كتاب الطهارة فقط لان بعض اخبار الطهارة قد يذكر في كتاب الصلوة بمناسبة كطهارة بدن المصلي او ثوبه فلا بد له من الرجوع الى سائر اخبار الفقه لعله يقف على معارض او معاضد هذا في الفعلي اما في الملكي فلا بد له من الانس بالاخبار بحيث يقف بموارد ذكر بعض اخبار الباب في باب اخر وان لم يقف فعلا بل يكفي له الانس بحيث يطلع على المقام من غيرها والظاهر ان هذا الشرط لازم الشرائط السابقة فالشرط صحيح **ومنها ان يكون له قوة رد الفروع الى الاصول** فربما يكون الشخص عارفا بالاصول والمقدمات ولا يقتدر من ردها اليها وقد لا يكون عارفا بالاصول والمقدمات لكن يقتدر لاجل قوة تصرفه من التفريع وردها اليها كما لو علم موارد الاستصحاب وموارد ان الامر يقتضي النهي عن ضده مثلا وتمييز تلك الموارد بمجرد سماع نوع منهم فهو بحيث كلما سمع مسألة يقول هذه متفرعة على مسألة الاستصحاب او مقدمة الواجب او اجتماع الامر والنهي وهكذا فملكة الاجتهاد لا يحصل بشيء من الصور بل لا بد فيه من اجتماع الجهتين ثم اعلم ان ملكة الاجتهاد وملكة رد الفروع الى الاصول متغايرتان فان ملكة الاجتهاد المطلق اي قوة استنباط الحكم الفرعي الواقعي من الادلة شيء يحصل بعد انضمام كل تلك المذكورات **ومنها** علم المعاني والبيان والبديع ذكره وجه التوقف انه عند التعارض يقدم الفصيح من الاخبار على غيرها بظن صدور الفصيح من المعصوم فلا بد من معرفة الفصيح والبليغ من غيره وهي لا يكون الا بهذا العلم وفيه ان الائمة كان بناؤهم في بيان الاحكام على التكلم مع الناس بقدر عقولهم وحالهم لكونهم معصومين لا يستلزم صدور الفصيح منهم لا غير بل عصمتهم يقتضي تكلمهم مع الناس لا بلسان واحد فلا يحصل الظن بعكس كون غير الفصيح من المعصوم فلا يمكن الترجيح نعم للفصاحة والبلاغة مراتب اعلاها حد الاعجاز وهو مختص بالكتاب الكريم وادون من تلك مرتبة ثانية لا تصدر من غير المعصوم كبعض ادعية الصحيفة السجادية وغيرها الى غير ذلك من المراتب وغير الفصيح ايضا له مراتب بعضها مما يظن بعد صدوره من المعصوم فاذا تعارض خبر من القسم الاول مع خبر من القسم الاخير يحكم بتقديم الفصيح لظن عدم صدوره من غير المعصوم واما المتوسطات من الطرفين لو تعارضت فلا يحكم بالترجيح ولا يخفى عليك ان ذلك القسم الذي قلنا من الفصيح مما يقع غالبا في الخطب او الادعية ونحوهما وقل ما يوجد مثل ذلك في اخبار الفروع فلا حاجة في ملكة الاجتهاد الى معرفة العلوم الثلاثة لعدم الحاجة اليها في الاحكام الفرعية مع ان مثل تلك الفصاحة والبلاغة لو وجدت لا يحتاج في ادراكها الى تعلم علوم الثلاثة بل يفهمها كل احد **ومنها** ان لا يكون له جربزة لا يقف ذهنه على شيء ولا بليدا لا ينقض بالدقائق ويميل الى كل ناعق وناعق بل لا بد ان يكون له ثبات فيما يرجحه ويرتضيه وذلك لان في بناء تبدل الراي عند تجدد النظر يكون نظرا لطائفا فانه ينقل بما ورد عليه من المسائل **ومنها** ان لا يكون لجاجا يجب البحث وهو مرض فقد يكون طبيعيا وقد يكون لحب الرياسة والجاه الغفلة فمثل هذا الشخص لا يرجى فيه الاستقامة على الحق وايال ولك المكالمة معه بقرب منه كونه لجوجا عنودا فاذا تكلم بشيء غفلة في بادي النظر او لاجل شبهة فيلج ويكابر ويصر على الخطأ وربما يتمسك لبنى هواه من بيت العنكبوت وفيه ان فقد اللجاج من شرائط تحقق ملكة الاجتهاد كما هو واضح نعم ذلك مما يوجب الاعتماد عليه **ومنها** عدم اعوجاج سليقته **ومنها** ان لا يكون مستبدا بالراي في خاصة بل في حال كماله يقضي من الجميل جبلة الانسان **وفيه نظر** لان ذلك لا ينافي تحقق ملكة الاجتهاد واستنباط الفروع بل ينافي الاعتماد **ومنها** ان لا يكثر التوجيه والتأويل ولا يعود نفسه بذلك فربما يجعل بذلك الاحتمال البعيد من الظواهر لانسه بذلك الا لمن يجعل طريقه اثرا بينا ومن جملة ذلك الانس بطريق الحكمة والرياضي ونحوهما فان طريقة فهم تلك العلوم مباينة لفهم الفقه **ومنها** ان لا يكون جريا على الفتوى غاية الجرأة ولا مفرطا في الاحتياط الاول لتمهيد المذهب له والثاني لا يهتدي الى سواء الطريق **وفيه نظر** واضح ثم اعلم ان ما جعلنا شرطا انما هو من باب المماشاة مع الاصحاب والا فغالب ما ذكرنا ليس من الشروط الخارجية عن ملكة الاجتهاد المطلق بل ملكة الاجتهاد الا انها لا تقوم الا بتلك الملكات ولا يحصل وجودها الا بها عدا علم الكلام فانه من الامور الخارجة عن مقومات قوة الاستنباط وان لم يمكن وجوده بدون وجوده فهو بالنسبة اليها شرط خارجي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة بخلاف ملكة علم العربية مثلا فانها كانها من اجزاء ملكة الاجتهاد ومقوماتها فمدخلية ما سوى علم الكلام في ملكة الاجتهاد

غيره التي كانت حين اختياره تقليده قبل رجوعه وليس عليه اعلام الناس بتجدد رايه للاصل ولو علم المقلد اجمالا برجوع مجتهده عن بعض فتاويه فهي غير باعتبار هذا العلم الاجمالي وجها بل وجوه **اصل** الحكم رفع المجتهد بمقتضى رايه الخصومة بين الناس ولو فوه فيما يتعلق بامر معاشهم بصيغة اخبار ام انشاء وربما ينتقض عكسا بالشهادة على شرب الخمر

كمدخلية الركوع والسجود في الصلوة وتجعلها امورا خارجة عن الماهية لاوجه فيه ثم اعلم انهم ذكروا للاجتهاد المطلق مكملات منها معرفة بعض مسائل الهيئة مما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها وترتب عليه جواز اختلاف اول الشهر بالنسبة الى البلاد فانه يكفي لتحقق الاجتهاد ان له رسم للرؤية وافطر للرؤية وكذا الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكنه العلم والظن فيما لا يمكنه والعمل بما ورد في المضطر لو لم يكن شيء منهما ممكنا فتلك المعرفة من المكملات **ومنها** معرفة بعض مسائل الطب لمعرفة القران مثلا والمرض المبيح للافطار ونحوهما فان شان الفقيه بيان احكام تلك الموضوعات الصرفة لا معرفة نفس تلك المعرفة فمعرفة تلك الموضوعات من المكملات **ومنها** معرفة بعض مسائل الهندسة مثل لو باع بشكل العروس وبطهر الوجه لما نفذ **ومنها** معرفة بعض مسائل الحساب كالجبر والمقابلة والخطائين مما يستخرج به المجهول لا فان شان الفقيه فيما سئل عنه اذا قال احد لزيد على عشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو على عشرة الا نصف ما لزيد ان يحكم بان اقرار العقلاء على انفسهم جائز ثم اعلم ان ما مر انما هو شرائط الاجتهاد المطلق واما المتجزي فهل يشترط في تحققه تلك الامور لا لحق الاخير بل لا للتجزي لا بد من معرفة ما يتوقف عليه ما له قوة من ملكة مسائل الفقه فقد يكون الدليل عقليا ولا يحتاج الى معرفة اللغة واما معرفة الكلام قاعد الائمة والاصول والمنطق فهي لازمة **ضابطة** الجمهور على عدم معذورية الجاهل بالعبادات والاردبيلي ره فصل بين ما طابق الواقع من العمل فهو معذور فيه وبين غير المطابق فلا وهذا يحتمل ان يكون المراد منه انه معذور وان علم المطابقة وغير معذور واذا لم يعلم المطابقة ويحتمل ان يكون المراد انه غير معذور وان علم عدم المطابقة ومعذور وان لم يعلم بعدم المطابقة وقد يفصل بين القاصر فمعذور والمقصر فلا من غير فرق بين المطابق للواقع والمخالف وينقح الكلام برسم مقدمات **الاولى** في تحرير محل النزاع فهل المراد من معذورية الجاهل معذوريته في الحكم التكليفي ام الوضعي اي الصحة والفساد ام كليهما فالحق ان النزاع ليس في التكليفي لوجوه بعضها دليل وبعضها مؤيد **الاول** ان الظاهر بل الصريح من عنوان بعضهم كون النزاع في الوضع حيث قال هل الجاهل يصح عبادته ام تفسد موضع معذور وغير معذور **فان قلت** عنوا بعضهم بلفظ معذور وغير معذور والظاهر من لفظ المعذور عدم الاثم فينكشف منه عن كون النزاع في الحكم التكليفي **قلنا** ظهور الكلام الاول في كون النزاع في الحكم الوضعي اشد من ظهور الكلام الاخير في كون النزاع في الحكم التكليفي فيحمل الاخير على الاول **فان قلت** لعلهم نزاعين احدهما في الوضع والاخر في التكليفي فيحمل العنوان الاول على الاول والثاني على الثاني من غير حاجة الى ارتكاب خلاف الظاهر في احد العنوانين **قلنا** هذا مما لا اشعار الحاصل لنا من غلبة انحاء محل النزاع العلماء في المسئلة الواحدة التي يتكلمون فيها فلا معنى للقول بان محل النزاع الكل سوى الاخير **الثاني** انهم قالوا ان الاقوال في العبادات واما في المعاملات فاتفقوا فيها على ان المناط هو مطابقة الواقع وعدمها فان طابقت الواقع صحت والا فلا ولا يشترط فيها القربة والعلم بالوجه فلو كان النزاع في الحكم التكليفي يجري الاقوال المذكورة في المعاملات ايضا لا اتفاقهم فيها على وجوب اخذ المسائل واستنباطها فلم لا يجري الاقوال المذكورة فيها عند التقصير في الاخذ فذلك كاشف عن كون النزاع في الحكم الوضعي وفي كفاية مطلق المطابقة وعدمها وذلك في المعاملات لما كان اتفاقيا فلم يتعد القول فيها **الثالث** انه لو كان النزاع في الاثم وعدمه لم يكن للقول بالتفصيل المنسوب الى الاردبيلي ره معنى فانه تفصله على هذا اما في المقصر فلا وجه لعدم الحكم بالاثم عند المطابقة اذ الاثم يترتب على الفعل الاختياري للمكلف والفعل الاختياري هنا ليس هو العمل المطابق بل التطابق فهو من باب الاتفاق والذي هو اختياري له هو الاتيان بما اراده بعد تقصيره في الاخذ فذلك انما كان الاجل عدم الاخذ وهو حاصل حتى عند المطابق فلا معنى للحكم بعدم الاثم عند المطابقة واما في القاصر فلا وجه للحكم بالاثم مع عدم المطابقة للزوم التكليف بما لا يطاق واما في المقصر والقاصر معا فيرد عليه الامران كلاهما واذا ثبت ان التكليفي فقط لا يمكن ان يكون محل النزاع فلا يصح في الاعم منه ومن الوضع ايضا **فان قلت** تفصيل المفصل انما هو في المقصر وقولك لا معنى لعدم الاثم عند المطابقة مدفوع بان هنا تكليفين اصليين احدهما لزوم تعلم المسائل والاحكام بالكتاب والسنة وبناء العقلاء ولا اقل من لزومه مقدمة والاخر الاتيان بالعمل المامور به والنزاع العلمي في حصول الاثم وعدمه عند الجهل انما هو بالنظر الى نفس الفعل المامور به لا التقصير في الاخذ فان حصول الاثم فيه اتفاقي طابق ام لا والكلام في حصول اثم اخر للعمل جهل فيمكن ح القول بالتفصيل بين المطابق وغيره فلو طابق العمل للواقع لا يحصل اثم من جهة العمل لا نه اتى بالمامور به والامر يقتضي الاجزاء ولا يشترط العلم بالوجه بمعنى ان يعلم ان ما يعمله هو راي مجتهده فيكون عبادته صحيحة وهو غير اثم من تلك الجهة وان لم يطابق فعليه اثمان احدهما ترك التعلم والاخر ترك نفس العمل في الواقع المسبب عن اختيار **قلنا** لو ثبت ان النزاع في الاثم الثانوي العملي الامطلقا وان كان الاثم في الجملة اتفاقيا فقولك مسلم لكنه غير معلوم لنا سلمنا لكن غاية ما ثبت بطلان هذا الدليل فالاولان يريدان ما ذكرنا من كون النزاع في الوضع لا التكليفي **فان قلت** ادلتهم منطبقة على الاثم وعدمه **قلنا** المقصود بالذات اثبات حكم الوضع وذلك من باب المبادي والاستلزام لا ان المقصود بالذات هو النزاع في التكليفي لا الوضع وهل النزاع في المقام في القاصر ام المقصر ام كليهما الحق بعد ما ذكرنا من كون النزاع في الوضع هو ان النزاع يعم القاصر والمقصر فيمكن القول بالمعذورية في القاصر لكون تكليفه هو ما فهمه طابق ام لم يطابق لان الامر يقتضي

ومنها معرفة بعض مسائل الهيئة

في تحرير محل النزاع

فيما يكون النزاع في القاصر ام المقصر

الاجزاء

والهلال ونحوهما وقد يتكلف في ادراجهما في الخصوص ولو عرف بانه ما يطلق عليه لفظ الحكم من غير تنافر وصحة سلب لكان اولى والفتوى
اخبار عن حكم الله سبحانه ولو بلفظ الانشاء وقد يشتبه الحكم والفتوى كما في تحقيقه نوع من اجزاء سفينا والمدار على قصد الحاكم وتظهر الثمرة في التعدي
عن مورد النص وعدمه اقول ومع الشك فالاصل جعله من باب الحكومة

الاجزاء والعلم بالوجه ليس بشرط للصحة فيكون بعد تسليم تلك المقدمات عباداته صحيحة مطلقا ويمكن القول لعدم المعذورية مطلقا لاشتراط العلم بالوجه
او هو مضافا الى ان الامر لا يقتضي الاجزاء ويمكن التفصيل بين المطابق وغيره نظرا الى عدم اشتراط العلم بالوجه فالمطابق صحيح حتى في المقصر والى عدم
اقتضاء الامر الاجزاء فغير المطابق باطل حتى في القاصر وكذا يمكن القول بعدم معذورية المقصر مطلقا لما ذكر في القاصر ويمكن فيه التفصيل بين المطابق وغيره
بان نقول بكفاية مطلق حصول الفعل مطابقا للواقع بعد اشتراط العلم بالوجه واقتضاء الامر الاجزاء واما القول بالمعذورية مطلقا فلا قائل به فينطبق ما
ذكرنا من كون النزاع في الوضع على القاصر والمقصر فبعد ما عرفت محل النزاع في القاصر والمقصر على ما ذكرنا من كون النزاع في الوضع نقول ان
النزاع يعمهما لاطلاق كلماتهم في الاقوال والعنوانات وهل المراد بالجهل في المقام ما يشمل الجهل بالوجه والندب بعد العلم باصل المطلوبية والرجحان
بان يعلم الجنس ويجهل الفصل ام لا يشمل الحق الشمول لاطلاق العنوان الا ان يقال ان الجهل لا ينصرف الى مثله وعنوانهم انما هو الجاهل **المقدمة الثانية**
قد عرفت جواز تعلم المسائل كتابا وسنة وبناء من العقلاء مقدمة وهل هو مع كونه واجبا بالذات شرط لصحة العبادة فلا يكفي الموافقة الاتفاقية ام لا مقتضى
الاصل كونه شرطا بقاعدة الاشتغال الا ان يكون دليل وجوب العبادة مطلقا فيتعارض الاصل مع الاطلاق بعد ثبوت كون اللفظ اسما للاعم ويمكن ان يقال
ان لا اصل مع ذلك ايضا الاشتراط لعدم انصراف الاطلاق الا الفرد المشكوك صحته ونفسا فيسلم الاصل عن المعارض فان **قلت** الاصل لا يجري في حق
القاصر لان تكليفه هو ما فهمه والامر يقتضي الاجزاء فان ارد اجزاء الاصل الاشتغال بالنسبة الى تكليفه الظاهري الذي فهمه واتى به فهو ناشد
لحصول البرائة اليقينية منه وان اريد اجزائه بالنسبة الى التكليف الواقعي التخييري في حالة القصور فهو لم يتعلق به لكونه تكليفا بما لا يطاق وان اريد
اجزائه بالنسبة الى التكليف الواقعي التعليقي المعلق على شعوره بعد ذلك فهو من الاول لم يثبت في حق القاصر والاصل برائة ذمته عنه فلا معنى للقول
بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال لعدم القطع باشتغال ذمته بالتكليف الواقعي التعليقي **قلنا** بعد ثبوت تبعية الاحكام للصفات وتحقق
حكم الله الواقعي في حق العباد واتحاد تكليف المشافه والغائب والمعدوم لا بد من القول بانا مكلفون بالاحكام الواقعية المتحدة ولا اما تنجيزيا واما
تعليقيا وبدليته شيء اخر عنها لا بد لها من دليل عقلي كما في القاصر حين قصوره وجعل من الشارع كما في مستصحب الطهارة فالتكليف بالحكم الواقعي ثابت
اجمالا والقاصر بعد التفاته الى احتمال الاشتراط يشك في الاتيان بالحكم الواقعي فمقتضى قاعدة الاشتغال وبناء العقلاء واستصحاب الامر الحكم بالاشتراط
ولزوم الاتيان ما لم يدل دليل على عدمه وعلى البدلية على الاطلاق ولا دليل على كون ما فهمه القاصر بدلا عن الحكم الواقعي على الاطلاق حتى بعد
ارتفاع القصور والاصل سليم عن المعارض فيما اذا كان الامر عقليا كما في حق القاصر نعم لو كان دليل البدلية لفظا مطلقا لحكمنا بارتفاع التكليف عن
الحكم الواقعي المبدل **المقدمة الثالثة** من لم يتمكن من تعلم المسائل تقليدا او اجتهادا فهو قاصر وغيره مقصر وان كان ممكنا لا يتمكن من التعلم
لاجل سوء اختياره فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ثم ان من لم يتمكن من الاخذ بغير اختياره فاما لاجل عدم التفاته الى وجوب مجتهد ومقلد
وان للناس صنفا او لاجل عدم التفاته الى وجوب اخذ المسائل عن المجتهد مع علمه بجواز العمل باحد القسمين من الاخذ وان التفت الى وجوب مجتهد
ومقلد واما الاجل التفاته الى كل ذلك ولكن لم يصل يده الى المجتهد ولم يقدر على الاستنباط اذا عرفت ذلك فاعلم ان في اصل المسئلة مقامات
المقام الاول في انه هل يلزم الاعادة في الوقت على الجاهل بالجنس والفصل اذا كان قاصرا او علم بمطابقة عمله للواقع بعد العمل والوقت ام لا بل
عليه الاعادة الحق الاخير وان الاصل السابق على خلافه لبناء العقلاء فلو فرض المولى او امر نواهي تعبدية واثبتها في طومار ولم يعتد بالعمل بما في الطومار
وامرهم بالاخذ بما فيه منه نفسه واعلمهم بلزوم تحصيل العلم بها بكيفية مخصوصة ولم يقل ان العلم به كان شرطا لصحة العمل فواحد منهم لم يسمع حكم المولى بلزوم
تحصيل العلم منه لنفسه واعتقد جواز اخذ الحكم من كل احد ثم ظن بالمأمور به بتحويل بهما واطلع بعد ذلك على لزوم الاخذ بالكيفية الخاصة من
الطومار وراى عمله مطابقا له يعد نفسه ممتثلا ولم يلتزم بالاعادة ويبني امره على كون الاخذ بالكيفية الخاصة واجبا على حدة لا شرطا فان **قلت**
انك حكمت بان الاصل فيما شك في شرطيته للعبادة هو الشرطية وادعيت على ذلك بناء العقلاء فكيف تدعي هنا بناء العقلاء على عدم الشرطية **قلنا** انا قد
قلنا ان عند الشك في الشرطية بناء العقلاء على الاشتراط وفيما نحن فيه العقلاء لا يشكون في عدم شرطية العلم بالوجه بعد الاطلاع على المطابقة
لانهم مع شكهم يحكمون بعدم الاشتراط مضافا الى انه قد ثبت تبعية الاحكام للصفات الكامنة وان احكامه تعالى معللة بالاغراض الراجعة الى العباد
وان تلك الاحكام الواقعية لا يتبدل حسنها وقبحها بالعلم والجهل فمقتضى ذلك ان الاتيان بالمأمور به الواقعي اتيان بالمطلوب الواقعي الذي لا يختلف حسنه
بعلم المكلف وجهله ولانه حصول الامتثال ويؤيد المختار بعض النصوص مثل ما ورد من ان عمارا اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله كذلك
يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم فهذا الخبر بجزئه الاول يدل على البطلان عند مخالفة الواقع لقوله كذلك يتمرغ الحمار وبجزئه الاخر يدل
على الصحة عند المطابقة ولو جهلا مع عدم التقصير من ظاهر حال عمار عدم التقصير كما ان ظاهر حال براء الذي يأتي عدم التقصير والا لم يمدح فقوله افلا
صنعت كذا ظاهر في انه لو كان فعل كذا كان عمله صحيحا وكذا ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث تطهر بالماء وما هذا بمدحه مع انه لم ياخذه من الشارع
وهذا الاخير يكون شاهدا اذا كان المراد بالتطهير العبادة كالوضوء واما اذا كان المراد الاستنجاء كما هو المعروف فيخرج عن بحث العبادات وعما نحن فيه تماما

في كفاية الموافقة الاتفاقية في العبادات وعدمها

في لزوم اعادة العبادة على الجاهل القاصر وعدمه

اصل اذا حكم الحاكم فى واقعة خاصة بمقتضى قاعدة التخطئة واصالة الفساد والطلاق ادلة المسئلة الفرعية جواز نقض حاكم اخر اياه وجواز
نقض حكم نفسه اذا تجدد رايه ظانا بطلان رايه الاول او قاطعا الا ان الاجماع المنقول والمحقق ولزوم الهرج والمرج اوجب عدم نقض الحاكم الآخر
وكذا عدم نقضه حكمه السابق اذا ظن بطلانه بتجدد رايه لا الطلاق

جعلنا الخبرين مؤيدين لا دليلين مع كون المسئلة فرعية لعدم الامن من صحة السند والدليل على بطلان عبادة هذا القسم من الجاهل اما الكتاب
او السنة او الاجماع وشئ منها غير موجود فى المقام واما العقل فمقتضى الاصل انما اشتراط العلم بالوجه فساد عبادة هذا الجاهل لكن بناء العقلاء
وارد عليه واما انه مامور بتحصيل العلم والامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده او يقتضى عدم الامر به ففيه ان المفروض ان المكلف الجاهل قاصر فليس مكلفا
بتحصيل العلم حتى يقتضى النهى عن الضد وعدم الامر به مضافا الى ان الحق ان الامر بالشئ لا يقتضى النهى عن الضد ولا عدم الامر به واما انه لا يمكن
قصد القربة الا بعد العلم ففيه ان قصد القربة مع القصور يحصل عند الظن احتمال المطلوبية لا ينحصر بصورة العلم واما ان المامور به هو الفعل
ولم يات به مطابقا ففيه انه خلاف المفروض واما اذا علم هذا الجاهل القاصر بعدم المطابقة او شك فيها وهو فى الوقت وجب عليه الاعادة للاصل المتقدم
المؤيد باطلاق كلام الجمهور فى عدم المعذورية ونطق حكاية عمار بجزئها الاول بل الاخر فان الظاهر من قوله افلا صنعت كذا ان المعذورية عند المطابقة
وعدمها عند العدم وما نقل على الاتفاق على اخراج القاصر عن النزاع وانه معذور مطلقا بالضرورة وان النزاع فى المقصر فهو غير ثابت لنا مضافا الى وجوب
الاعادة الى بناء العقلاء والى الدليل المذكور انفا من عدم مدخلية العلم والجهل فى اختلاف الحكم الواقعى فهو عند العلم بعدم المطابقة عالم اجتهادا بانه
لم يات بالمطلوب فيعيد واما المقصر فالحق عدم لزوم الاعادة عليه ثم اذا علم بالمطابقة من بناء العقلاء وعدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل
واما ما توهم انه كان مامورا بالتعلم والامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده او عدم الامر به فمدفوع بان الامر بالشئ لا يقتضى شيئا من الامرين على الاقوى وقد
بان الامتثال لا يحصل الا بالقربة والقربة لا تحصل الا مع العلم بالمطلوبية مردود بان القربة والامتثال يمكن حصولهما مع احتمال المطلوبية ايضا
فضلا عن الاعتقاد بها ظنا فان اكثر الجهال اعتقادهم على ان الاخذ من المجتهد واجب اخر لا شرط لصحة العمل مع علمهم بلزوم الاخذ فى الجملة واعمالهم طرا انما
هى لله تعالى وللتقرب اليه كما هو معلوم بالوجدان فانه بمجرد ظنه بان المطلوب كذا يتحقق له القربة فتامل واما المقصر العالم بعدم المطابقة وهو فى الوقت فيلزمه الاعادة
للاصل وبناء العقلاء وما مر من عدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل واما عند الشك فى المطابقة فكذلك للاصل وبناء العقلاء والاولوية القطعية
والاجماع المركب بالنسبة الى لزوم اعادة القاصر بل الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب فى لزوم الاعادة على المقصر اذا علم المخالفة **المقام الثانى** فى انه هل
يلزم القضاء على القاصر الجاهل اذا علم بالمطابقة وهو فى خارج الوقت ام لا الحق انه لا قضاء عليه كما لا اعادة للاصل فان القضاء يحتاج الى فرض جديد
والاجماع على ان ما لا اعادة فيه لا قضاء فيه مع بناء العقلاء وما مر من عدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل فهو قد اتى بالمطلوب الواقعى فلا وجه
للتدارك ولا يشمله ادلة قضاء الفائت اذ لا فوت واما فى صورة العلم بعدم المطابقة بعد خروج الوقت فعليه القضاء كما عليه الاعادة لشمول الفوات له
واما فى صورة الشك بعد خروج الوقت فلا قضاء للاصل وعدم شمول الفوات لذلك **المقام الثالث** فى انه هل يلزم القضاء بعد خروج الوقت على المقصر
ام لا الحق انه ان علم المطابقة فلا قضاء لما مر فى القاصر وان علم عدم المطابقة فيقضى لما ذكر فى القاصر مع الاولوية القطعية مع ان كل من اوجب القضاء
على القاصر اوجبه على المقصر وان جهل المطابقة والعدم فيقضى ايضا لتصديق الفواح بيانه ان القاصر اذا جهل المطابقة فلا دليل على القضاء لانه فى الوقت
كان مكلفا به تكليفا ظاهريا فلا يصدق الفوت ويبقى اصالة عدم لزوم القضاء سليما عن المعارض نعم لو التفت القاصر الى عدم الاخذ من المجتهد فى الوقت وجهل
المطابقة وهو فى الوقت فكان عليه الاعادة فى الوقت وتركها فهو تارك للامر الظاهرى الثانوى ويصدق فوت ذلك الامر عنه فيشمله عموم دليل وجوب قضاء الفائت
فيجب عليه القضاء وهذه الصورة مسلمة لكن كلامنا فيما كان التفات القاصر بعد خروج الوقت فحكم بانه لا قضاء عليه واما المقصر فهو لاجل تقصيره
كان فى الوقت مفوتا للامر الظاهرى الناشى عن الجهل فهو مفوت لذلك الامر فى الوقت وان كان الالتفات بعد خروج الوقت فيصدق الفوت ويشمله
عموم وجوب القضاء الفائتة والحاصل ان المقصر كان بسبب علمه او لا بلزوم الاخذ من المجتهد مثلا جاهلا فى الوقت بالمطابقة وعدمها فهو لسبب جهله
مامور فى الوقت بتحصيل المامور به الواقعى وان كان جهله ناشيا عن عدم التفاته الى المطابقة وعدمها وتقصيره عند الجهل بالمطابقة فى الوقت يحكم
عليه بلزوم الاتيان بالمامور به الواقعى ظاهرا للاصل فذلك المقتضى فى الوقت جاهل باتيانه بالمامور به الواقعى وان كان جهله ناشيا عن عدم الالتفات
الى المطابقة فهو بسبب جهله الناشى عن تقصيره مامور فى الوقت بالامر الظاهرى بتحصيل المامور به الواقعى ولما انه لم ياتى بهذا التكليف الظاهرى والتفت بعد
الوقت فهو قد فات عنه ما كان مامورا به فيتوجه اليه قوله اقض ما فات واما القاصر فهو وان كان جاهلا فى الوقت والتفت بعد الوقت لكن لم يكن فى
الوقت مكلفا ظاهرا بتحصيل المامور به الواقعى حذرا من التكليف بما لا يطاق فلم يكن مكلفا بشئ فات عنه حتى يتوجه اليه الخطاب واما ما كان معتقدا
له فقد اتى به **فان قلت** فى التكليف بالقضاء فى كل الصور كلام لان قوله اقض ما فات معارض مع دليل نفى العسر لان الالزام بقضاء الجاهل عسر
حرج للناس فى اكثر الاوقات فقد يلتفت الشخص فى اخر عمره بانه كان جاهلا بمسئلة من مسائل العبادات فتكليفه بقضاء صلوة ايام عمره حرج عليه فلو لم يكن
دليل نفى العسر اقوى لقطعيته سند بعض ادلته كالكتاب لم يكن دليل القضاء اقوى والنسبة بينهما عموم من وجه لان دليل القضاء يشمل صورة العسر وغيرها
ودليل العسر ينفى القضاء وغيره مما فيه عسر اذا ثبت عدم وجوب القضاء فى بعض الفروض ثبت مطلقا للاجماع المركب **فان قلت** كما ان دليل العسر منجبر بقطعية
سند بعض ادلته كذا دليل القضاء منجبر بالشهرة فلا مرجح فى البين واذ فقد المرجح امكن قلب الاجماع المركب باثبات وجوب القضاء فى مورد عدم العسر وتتميم ما عدا

في عدم لزوم الاعادة على القاصر بعد العلم بالمطابقة

في عدم لزوم القضاء على القاصر بعد خروج الوقت

في التعارض بين ادلة القضاء ونفي العسر والحرج

منقول الاجماع وبناء العقلاء ولزوم الهرج وظهور الاجماع المركب بينه وبين سابقه ولا دليل على عدم جواز النقض في القسم الثالث فالادلة الاولة سليمة عن المعارض والتفصيل بين العبادة والمعاملة فاسد بل الحكم لا يكون الا في المعاملات **اصل** اذا اجتهد المجتهد في العبادة كطهارة القليل الملاقي للنجاسة وعدم وجوب السورة في الصلوة وعمل هو ومقلده برهة

بالاجماع المركب فتعارض الاجماعان **قلنا** نعم تعارضا وتساقطا وبقي اصالة عدم لزوم القضاء سليما عن المعارض قلنا اولا انه لا عسر مط اذ نحن قلنا بانه لو طابق الواقع لم يكن عليه قضاء قاصرا او مقصرا وقلما يكون عمل لا يطابق رايا من اراء المجتهدين فهو بالتخيير في تقليد ايهم شاء فكل راي يطابق عمله اخذه وتقليد مجتهد يقول بتقليد الميت بل يمكنه ان يقلد من يقول بمعذورية الجاهل مط قاصرا ومقصرا مطابقا ام لا فح لا يوجد عسر **فان قلت** انك قلت سابقا انه لا قائل بالمعذورية مط وان الظ انه لا خلاف في وجوب اعادة المقصر عند عدم المطابقة قلنا الظ وجود القائل بالمعذورية مط لان بعضهم صرحوا بخروج القاصر عن محل النزاع فيكون النزاع في المقصر فنفرض مقصرا اخر تحصيل العلم الى اخر الوقت فبعد ضيق الوقت هو مكلف بالصلوة ولا بد ان يكون ح معذورا وغير مكلف بالاعادة بناء على قول المشهور من ان الامتثال بالاختيار لا ينافي الاختيار فاذا كان المقصر في هذا الفرض معذورا ففيما عداه معذور ايض بالاجماع المركب اذ لا مفصل في محل النزاع بين المقصر والقاصر والقاصر بالاختيار وغيره فلا بد ان يكون نفس بل المش قائلا بمعذورية المقصر مط **فان قلت** يمكن قلب الاجماع فنقول لا قائل بالمعذورية في المقصر عند سعة الوقت وفيما عداه بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا المركب مقدم لانه لا معنى لعدم المعذورية في ضيق الوقت على القول بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار حتى في المقصر القاصر بالاختيار اذ يلزم مخالفة العقل القاطع فلا بد ان يقول باجماعنا المركب لا غير فتم وثانيا انه على فرض وجود العسر نقول بان خطاب القضاء مقدم على دليل العسر لكونه اقل موردا منه والعرف بفهم وروده عليه ثم انه يمكن الحكم بلزوم القضاء على القاصر عند الشك في المطابقة بعد خروج الوقت لاصل الاشتغال بالحكم الواقعي التعليقي فانه اذا خرج الوقت علمنا بارتفاع الامر السابق التنجيزي الذي كان موجودا في الوقت لكن لا نعلم ان عمله مطابق للواقع حتى يرتفع عند العمل الحكم المورد الواقعي كما ارتفع الظاهري ام لم يكن مطابقا حتى يرتفع الظاهري التنجيزي فيبقى الواقعي التعليقي والاصل بقاؤه حتى في حق القاصر واما في المقصر فبالنسبة الى الظاهري بالقطع كما بيناه في بحث القضاء بعد الحكم بوجود الامر بعد العمل في الوقت بالاصل فيشتغل عليه قوله اقض ما فات فنقول هذا القاصر قد فات منه العبادة بالاصل وكل من فات عنه عبادة قضاها بالنص فالاحسن الحكم بالقضاء ايض عند الجهل بالمطابقة مط قاصرا او مقصرا انتهى بقي الكلام في ان الجاهل الاتي بالمامور به مع جزمه بانه حكم الله الواقعي وعدم احتماله الخلاف قاصرا او مقصرا ليس عليه شيء اصلا من الاثم وغيره حين جزمه وان كان قبله مقصرا لان العلم حجة على الاطلاق للاجماع المحقق وغيره من الادلة المتقدمة في بحث التجري على حجية العلم ثم ان الجاهل الاتي بالعمل على وجه لا حتمال في المطلوبية الواقعية او لوهم حكمه ماذا الحق انه مثل المقصر والقاصر الظان المعتقد بالتفصيل الذي مر من الاعادة والقضاء في الجهل بالمطابقة والعلم بها او بعدمها وما مر سابقا من ان التقرب شرط الصحة وهو لا يمكن الا مع الاعتقاد فقد نوقع بانه يمكن في صورة الاحتمال ايض الا ترى ان بناء العقلاء على التسامح في ادلة السنن في انهم ياتون بالعمل بمجرد احتمال المطلوبية ويتحقق لهم القربة **فان قلت** انا نفرض المقصر موخرا التحصيل العلم الى اخر زمنه الامكان تفي اخر الوقت يلزم عليه العمل جدا بقصد ما علمه وهو في ذلك العمل معذور لا محالة ولا يمكن تكليفه بالاعادة ثانيا اذ المفروض ضيق الوقت فهو غير مكلف بالاعادة حذرا من التكليف بما لا يطاق واذا ثبت المعذورية في تلك الصورة ثبت في غيرها بالاجماع المركب ولا يمكن له القلب ايض لما مر من لزوم مخالفة العقل القاطع فلا بد من القول بالمعذورية مط قلنا ان هذا مبني على القول بان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار وان الامر يقتضي الاجزاء مطلقا ولا نقول بشيء منهما ثم ان الكلام الى هنا انما كان في الحكم الوضعي وظهر ان الحق هو التفصيل بين صورتي المطابقة في الحكم بالمعذورية مط اعادة وقضاء قاصرا ومقصرا واما من حيث الحكم التكليفي فهل هما اثمان ام المقصر ثم دون القاصر الحق ان تحصيل العلم بالاحكام واجب مستقل عليحدة مع قطع النظر عن اشتراط صحة العبادة به وعدم اشتراطه وانما الكلام في الاثم الحاصل من جهة ترك العمل بالمامور به الواقعي فالمقصر ان طابق عمله الواقع فعليه اثم في الواقع على امر لا من جهة ترك تحصيل الاحكام الا من حيث ترك العمل وان لم يطابق فعليه اثم في الواقع على امر لا من جهة ترك تحصيل الاحكام لا من حيث ترك العمل وان لم يطابق فعليه اثمان احدهما المذكور والاخر لترك المامور به الواقعي واما القاصر فلا اثم عليه في شيء من الجهتين **فان قلت** الفرق في المقصر بين مصادفة الواقع من باب الاتفاق وعدمها في حصول الاثم وعدمه مخالف لمن ذهب الى عدلية للزوم الجبر فيما لو اتى مقصران بعملين فصادف احدهما الواقع لضرب من الاتفاق دون الاخر عنه مع تساويهما في الاعمال الاختيارية فتعاقب احدهما واثابة الاخر جبر وظلم فلا بد اما من عقابهما واثابتهما **قلنا** هكذا زعم الفاضل القمي ويرد عليه نقض وحل اما النقض فلان ذلك الفاضل قال في بحث مقدمة الواجب انها ليست بواجبة وان العقاب انما هو على ترك المامور به الواقعي نفسه مثل الصلوة الى الجهات الاربع من باب المقدمة العلمية للمطلوب الواقعي لا يكون العقاب عند ترك الجهات الا على ترك الصلوة الى القبلة والثواب ليس الا عليها والمقدمات لم يعلق بها خطاب الشارع مط وبجميع اقسامها ولازم ذلك ان الاتي باحد الجهات لو اتفق مصادفتها للواقع لامتثل ولا عقاب عليه في الواقع وان لم يعلم بتلك المصادفة ولم يات بباقي الجهات فلو صلى الى جهة ولم تصادف الواقع لعوقب على ترك ذي المقدمة وهو الصلوة الى القبلة كما انه لو صلى الى تلك الصلوة لكان مثابا من جهة الاتيان بالمطلوب النفس الامري وليس عليه عقاب على ترك المقدمات وانت خبير بان لازم ذلك القول انه لو ترك مكلفان بصلوتين الى جهتين فصادف صلوة احدهما القبلة دون الاخر من باب الاتفاق كان المصادف للواقع مثابا دون الاخر وكان الاخر معاقبا فلم لا يلزم مخالفة قواعد العدلية هنا ويلزم فيما نحن فيه على ان القائل بذلك في بحث مقدمة الواجب كثير فلم لم يقل احد ان ذلك خلاف قواعد العدلية واما الحل فهو ان الصلوة الصادرة من المقصر

من الزمان ثم تبدل رايه فالاعمال الصادرة قبل تجدد الرأى ان كان اثرها باقيا كما لو كان باقيا على وضوئه السابق الذى كان بالقليل الملاقى
جماع
للنجاسة لم يجز له البناء فى الاعمال الاتية على العمل السابق فلا يصلى بعد تجدد الرأى بذلك الوضوء بل يطهر ما لاقاه ويجدد الوضوء وهكذا وذلك للا

وقاعدة التخطئة واصالة الفساد وبناء العقلاء واطلاق ادلة الانفعال

من حيث انهما فعلهما اختيارية وان لم يكن لا ضدا وعدمها اختياريا ولا شك ان الامر لو قال لعبده انى اطلب منكم الشئ الفلانى وانبه على اتيانه الواقعى واعاقب على ترك النفس الامرى واما الاداة المقدمات ولا اوجبها ولا انهى عنها ولا اعاقب على تركها بل عقابى متعلق على ترك مطلوبى هذا باى نحو كان وثوابى متعلق بهذا فاى طريق كان اتيانه وان لا امتثال وعدمه عنده بل يدور مدار الاتيان وعدمه فى الواقع فمن اتى به فهو مثاب ممتثل ومن لم يات به فهو عاص ومعاقب فان مطلوبى هو وجود اصل المط فى الخارج فلا ريب فى انه يجوز اثابة من اتى بالمط لما قال من انه لا يدل على اتيان المط فى الواقع ويجوز عقاب من لم يات به مع فقد تمرد على الاتيان وانكار عدم مصادفة الواقع نصرب من الانفاق اذ عليه ان ياتى حتى يتيقن بعدما علم ان المط نفس الشئ يحتمل عدم الاتيان به مع الجهل فان المولى قال انى اعاقب على ترك المط الواقعى فمن لم يصبه يستحق العقاب بخلاف من اصاب لان المولى قال من اصاب بالواقع فقد امتثل باى نحو كان ولا ريب ان فعلهما كليهما اختيارى حيث ان احدهما على الاتيان وبقاء الاخر على الترك وان لم يكن المصادفة وعدمها اختيارا لكن العقاب ليس على عدم المصادفة بل على عدم الاتيان فالاحظ وتامل **المقام الرابع** فى انه اذا كان الشخص جاهلا بالفصل اى بالوجوب والندب واتى بالجنس اى باصل المطلوبية والرجحان فهل يصح عبادته ام لا وفيه مرحلتان **الاولى** فى انه يلزم تحصيل العلم بالوجوب اى بالفصل ام لا **الثانية** ان صحة العبادة مشروطة بهذا العلم ام لا اما الكلام فى المرحلة الاولى فالاصل فيها فى بادى النظر البراءة والاصل فى المرحلة الثانية الاشتغال لكن لما قام الاجماع على ان العلم بالوجوب والندب ان كان شرطا كان واجبا ايضا وعلى انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا ايضا فاذن يكون الاصل فى المرحلة الاولى بضميمة الاجماع المركب تقديم اصل الاشتغال على البراءة الوجوب ايضا كما ان الاصل فى المرحلة الثانية الاشتراك لكن لما كان الحكم بالوجوب بضميمة الاجماع موقوفا على اعمال اصالة الاشتراك فى الشك فى الشرطية دون اصالة البراءة كما عليه بعض فلا بد من التماس دليل اجتهادى على الوجوب فى الجملة ليطوى على المذهبين فى اجراء الاصل ويحسم مادة النزاع فى الوجوب فى المرحلة الاولى للنزاع فى الاصل عند الشك فى الشرطية فنقول يدل على وجوب العلم بالوجه امور **الاول** الاية الشريفة فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وحذف المتعلق يفيد العموم اى كل ما لا تعلمون من الاحكام كما هو الظاهر فاسئلوا عن اهل الذكر والمراد باهل الذكر هنا مطلق اهل العلم فيشمل المجتهد وخصوص الائمة فيتم فى ناسبه بالاجماع المركب **الثاني** ان تميز الواجب عن المندوب فان يلزم من باب المقدمة كما لو ضاق الوقت ووجب عليه لا قضاء على الفور الواجب فلا بد من التميز ويتم الوجوب فى غير تلك الصورة بالاجماع المركب ولا يمكن القلب ايضا بان يقال لا يجب عليه التميز فى سعة الوقت وكذا عند الضيق للزوم الهرج والمرج وان قلنا بانه يختار عند الضيق اى جزء شاء وجوبا او لا اخر ندبا فيثبت من تلك الدليل الوجوب بالمعنى الاعم من المقدمية والغيرية وذلك المقدار كاف فى الالزام **الثالث** الشهرة لان المسئلة فرعية واما الكلام فى المسئلة الثانية فهو ان الحق بعد ثبوت الوجوب فى الجملة عدم الشرطية بل يرجع فيما يتعلق بمورد الافعال فهو كالمقصر والقاصر الجاهلين بالجهل الصرف حكما ووضعا لما مر من بناء العقلاء ومن عدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل ومن جهة الاولوية القطعية بالنسبة الى القاصر والمقصر الجاهلين بالجهل الساذج الصرف وبالاجماع المركب فان كل من قال بالمعذورية فى الجاهل الصرف قال بها هنا ايضا **المقام الخامس** فى ان المعاملات المتعلقة بها العبادات التى لا تشترط القربة فيها كستر العورة او بالحجر المكان ونحوها هل يكون العلم بها شرطا فى صحة العبادة ام لا بعد الاتفاق على وجوب تحصيل الاحكام المتعلقة بها وعلى لزوم العلم بتلك المعاملات المتعلقة بالعبادات وجهان والحق ان حكم تلك المعاملات المتعلقة بالعبادات حكمها من حيث الجهل حكم نفس العبادات لما مر فيها من الدليل لكن الفرق ان الجاهل باصل العبادة اذا لم يحصل له القربة وصدرت منه صدورا اتفاقيا لم يحصل الامتثال بخلاف تلك المعاملات فانه ان صدر الشرط المعاملى ولو بلا قربة او بلا شعور لم يضر فى الامتثال باصل العبادة المتقرب بها اذ المفروض ان القربة ليست شرطا فى تلك الشروط لانها معاملات **المقام السادس** فى ان العلم بالاحكام التى ليست بحيث يحتاج اليها دائما بل قد يتفق لحاجة احيانا كاحكام الشك والسهو هل هو لازم مطلقا ام ليس بلازم مطلقا ام لا بد من التفصيل بين ما تعم به البلوى كاحكام الشك وبين غيرها من المسائل النادرة كالشك بين الاثنين والثمانية ونحوه من المسائل التى لا يحتاج اليها اغلب الناس فى اغلب الاحوال الحق الاخير فيلزم تحصيل العلم فى القسم الاول لا الاخير للاجماع على عدم لزوم تحصيل العلم بالمسائل النادرة لكل احد بل وجوب العلم بها كفائى يكفى علم من يقوم به الكفاية بها وللزوم العسر والحرج لو وجب العلم بتلك المسائل النادرة على كل احد وللاجماع على لزوم تحصيل العلم على كل احد فى المسائل التى تعم بها البلوى ثم ان العلم بالاحكام العامة البلوى هل هو شرط لصحة العبادة ام ليس بشرط لصحة العبادة التى يتفق الاحتياج اليها فيها ولا يشترط فيما لم يتفق فيه كصلوة لم يشك فيها المكلف اصلا وجوه والحق التفصيل بين المطابق وغيره كالجهل بنفس العبادة والحكم بعدم الاشتراط لما مر من بناء العقلاء وعدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل نحو عدم الاشتراط حتى فى الصلوة التى وقع الشك فيها مثلا فانه مع الجهل على احد الطرفين بحيث لم يحصل الاخلال بالقربة ثم تبين مطابقة الواقع كانت صحيحة فالحكم هنا حكم الجاهل باصل العبادة وضعا وتكليفا واما العالم بالمطلوبية جزءا او شرطا وجوبا مع شكه فى الركنية وعدمها فهل يلزم عليه تحصيل العلم بالركنية ام لا وعلى فرض اللزوم شرط لصحة العبادة ام لا الحق ما مر من التفصيل فاذا اخذ الجاهل الحكم من المجتهد من باب القضية الاتفاقية بان لم يعلم كون هذا الشخص مجتهدا واخذ منه الحكم مع علمه بلزوم الاخذ من المجتهد او مع علمه بالاجتهاد وشكه فى لزوم

لا انفل

نعم ليس عليه وعلى مقلده فيما مضى من الصلوة والاعمال المتقدمة اعادة ولا قضاء حذرا من هتك الشريعة وللسيرة وقاعدة الاجزاء في الادلة الشرعية

وادلة العسر الا اذا قطع بفساد رايه السابق فيعيد ويقضي واما في المعاملات فاذا عامل هو او مقلده كان تزوج بالمرتضعة معه عشر رضعات ثم تبدل رايه فمقتضى

الاجماع المنقول والتخطئة واصل الفساد وبناء العقلاء والاطلاق

الاخذ من المجتهد لتقصيره وتوهم ان الاخذ منه كالاخذ من نبيه وامامه وجواز الاخذ من كل احد فلحوق به التفصيل الذي مر في الجاهل الناشئ من التقصير **بطه** ضا

خلفوا في التخطئة والتصويب وفيه مقامات اربعة **الاول** في العقائد والثاني في العمليات التي يستقل العقل بحكمها والثالث في العمليات التي لا يستقل

بحكمها العقل وعليها دليل قطعي والرابع في العمليات التي لا يستقل بحكمها العقل ولم يقم عليها دليل قطعي وينبغي ان يراد من القطعي في المقام الثالث الضروري

ليطابق على كل الاقوال التي في المقام الرابع لا ان يكون المراد منه مطلق القطعي حتى غير الضروري والعجب من بعض الفحول حيث بين المقامات المذكورة كما ذكرنا

وقال في المقام الثالث ان الظاهر ان المراد من الدليل القطعي ان يكون على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده جزما ثم قال في المقام الرابع اي فيما لم

يكن عليه دليل قطعي انهم اختلفوا في التخطئة والتصويب ثم جعل من جملة اقوال القائلين بالتخطئة في المقام الرابع انه تعالى نصب على الحكم دليلا قطعيا وان خبر بان

جعل المقسم في المقام الرابع ما لم يكن عليه دليل قطعي فالمراد كان عليه دليل قطعي بالمعنى الذي فسره في المقام الثالث من القول بوجود دليل قطع على الحكم

من اقوال المقام الرابع فالاحسن ان يجعل المراد من القطعي في المقام الثالث الضروري منه ليطابق القول المذكور في المقام الرابع على المقسم فيه اما المقام

الاول فجمهور المسلمين فيه على ان المصيب فيها واحد ونقل عليه الاجماع وعلى ان المخطئ اثم كافر ان كان نافيا للاسلام فعند الجمهور المصيب واحد والباقي مخطئ اثم

وقال الجاحظ ان الباقي مخطئ غير اثم وقال العنبري ان كل مصيب لحق في مقام الاثبات وعدمها عند الاصابة وان المصيب واحد والباقي مخطئ والا لزم اجتماع

النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وعصمة الامام وعدمها ووجوب المعاد الجسماني وعدمه وجواز الخرق وعدمه هكذا وفي مقام الاثم وعدمه

التفصيل بين المقصر وهو اثم وبين القاصر فلا اثم عليه بعد فرض القصور حذرا من التكليف بما لا يطاق المخالف لقواعد العدل انما الاشكال في وجود

القاصر في العقائد وعدمه امكانه وعدم امكانه ولا دليل على عدم امكانه وجوده والعقل يجوز وجود القاصر فعلى مدعي عدم الامكان البرهان فان قلت

البرهان الاجماع المنقول على ان المخطئ في العقائد مقصر لا محالة لاجماعهم على ان المخطئ اثم من دون تفصيل فلا بد ان يكون مقصرا بالاجماع اذ لا اثم

على القاصر قطعا وبداهة مضافا الى الاية الشريفة التي جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فالكافر اذا جاهد في الله سبحانه اهتدى الى الاسلام لا

محالة فاذا لم يهتد كشف ذلك عن تقصيره مضافا الى عموم الايات الحاكمة بان الكفار في النار فنقول ان الكفار اما كلهم قاصر ولزم من خولهم النار مخالفة قواعد

العدل واما قاصرون وبعضهم مقصرون لزم التخصيص في الايات المخالف لقواعد اللفظ وان كان كلهم مقصرين فلم ثابت قلنا اما الاجماع المنقول

فممنوع بعد حجيته في المسئلة الكلامية لانه بمنزلة الخبر الواحد واما الاية الشريفة فمجملة سلمنا عدم الاجمال وكونها ظاهرة فيما نحن فيه لكن

تفسير علي بن ابراهيم قوله جاهدوا فينا بانهم صبروا وجاهدوا مع رسول الله لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم اخرجها من ظاهرها وعما نحن فيه سلمنا

لكن المراد من جاهدوا اما الجهاد مع الرسول واما الجهاد مع النفس واما الاجتهاد في احكام الدين وعقائده اما على الاول فالاية الشريفة خارجة عما

نحن فيه واما على الثاني فيرد عليها اولا ان هذا خارج عما نحن فيه ايضا ولا يثبت بالاية حرج لزوم الاجتهاد في العقائد لا استفراغ الوسع فيها

وثانيا ان المراد بمجاهدة النفس اما مطلق مخالفتها باي نحو كان فهو باطل لانا نرى ان بعضا من طرق المجاهدة لا يهتدي بها الى سبيل الله سبحانه بل هي

مبعدة واما مخالفتها بنحو خاص من المجاهدة فنقول هذا النحو الخاص قد لا يكون ممكنا للمكلف اذ يحتمل عدم امكانه فعلى من يدعي امكان ذلك لكل

احد دائما البرهان واما على الثالث فهو خلاف الظاهر لانه مجاز بالنسبة الى لفظ جاهد الذي ظاهره الوقوع بين اثنين على ان هذا النحو من الاجتهاد

الخاص الموصل الى المطالب قابل لعدم الامكان من يحكم بامكانه لكل احد دائما واما عموم الايات **ففيه** **اولا** ان الكافر في تلك الايات منصرف الى

الكفار المتعبدين المقصرين الساترين للحق بعد ظهوره فلا يشمل الكافر حتى يقال ان الكل قاصر بانصرافها ولو تبرينا اللفظ على حقيقته وعدم التكافؤ التخصيص

ثانيها انه على فرض العموم وعدم الانصراف الى ما ذكر لا بد من التخصيص والاخراج عن العموم لان الكافر مثلا فيه عموم ولم افراد خارجية وافراد ذهنية

لم يخرج عن حكم العدد ولا يخرج بعد ذلك ولا ريب ان الداخل في النار الافراد الخارجية لا مطلق الافراد حتى الذهنية فالمراد ان الكفار كلهم في النار

الا الافراد الذهنية فلا مفر من ارتكاب التخصيص ثالثها انه لا شك في وجود القاصر في الكفار وان بعضهم مستضعفون من جهة العقل وهذا بديهي

سيما في النسوان والولدان في اوائل بلوغهم فلا بد من اخراج القاصرين عن الايات وارتكاب التخصيص فنقول ان اراد هذا المستدل انه لا قاصر في الكفار

اصلا فهو فاسد بداهة وان لم نقل ان لا غالب قاصر وان اراد انه لا قاصر بين المجتهدين وان كلهم مقصرين ففيه انه بعد ثبوت وجود قاصرين مطلق

الكفار يصير الشك في الموضوع في حق المجتهدين فلا نعلم ان كلهم من صنف المقصرام بعضهم قاصر فمن اين لك اثبات ان كل مجتهد مقصر ان اخطأ فان

قلت ان خروج بعض الافراد وهو القاصر من غير المجتهدين معلوم لنا للعلم بوجود القاصر في غير المجتهدين من النسوان والولدان في اول البلوغ وانما

الشك في خروج بعض المجتهدين ايضا عن عموم الاية لكونه قاصرا او عدم خروجه لكونه مقصرا فليس فيهم قاصر فهذا الشك في زيادة التخصيص في الايات

الاصل عدمها ولانه كون كل مجتهد مقصرا فهو المطلوب قلنا التخصيص الذي تثبتناه ليس تخصيصا افراديا حتى يتأتى في قلة الخروج وكثرته

يتمسك بالاصالة قلة التخصيص والخروج بل يكون هناك اخراج اجمالي فيجري الاصل بل التخصيص الذي اثبتنا تخصيص نوعي او صنفي وقلنا ان القاصر خارج

بكل افراده لكن يبقى الشك في ان هذا المجتهد قاصر حتى يخرج ام لا حتى لا يخرج فالشك في الحادث بل لو كان افراد القاصر غالبين ربما لا يستثنى ايضا كان الاستثناء

بل الاحكام الفرعية في الواقع المقامات التي ذكرها النصوص المصنف

بل في القصور في العقائد او فروعها كافر او اثم

الادلة وظاهر الشهرة نقض المجتهد لكن الحق عدمه في حقه وحق مقلديه حذرا من المهملات والهرج مويدا بان فايدة الحكومة هي ذلك وعدم الاختلال

وهل للمجتهد نقض معاملة مجتهد اخر او مقلده او مقلد الغير عند مخالفة الراي لرايه وحصول المرافعة عنده ام لا وجهان او وجهها عدمه اذا لم يكن قاطعا ببطلان راي الاخر للوجهين المتقدمين في سابقه وللاجماع المركب والاولوية

صنفيها الاخرين بافتم ورابعا ان غاية ما لزم من عموم الاية هو دخول كل الكفار المقابلين للاسلام في النار كما هو الظاهر من اطلاق الكفر لا دخول كل مخطى في العقايد وان كان من فرق الاسلام في النار كما هو المدعى فيما نحن فيه فلا اثر لانفى بالمطلوب وهو كون كل مخطى في العقايد اثما مقصرا هذا ويمكن ابطال الجواب الاول عن الاية بان نصرف الكفار بالمقصر المعاند مسلم لو كان التشكيك بالنسبة الى القاصر مضرا بها وكان اللفظ عاما وكان القاصر اندر الافراد وكلاهما ممنوعا وابطال الثاني بان عموم اللفظ من حيث الوضع بالنسبة الى الافراد الذهنية محل كلام اولا وعلى فرض الشمول فالكلام انما هو في الافراد الخارجية والثمرة يحصل فيها واذا سلمنا ان كل فرد خارجي مقصر فلا كلام معك لان مطلوب الخصم ح ثابت بالقضية الشاملة التخصيص ثانيا **واما المقام الثاني** اعني الفرعية من العقايد العقلية فالحق فيه من حيث الاصابة هو العدم كما عليه الجمهور وان المصيب واحد لاستحالة من اجتماع النقيضين في مثل قبح الظلم والعدوان او عقلية الحسن والقبح وعدمها ونحو ذلك من المسائل ومن حيث الاثم وعدمه التفصيل بين المقصر فالاثم والقاصر فلا لما مر من الاتفاق ولكن النزاع في مثال ذلك مع الجمهور في ان ذلك مما يمكن ان يخفى على احد فيكون قاصرا ام لا بل الكل مقصر لان الكل متمكن واما بعد امكان الخفا فلا معنى للحكم بالاثم على من اختفى عليه بلا تقصير وانما الكلام في الامكان وعدمه هو تام من انه ممكن بل موجود غالبا في مطلق الناس واما المجتهدون فلا يبعد في حقهم دعوى امكان الوصول الى الواقع دائما **واما المقام الثالث** كالفرعية العلمية الضرورية من العبادات والمعاملات فقالوا فيها ايضا ان واحد هو الحق واما من حيث الاثم والعدم ففيه ما مر من التفصيل واما امكان الخفا والعدم ففيه في هذا المقام خفا لكن بعد التامل يظهر الامكان نادرا في غير المجتهدين واما المجتهدون المتفحصون ففي امكان الخفا عليهم لاجل عروض الشبهة شبهة لكن لو راينا احدا انكر واحتمل في حقه الشبهة اجرينا عليه احكام المقصر لغلبة التقصير في المنكرين ومثل هذا الغلبة معتبرة عندهم في هذا المقام ثم ان ما ذكرناه من انه لا اثم على الكافر القاصر فانما هو في الاخرة واما في الدنيا فلا يبعد القول باجراء الاحكام الكفر عليه **واما المقام الرابع** فاختلفوا فيه في التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين عند الله تعالى في الواقع بل حكمه تابع لظن المجتهد فظن كل مجتهد في هذا المقام حكم الله في حقه وحق مقلديه وكل مجتهد مصيب لحكم الله غير اثم وقيل ان لله سبحانه في كل واقعة حكما واحدا معينا والمصيب واحد والمخطي معذور لا اثم عليه وهذا هو الصحيح لكن في العقد الذي اذهب اليه ان الحق في واحد وان عليه دليلا من اخطأه كان مخطيا سفاها ويمكن تاويل كلامه بان مراده ان ذلك في اجتهادهم بالقياس والراي انكار في اجتهادهم نقص لكن في الوجهين ان الاجتهاد بالقسمين المذكورين منهما ثم اصابا ام اخطا فلا وجه لتخصيص الاثم والفسق بصورة الخطا اذا عرفت ذلك فهنا مقدمات **المقدمة الاولى** في تحرير محل النزاع فاعلم انه لا سبيل الى القول بكون نزاعهم في تعدد الاحكام التي هي مدلول لخطاب الشارع بان قال ان مقصود الشارع من الخطاب حكم واحد ام احكام عديدة بحسب الاشخاص لاتفاقهم على ان المراد من الخطاب الشرعي بالذات معنى واحد اي حكم واحد نعم يمكن ان يقال بتعدد تكاليف المشافهين بحسب فهمهم لان المراد من الخطاب متعدد بان يستعمل لفظ واريد منه معنا ولا الى القول بكون النزاع في تعدد الاحكام الظاهرية واتحادها بالنسبة الى اختلاف الاراء لاتفاق الكل على تعدد الاحكام الظاهرية وان الكل مصيب لحكم الظاهري والا لم يكن حكما ظاهريا والمفروض القطع بانه حكم ظاهري مع ان ما ادى اليه راي المجتهد لو لم يكن حكما ظاهريا لزم التكليف بما لا يطاق بل النزاع في ان المقصود بالذات مع قطع النظر عن الخطاب هل الاحكام بل هو واحد ام متعدد بان يكون المقصود بالذات للشارع في الواقعة احكاما عديدة مختلفة بالنسبة الى الاشخاص لا ان يكون المقصود الذاتي واحدا وكان تعلق التكليف بغيره عند عدم امكان الوصول والبدن منه بالميدانية واكل الميتة وبعبارة اخرى تلك الاحكام الظاهرية المتعددة من حيث انه في الواقعة الواحدة كلها احكام واقعية كما هي ظاهرية ام الواقعي منها واحد لا غير وبعبارة اخرى هل تلك الاحكام المتعددة ظاهرا لتعدد الاراء مثل الاحكام الواقعية المتعددة في خصوص شيء واحد لتعدد الموضوع امر لا مثل صلوة الظهر للحاضر اربع وللمسافر ركعتان ولواجد الماء كذا وللفاقد كذا وللمريض كذا وهكذا فان لكل ذلك حكم واقعي في صلوة الظهر لكن لكل منها محل وموضوع وهل الاحكام الناشية عن تعدد الاراء في الواقعة الواحدة كلها احكام واقعية ايضا مثل تلك الاحكام الواقعية المختلفة باختلاف الموضوع في صلوة الظهر مثلا ام لا وبعبارة اخرى هل المقصد الذاتي في الواقعة الواحدة امر كلي مشترك متعلقة بين الاحكام الظاهرية الناشئة عن تعدد الاراء ولكن في خصوص كل مامور امر الكلي القدر المشترك لبس مامورا به والمامور به هو خصوص الافراد المختلفة بالعلم والجهل وهذا مبنى على مسئلة ان الحسن والقبح ذاتيان ام بالوجوه والاعتبارات ماسوى العلم والجهل ام بالوجوه والاعتبارات حتى العلم والجهل فعلى الاولين يكون متعلق الحكم الكلي القدر المشترك الذي لا يختلف باختلاف الاراء وعلى الاخير يختلف الحسن والقبح بالعلم والجهل فيختلف الحكم بهما ايضا فمتعلق الحكم لا بالكلي بل بالخصوصيات المختلفة باختلاف الاراء فلكل واقعة حكم واقعي فيكون مذهب المصوبة ان الاحكام الواقعية في مثل الخمر متعددة بتعدد الوقايع الخاصة المسببة للتعدد عن تعدد الاراء لا ان الواقعة الواحدة فيها احكام عديدة فلا تناقض بين قولنا ان المصوبة قالوا ان الواقعة لها احكام عديدة واقعية وقولنا ان حكم كل واقعة عندهم واحد في الواقع فان المراد بالواقعة في الاول هو مطلق الكلي القدر المشترك كمطلق الخمر بالذات مع قطع النظر عن اختلاف الاول وفي الاخير الواقعة الخاصة الحاصلة في هذا الكلي

هذا في معاملات العالم وفي معاملات الجاهل من الطرفين بحكم بصحة المطابق لرأي من قلده بعد ذلك لتبعية الاحكام للصفات وبناء العقلاء و
الطلاق الادلة النافية لاشتراط العلم ونفسا غير المطابق للدليلين الاولين مع اطلاق ادلة الفساد او من طرف واحد كما لو تزوج المجتهد العالم
البالغة الرشيدة بلا اذن وليها وهي جاهلة بالجهل

بجهل ورأي المجتهد فان هذا لا يتعدد حكم بل هو واحد بالنسبة الى كل مجتهد واما نفس الحكم فيرد عليه باختلاف خصوصيات الاحكام عديدة فلا تنافي ولو قلنا في مسئلة الحسن والقبح بان كلا منهما قابل لكونه ذاتيا او بالوجوه والاعتبارات مع مدخلية العلم والجهل وعدم مدخليتهما كان لازمه كل من التخطئة والتصويب في الاحكام ثم اعلم ان ظاهر بعضهم شمول النزاع في الموضوعات الصرفة كما يظهر من جعلهم ثمرة النزاع ما لو اجتهد المصلي ووجد القبلة الى جهة ثم اجتهد ووجدها الى جهة اخرى وانكشف فساد الاجتهاد الاول فان قلنا بالتصويب كان معذورا والا فلا وفيه ان تعميم النزاع بحيث يشمل الموضوع الصرف فاسد اولا بان عنوانهم انما هو في الاحكام الفرعية الحكم الفرعي ماخوذ في معنى الكلية والخصوصيات خارجة عن الاحكام والموضوعات جزئية فلا يشملها العنوان وثانيا بان التصويب في الموضوع غير معقول كالعقائد فان الكعبة لا يعقل تعددها بتعدد الاجتهاد وثالثا بان النزاع لو كان شاملا لما نحن فيه للموضوع الصرف لزم التناقض لان القوم هنا اسندوا القول بالتخطئة الى كل الامامية ومع ذلك نازع الامامية في ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية او للامور الذهنية او الخارجية فقال بعضهم انها للامور النفس الامرية وقال بعض انها للامور الذهنية ولا ريب ان القول الاول لا يستلزم التخطئة ولا التصويب في الاحكام ولا في الموضوعات لكن القول الثاني يستلزم التصويب في الموضوعات الصرفة لتعدد الامور الذهنية فيكون القبلة مثلا موضوعة للامر الذهني فيتعدد القبلة اذ تعدد الامر الذهني ويصير ذلك تصويبا فظهر ان الامامية في الموضوعات الصرفة مختلفون في التصويب والتخطئة فلو كان الموضوعات داخلة في هذا النزاع لزم كونهم متفقين على التخطئة لاتفاقهم في هذا النزاع على بطلان التصويب وهذا يكون تناقضا بين اتفاقهم هنا واختلافهم ثمة في مدلول الالفاظ فلا بد ان يكون الموضوعات خارجة عن هذا النزاع حتى لا يلزم تناقض ثم ان الحق جريان النزاع على القول بعدم تبعية الاحكام للصفات الكامنة وبالحسن والقبح ذاتيا عقليين فيجري على هذا القول اختيار التصويب مط والتخطئة مط والتبعيض كما هو ظ

المقدمة الثانية قالوا الاصل مع التخطئة لاصالة عدم تعدد الاحكام الواقعية واصالة عدم الاصابة بالواقع بعد القطع بعدم الاصابة قبل الاجتهاد وفيهما نظر لانه لا شبهة في تعدد الاحكام الظاهرية وانما الشك ان هذه احكام واقعية ايضا ام لا بمعنى ان الواقع والظاهر متحد مرة فالتعدد موجود والشك انما هو في وجود الجهة الواقعية وعدمه فلا يجري الاصل لانهم قد قالوا احكاما لله تعالى متعددة لكن لا يعلمون انها مقصودة بالتبع واحد منها او لكل مقصود بالذات فيكون احكاما واقعية ايضا فلا معنى لاجراء اصالة عدم تعدد الحكم الواقعي وايضا التخطئة في تلوثان واحد من الاحكام الظاهرية في البين واقعي اجمالا لانا نقول ان اصالة عدم الاصابة انما يجري بالنسبة الى الكل لزم نفي المقطوع اجمالا او بالنسبة الى البعض لزم الترجيح بلا مرجح فتدبر وايضا الشك في الحادث لانه اصابة بعد الاجتهاد بحكم لكن لا يعلم انه واقعي او ظاهري صرف فالشك في الحادث لكن الحق ان الاصل مع المخطئة لانهم يقولون ان حكم الله واحد واما الاحكام الظاهرية فليست باحكام حقيقية بل هي احكام في نظر المكلف نعم لزوم العمل بالمعتقد حكم من الاحكام الى كل الاحكام المعتقدة فهنا امران احدهما لزوم العمل بالمعتقد والاخر الحكم المتعلق بالشيء والمخطئة يقولون ان الحكم المتعلق بالشيء مع قطع النظر عن وجوب العمل بالمعتقد واحد لا يختلف بالآراء واما الاحكام الظاهرية فليست باحكام حقيقية بخلاف المصوبة فانهم يقولون بتعدد الحكم الواقعي والاصل عدمه فتدبر واما اصالة عدم الاصابة فهي جارية من حيث الشك في اصابة الحكم في كل واحد من المجتهدين لكن من حيث المصيبين في الحادث واما وجه بطلان الثاني فذلك الاصل

فظ المقدمة الثالثة القول بالتصويب باطل على وجوه الاول ان الحكم تابع للحسن والقبح وانهما يختلفان بالاعتبار نحو العلم والجهل محدث للصفة يتبعها الحكم فرأي المجتهد محدث للحكم ويكون الاحكام معلقة على ارائهم الثاني انه تع لو جعل احكاما مقصودة بالاصالة ويطابقها ارى المجتهد فهو على الثالث انه تع اوجد احكاما واقعية ويطابقها اراء المجتهدين بالاتفاق لا مح الرابع انه تع ما علم ان الاراء يتعلق بالاحكام المخصوصة فجعل لاجل علمه بذلك احكاما واقعية فيطابقها وكل من الثلثة الاخيرة يناسب مذهب الاشاعرة القائلين بعدم تبعية الاحكام للصفات اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان الحق مع المخطئة وان التصويب باطل اولا ان الاحكام تابعة للصفات الكامنة وان العلم والجهل لا مدخلية لهما في الحسن والقبح وقد مر ان لازم ذلك التخطئة وان لازم القول باختلافهما بالوجوه والاعتبارات حتى العلم والجهل التصويب فنقول بعض الامامية بذلك في بحث الحسن والقبح ينافي اجماعهم هنا على التخطئة وثانيا بانا قلنا انهم اتفقوا على ان المراد من خطابات الشرع حكم واحد وان الاحكام في الواقع متعددة ح نقول ان اتحد الحكم الواقعي فهو والا لزم على الشارع الترجيح بلا مرجح في ارادة واحد معين منها من تلك الخطابات دون الاخر مع كون الكل احكاما اصلية ذاتية فلا بد ان يقال ان المقصود بالذات واحد وهو المراد من الخطابات وثالثا بانه لو كان هنا احكام اخر غير ما هو المراد من الخطابات وكان كلها مقصودة بالذات كان الامر بالرجوع الى ذلك المراد من الخطابات الذي هو واحد من الاحكام المقصودة بالذات والفحص عنه والوصول اليه مهما امكن دون غيره كما هو المتفق عليه بين الفريقين ترجيحا بلا مرجح بعد كون الكل مقصودا بالذات فتدبر ورابعا بناء العقلاء فانهم عند وجود الاوامر او النواهي من مواليهم اذا قال لهم المولى ان اصبتم بالمراد الاولي والا فاعملوا بمعتقدكم يفهمون المقصود بالذات واحد وما عداه مقصودا بالتبع والعرض وخامسا بالاجماع المحقق على التخطئة وسادسا بالاجماعات المنقولة البالغة حد التواتر وسابعا بالآيات الثلث ومن لم يحكم بما انزل الله فانها دلت على ان في كل واقعة حكما منزلا لا يختلف بالتعدد فان قلت المراد من الآيات الحكم المنزل على سبيل الخصوص المراد من الخطابات لزم كون المجتهد ضالا كافرا اذ لا مجتهد يعلم المراد ويحكم به في كل الفقه فلا اقل من الخطاء

الكلام في ثمرة النزاع

في ان الاصل في المسئلة هل هو مع المخطئة او المصوبة

في وجوه بطلان التصويب

النافع ثم للمدرس من يقول بالقساوة فيهما او الفساد لهما او للزوجة خاصة وجوه اخرها خلاف لاح وموجب للتشاجر وادلة الصحة للزوج اقوى من ادلة الفساد للزوجة بفهم العرف الوارد فيحكم بالصحة لهما للاجماع المركب فتم واذا كان المتعاملان عاملين بمخالفين في الرأي ففيه الوجوه التي

اصل الحق ان التقليد اصطلاحا هو الاخذ بقول الغير من غير دليل على القول سواء كان دليل على الاخذ ام لا وذلك لقاعدة الاستعمال و

ولو في حكم وان كان المنزل ولو على سبيل العموم اى ما يجوز العمل به للمجتهد سواء كان مرادا من الخطاب ام لا فذلك لا يلازم التخطئة بل يجامع التصويب ولا دلالة في الاية على المقصود قلنا المراد الاعم لكن الظاهر منها ان واحدا من الاحكام الموجودة مقصود بالذات للشارع فتم والحاصل انا نفهم من الاية ذلك شئت فقل المراد الاخص وان شئت فقل المراد الاعم وثامنا بما ورد في النبوي المشهور من ان الحاكم اذا اجتهد فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد فلو لم يكن تخطئة لم يكن معنى لقوله اخطأ وهذا الخبر وان كان واحدا لكن الاصحاب تلقوها بالقبول **فان قلت** لعل المراد بالاصابة المراد من الخطاب والخطأ فيه لان الحكم يتخرج عن محل الكلام لو وقع الوقف على امكان الخطأ بالنسبة الى الخطاب **قلنا** اذا كان المراد الاصابة والخطاء بالنسبة الى المراد لزم الترجيح بلا مرجح لانه اذا كان كل الاحكام مناصلة مقصودة بالذات وفي مرتبة سواء فلم يكون لمن اخطاء المراد واصاب بحكم آخر اصلي واقعي اجر واحد ولمن اصاب بالمراد اجران **فان قلت** هذا الايراد مشترك بين المصوبة والمخطئة اذ على المخطئة نقول وان كان الحكم الاصلي واحدا لكن المجتهد المستفرغ في استفراغ الوسع اذا اصاب احدهما بالحكم الاصلي واخطأ الاخر لابد ان يكون متساويين في الاجر لانهما متساويان في الافعال الاختيارية اذ المفروض ان المخبر في شأن غير المقصر في استفراغ الوسع فان المقصر لا اجر له اصلا على الظاهر اصاب ام اخطأ وبعد التساوي في الافعال الاختيارية لا معنى لزيادة اجر احدهما على الاخر على قواعد العدل **قلنا** الواجب على المجتهد هو الاستفراغ في المسئلة بقدر لا ينقطع به الاحكام لمن استفرغ وسعه المعتد به لم يجب التعطيل في تلك الزيادة المستحبة فنقول ان المجتهد لو اصاب بسبب تلك الزيادة من الفحص فله اجران ومن اخطأ في تلك الزيادة فله واحد وان استفرغ المخطئ وتفحص زائدا على الواجب بقدر المصيب وكان الاصابة اتفاقيا للمصيب لان المستحبات يمكن فيها تعدد اجر المصيب لكون الاصابة اتفاقية وحد اجر المخطئ وان تساوي مع المصيب في الاستفراغ في الفحص الازيد ان تخصيص لواجتهد او سعيا في طلب زيارة الحسين وتساويا في الافعال الاختيارية فوجد احدهما الطريق من باب القضية الاتفاقية وحضر عنده دون الاخر كان لمن حضر وزار اجران احدهما للحضور والزيارة والاخر للسعي ولمن لم يحضر اجر واحد على السعي لا غير وذلك باب شايع في المستحبات فنقول ان مورد الخبر هو ما ذكرنا من تفاوت الاجر بالوحدة والتعدد في الفحص الزائد المستحب لا في القدر الواجب فلا مخالفة لقواعد العدل وهل تلك الزيادة الحاصلة للمصيب من باب الاستحقاق ام من باب الفضل في الخبر الاول وذلك يمكن اذا قلنا بان الاصابة هي لوازم الاتفاقية هي ليست بفعل المكلف توليدا ام غيره فلا يصح الاستحقاق وان قلنا بان الافعال التولدية افعال حقيقة مع انه لو كان هنا فعل توليدي وقلنا انه فعل حقيقة وصار استحقاق الزايد من الاجر بسببه احتيج الى التاويل في الخبر وصرفه الى المستحبات بل يتمشى في الواجب المحض ايضا فالاحسن ان يقال انه من باب الفضل وان مورد الخبر المستحب من الفحص او فعل وان كان عاجزا عن ابداء وجه التفصيل باحدهما دون الاخر الا انه واقع بالوجدان وتاسعا بالنصوص الدالة على ان لكل واقعة حكما حتى ارش الخدش بعد كونها متواترة وجه الدلالة ان قوله حكما الظاهر منه ان تنوينه للتنكير الدال على الوحدة لا التمكن كما هو الاصل في المنون فيكون ان لكل واقعة حكما واحدا والمصوبة يقولون بتعدد الحكم في الواقعة **فان قلت** المصوبة يقولون ان لكل واقعة حكما واحدا لكن الحكم يتعدد عندهم بتعدد الوقايع بالعلم والجهل فالخبر لا ينافي مذهبهم قلنا الظاهر من الواقعة هو نفس الكلي القدر المشترك لا خصوص الوقايع الحاصلة باختلاف العلم والجهل واذا كان حكم الكلي واحدا لم ينطبق ذلك الا على مذهب المخطئة وعاشرا الخبر المروي في نهج البلاغة عن علي عليه السلام المقطوع منها الصريح في بطلان التصويب ولما ما فيه من الذم لما يستعمله المجتهدون في هذا الزمان من عمل كل برأيه لا لاجل دلالته على وحدة حكم الله سبحانه ظاهرا وواقعا فهو غير منير اذ المنفي بالاجماع هو الجزء الدال على وحدة الحكم الظاهري ويبقى الجزء الدال على وحدة الحكم الواقعي سليما عن المعارض ويتوهم ان مرادهم بطلان العمل بالقياس والرأي لا مطلقا فهو ان ذلك ينافي الاستدلال بهذا الخبر على بطلان التصويب فانه بعد تسليم ان مرادهم هو ابطال العمل بالقياس والرأي يكون المراد ان حكم الله سبحانه الى التعدد الحاصل من القياس والرأي ويكون الوحدة اضافية وهي لا تنافي التصويب ثم انهم استدلوا على التخطئة بانه لو صح التصويب لزم من صحته عدم صحته ومن وجوده عدم وجوده لان من المجتهدين من يقول بالتخطئة فلا بد ان يكون هذا صوابا عند المصوبة وهم لا يقولون به وفيه اولا انهم يقولون بالتصويب في الفرعيات لا في المسئلة الاصولية التي هي من العقايد فانهم اجمعوا فيها على التخطئة الا عن شاذ وكلامهم مأول فلا استلزام وثانيا انهم بعد التسليم يقولون ان رأي كل مجتهد واقعي له لا لكل احد فرأي احد ليس حجة على الاخر وواقعيا له بل لنفسه فالقائل بالتصويب لا يوجب على القول بان التخطئة واقعية للقائل بها فتم ثم اعلم ان ثمرة النزاع لو عممنا الموضوعات المبحوث عنها تظهر فيما لو اجتهد في القبلة الى جهة ثم انكشف في الوقت فسادها **فان قلنا** بالتصويب في الموضوعات وبان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية فلا يتصور الامر بالاعادة وادراك الامر اما فات لانه اتى بالواقع الاولي **فان قلنا** بالتخطئة وبان وضع الالفاظ للمعاني النفس الامرية وان الحسن لا يتعلق الا بالقدر المشترك الكلي وانه مورد الحسن والقبح وجب الاعادة الا ان يرد دليل على عدم وجوب الاعادة كفهم العرف وهو مفقود نعم ذلك البدليات الجعلية صحيح لان البدليات القطعية كما فيما نحن فيه من المثال لا تقتضي سقوط الامر في الواقع بعد سقوط الامر بالعمل بالمعتقد لقاعدة اذن اشتغاله بالمطلوب الواقعي الذي تعلق بالامر والحسن فيتعبد بوجود الامر الواقعي الاولي بعد انكشاف الفساد وان كان البدل عقليا لا جعليا قد يكون باصل الاشتغال وقد يكون بقاعدة التخطئة فانهما يقتضي بقاء الامر الاولي ووجوده لان مذهب المخطئة ان الحسن والامر انما تعلق بالواقع وهو لم يات به قطعا كما هو المفروض فلابد من الاتيان به ثانيا بعد كشف الفساد فعلى ما نظر الى تلك

الفائدة

والنادر وعدم صحة السلب بعد ضم اصالة عدم الاشتراك اللفظي **اصل** الحق عدم جواز التقليد في اصول الدين بان يسئل المجتهد عن اعتقاداته
ويرسمها في قلبه ويجعلها نصب عينيه ويعترف بها لسانا ويعمل بمقتضاها وان لم يعتقد بتلك الاعتقادات وذلك لاستصحاب الامر والاجماع والايات
النهي عن التقليد وايات النهي عن الظن المستلزم للنهي عن التقليد مطابقة او التزاما للاولوية ولاصالة الاشتغال نعم لو كان احد لا يتمكن الا من التقليد فان

في التقليد

القاعدة كما انه لابد من الانابة نفاهة لاصل الاشتغال **فان قلت** لعل المخطئة يقولون بالاجزاء في مبحث الاجزاء فلا اعادة عليه فلا يلزم القول
بالمخطئة الاعادة **قلنا** القول بالاجزاء حتى في التعليقيات لا يجامع القول بالمخطئة والقول به سهو لما ذكرنا من ان دليل الاجتهاد اي القول بالمخطئة
وتعلق الحسن والقبح بالواقع الذي هو واحد قطعا وهو تام بابه قطعا في المثال المفروض فلابد ان ياتي به بعد كشف الفساد والحاصل ان ثمرة القول بالمخطئة
الامر لا يقتضي الاجزاء فيما كان الدليل عقليا مع قطع النظر من الاصل الا ان يقوم دليل من الشارع على الخلاف وقد يقال ان قلنا بالتصويب الانسداد يمكن
دايرا ورد مجتهد مع راي المأموم ورأي مجتهد لان صلوة المأموم واقعية كالامام وفيه انه لابد من ملاحظة الادلة الدالة على جواز الاقتداء فان دلت
على انه يجوز الاقتداء بما يصح صلوته عنده لا عنده لما صح الاقتداء في الفرض سواء قلنا بالمخطئة او التصويب وان دلت على انه يجوز الاقتداء بمن يصح صلوته عند المأموم
وباعتقاده يصح الاقتداء مع المخالفة سواء قلنا بالمخطئة او التصويب نعم لو دل دليل على انه يصح الاقتداء بمن صلوته صحيحة في الواقع ولا يجوز الاقتداء بغيره تترتب
الثمرة المذكورة اذ على المخطئة لا يمكن العلم بكون صلوة الامام واقعية عند مخالفة اعتقاد الامام مع المأموم بخلاف ما لو قلنا بالتصويب فان حكم كل مجتهد
واقعي في حقه لكن بعد هذا الدليل جزما لوجوه ويترتب الثمرة ايضا ولو دل دليل على جواز الاقتداء عند المخالفة اذا علم ان صلوة الامام واقعية دون ما اذا
لم يعلم اذ لا يمكن العلم بواقعية صلوة الامام الا على التصويب ولا يمكن على المخطئة وقد يقال انه على التصويب يجوز للحاكم انقاض حكم الحاكم السابق لا على المخطئة
وفيه ما مر في الثمرة السابقة بعينه بل الظاهر وقوع الاجماع على لزوم الانقياد اذ لم يعلم بطلان حكم الحاكم السابق بان كان ظانا في المسئلة نعم اذا علم خطائه
لزم عليه الحكم بالخلاف **ضابطة** المشهور جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد في الفروع فلا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو واجب
كفائي عند اكثر الامامية وبعض القدماء منهم مع فقهاء حلب وجوب الاستدلال على كل واحد واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة
العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة والظاهر ان مرادهم منها القاطعة متنا ودلالة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع
فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة وبعض البغداديين من المعتزلة على انه لا يجب على العامي الاجتهاد بالفحص عن الادلة بل يكفيه ان
يراجع المجتهد ويذكر المجتهد له ادلة الطرفين ويجوز الترجيح على نفسه فيرجح ويأخذ باحد الطرفين وهذه المرتبة انزل من سابقتها في الاجتهاد
اذ في السابق يشترط الفحص عن الادلة عليه ثم اعلم ان الاصل في الواجب لو شك في انه واجب عيني او كفائي هو كونه عينيا بناء على مذهب المحققين
في الواجب الكفائي فانهم قالوا الواجب الكفائي يشترك مع العيني في شيئين احدهما تعلق الوجوب على كل المكلفين والاخر ان لكل اثم عند عدم صدور
الفعل عن احد منهم ويفترق معه في شيء واحد هو ان العيني لا يسقط بفعل البعض عن الباقين بخلاف الكفائي واذا شك في العينية والكفائية يرجع الشك
الى الشك في سقوط الواجب عن الباقين بفعل البعض وعدم سقوطه ولا ريب ان الاصل بقاء التكليف بالواجب على الباقين وبقاء التكليف بالواجب على
الباقين وبقاء التكليف عليهم بتحصيل الاحكام مضافا الى اصل الاشتغال فمقتضى تلك الاصول العينية **فان قلت** قد يكون الشخص عند تعلق
التكليف فاقدا لشرط الوجوب كالصبي فلو مات احد وصلى عليه بعض وبلغ هذا الصبي بعد صلوة البعض فان كان الواجب عينا تعلق به الصلوة على الميت
مثلا قبل دفنه وان كان كفائيا لم يتعلق به فالشك في العينية والكفائية بالنسبة الى هذا الشخص في حدوث التكليف والاصل البراءة عنه فيكون الواجب
كفائيا لاصل البراءة بالنسبة الى هذا الشخص الفاقد للتكليف حين تعلقه ولاستصحاب الاباحة فيما كان الشيء اولا مباحا ثم صار واجبا وشككنا
في عينيته وكفائيته بالنسبة الى هذا الشخص الفاقد للتكليف حين تعلقه ايضا فلا معنى لاطلاق القول بان الاصل العينية بالنسبة الى كل الاشخاص **قلنا**
لما قام الاجماع على عدم الفرق في العينية والكفائية بالنسبة الى الاشخاص فتعارض الاصلان من الطرفين بضميمة الاجماع المركب لكن قاعدة الاشتغال
والاستصحاب واردة على اصل البراءة واستصحابها فيكون الاصل مطلقا العينية هذا تاسيس الاصل بالنسبة الى نفس الاجتهاد واما الاصل بين الاقوال
المذكورة فالحق فيه انه ان كان الاجتهاد بالمعنى الذي يدعيه فقهاء حلب وبغداد فقدر المتيقن بين الفرق الثلثة في مقام الامتثال وبراءة الذمة وكان
النزاع في كفاية التقليد ايضا وعدمها فالاصل مع فقهاء حلب وبغداد في وجوب الاجتهاد عينا على الكل ويكون قول المشهور خلاف الاصل واما ان لم يكن الاجتهاد بالنحو
المذكورة فقدر المتيقن ما يدعي المشهور لزوم التقليد عند دوران الامر بينه وبين هذا القسم من الاجتهاد وعدم جواز الاكتفاء بهذا الاجتهاد ويدعي المخالف عكس
ذلك فلا اصل في البين لدوران الامر بين المحذورين لكن الاصل بمعنى القاعدة العقلية مع الاجتهاد عينا ايضا كما يقول فقهاء حلب وبغداد لان الاجتهاد الذي
هو عمل المكلف بظنه اقل محذورا من عمله بظن غيره الموجب للوهم في مقابل اجتهاد نفسه اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق ان الاجتهاد ليس واجبا عينيا بل هو واجب كفائي
للاجماع القاطع الحاصل من سيرة الاصحاب وللاجماعات المنقولة المتواترة ولاية الشريفة لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية حيث اوجب النفر على البعض لا على
الكل ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفي الاية تامل اذ كان المراد من اهل الذكر مطلق اهل العلم ولمنع العسر الشديد بل التكليف بما
لا يطاق المستلزم لاختلال نظام العالم ولبناء العقلاء كما يظهر من ديدنهم وسيرتهم فان بنائهم واعتقادهم على الكفاية **فان قلت** غاية ما لزم من الادلة
نفي العينية بالنسبة الى الكل لم لا يكون واجبا عينيا على البعض وهم المستعدون القابلون وواجبا كفائيا على من عداهم ولا يلزم الترجيح بلا مرجح ايضا
فلابد من الحكم على البعض بالنحو المذكور قلنا نفي التبعيض يظهر من الادلة المذكورة ايضا كالاجماع على الكفائية بالنحو المذكور ودون التبعيض

في مرجع التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد

فيما اذا شك في ان الواجب عيني او كفائي

كان له دين سابق وتردد بقي على ما كان لبناء العقلاء والاسقط عنه التكليف لاصل البراءة فالتقليد بالنحو المذكور لا محل له واذا
علمت وجوب الاجتهاد في العقايد فان تمكن من تحصيل القطع وجب لاصل الاشتغال والاستصحاب والاجماع والاكتفاء بالظن اذ الامر دائر
بين نفي التكليف فهو خلاف الاجماع ظاهراً او تكليفه بالعلم فهو تكليف بالمحال وتكليفه بالظن وهو المطلوب ثم الحق كفاية حصول العلم وان لم يكن

فالتبعيض المذكور خلاف الاجماع ويدل عليه آية النفر ايضاً وآية السؤال الآتيتين واذا ظهر ان الواجب كفائي فاعلم ان الواجب ان يوجد المجتهد بقدر
ما يقوم به الكفاية للفتوى والمرافعة واما الفتوى فلا تكفي الواحد ام الاثنين لكن لما كان وجود المجتهد ايضاً لازماً لا للمرافعة وهي لا يكون الا في حضور
فلا بد من مجتهد في كل بلد لان نقل الناس من بلد الى بلد للمرافعة عسر شديد بل بعض البلاد يحتاج الى ازيد من مجتهد وعلى هذا فمع قلة المجتهدين
وعدم كفايتهم يكون الفاقد رو عاصيه كلهم آثمين مقصرين ثم ان من امر ان يجب الاجتهاد عيناً ويكفي فيه معرفة الاجماع او النصوص الظاهرة والا
فالرجوع الى الاصل اما انه يجب الاخذ بالاجماع او النص والاصل اذا وجدها بغير اجتهاد في تلك الادلة وافهام الدليل على حجيتها وتميز موارد
الحجية بالدليل وعدمها واما انه ياخذ بها مع العلم بحجيتها عن المآخذ والادلة واما مع العلم بالحجية تقليداً او الكل مشترك الورود فان الانصاف
في الفروع بالاجماع والنصوص الظاهرة ثم الرجوع الى الاصل مستلزم للخروج عن الدين ويرد على الثاني مضافاً الى ذلك الادلة المتقدمة وكذا الاول
ويرد على الثالث ايضاً ان ذلك التشخيص لا يجوز التقليد في الفروع فكيف يجوز في الاصول ويحكم بالتقليد فيها وبالاجتهاد في الفروع مع ان ذلك منهم
ليس اجتهاداً في الفقه بل هو تقليد حقيقة واما قول البغداديين ففيه ايضاً ما سبق مضافاً الى العسر والحرج على المجتهد في بيان الادلة لكل عامي وافهامها اياه
ضابطة اختلفوا في وجوب تجديد النظر على المجتهد وعدمه على اقوال ثالثها الوجوب اذا لم يتذكر دليل المسألة فيجدد النظر فان
وافق رايه الاول اخذ به والا فبالثاني ورابعها الوجوب ان مضى زمان وتغير حال يجوز معه زيادة قوته واطلاعه على المآخذ والحق ان المجتهد اذا
لم يعتقد بطلان دليله الاول ولا تردد فيه تردداً عقلياً بمعنى انه التفت الى الدليل تفصيلاً وتردد فيه فلا يجب عليه التكرار وان اعتقد الفساد
قطعاً ام ظناً او تردد فيه بالنحو المذكور وجب التكرار ثم ان الاصل في المقام هو وجوب التكرار مطلقاً لقاعدة الاشتغال لان صورة تجديد النظر قدر متيقن
في الصحة ولا يجري اصالة البراءة عن وجوب تجديد النظر لان الشك انما هو في شرطية تجديد الاحكام المامور بها من الصلوة وغيرها فان تجديد النظر
ليس واجباً نفسياً بل وجوبه لو كان فهو توصلي فلا يدخل من التمسك بقاعدة الاشتغال الا على قول من يعمل باصل البراءة في الشك في الشرطية
وهو ضعيف ولو صح اصل البراءة ايضاً لما كان قابلاً للتعارض مع اصل الاشتغال بالاحكام لكن الحق عدم وجوب التجديد في الصورة التي ذكرناها لاستصحاب
صحة الاجتهاد السابق وللزوم العسر والحرج على المجتهد في وجوب تجديد النظر مطلقاً واما وجوب التجديد في صورة الاعتقاد بالفساد او التردد فيه بعد
الالتفات اليه تفصيلاً فللاجماع او الشهرة العظيمة ولا يكافؤهما الاصول المتقدمة بعد تمامية اصل الاشتغال ها والعسر ايضاً منتف اذا عرفت ذلك فاعلم
انه على القول بوجوب تجديد النظر في غير صورة الاعتقاد على فساد المدرك او التردد فيه بالنحو السابق يبني العمل حين النظر الذي هو زمان المهلة على
الاجتهاد السابق فلو يضيق الوقت عمل على الاجتهاد السابق حتى يجدد النظر ولعله اجماعي من موجبين لتجديد النظر واما في صورة الاعتقاد على الفساد
فاما ان يكون له اجتهاد سابق على هذا الاجتهاد الذي اعتقد فساده فعليه ان يبني على الاجتهاد الاول من دون حاجة الى تجديد نظر للاجتهاد الاول
واذا اراد النظر تفصيلاً يبني ايضاً حين النظر على الاجتهاد الاول بطريق اولى والدليل على جواز البناء على الاجتهاد الاول من دون تجديد النظر
الاجماع المركب من القائلين بعدم لزوم تجديد النظر فان كل من لم يوجب التجديد في صورة عدم الاعتقاد بالفساد ولا التردد قال بعدم الوجوب هنا ايضاً
مضافاً الى ان بناء العقلاء على ذلك فهذان الدليلان يرد اصل الاشتغال المقتضي للتجديد بل الحق لخروج هذه الصورة عن صورة لزوم تجديد النظر
في الاجتهاد السابق والقول بانه بمجرد فساد الاجتهاد الثاني على اعتقاده يبني على الاجتهاد الاول من دون فحص لان ما صار عنه مفسداً للاجتهاد
الاول قد زال باعتقاده على فساد الثاني واما ان لا يكون له اجتهاد سابق على هذا الاجتهاد الذي اعتقد نفسه ففي بنائه حين النظر على هذا الاجتهاد
الفاسد او على التقليد او على الاحتياط وجوه لكن الاول مقطوع الفساد بالاجماع كما هو الظاهر وكذا الثاني اذا امكن الاحتياط لان الاحتياط الامر
فهو اللازم ما امكن والا فالتقليد واما في صورة التردد بعد الالتفات تفصيلاً يبني على اجتهاد المتردد فيه وان كان مسبوقاً باجتهاد اخر للاستصحابات
المتقدمة واما في صورة اعتقاد بالفساد فلما انقطع تلك الاصول بالاعتقاد الظني والقطعي كما ان الظاهر وقوع الاجماع على عدم جواز البناء عليه من دون تكسبا
التفصيل المذكور بخلاف التردد **ضابطة** اذا علم المقلد برجوع مجتهده عن المسألة الفلانية وجب عليه الرجوع ولا يجوز بقاؤه على الراي
الاول للمجتهد وان جرى فيه الاستصحاب للاجماع وبناء العقلاء والاولوية فان المجتهد اذا لم يجز له البقاء على رايه الاول فمقلده بطريق اولى فان
قلت لا اولوية لان المجتهد لاعتقاده بفساد الراي الاول بخلاف مقلده **قلنا** المقلد ايضاً يعتقد بالفساد اذا اطلع على عدول المجتهد واعتقاده
بفساد رايه الاول واذا لم يجز له البقاء على الراي الاول للمجتهد فهل عليه تقليد هذا المجتهد في رايه الثاني ام يتخير بينه وبين تقليد غيره مقتضى الاشتغال
الاول لان التقليد المتيقن لكنه معارض باستصحاب التخيير لان الذي كان حاصلاً للمقلد قبل الاخذ بالراي الاول لهذا المجتهد **فان قلت**
بعد ما اختار ذلك المجتهد انقطع التخيير ولزم عليه العمل برأي هذا المجتهد وحرم عليه غيره لان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
مضافاً الى ان عمله براي غيره حتى ما كان مقلداً لذلك المجتهد كان حراماً اجماعاً كما هو الظاهر فيستصحب هذا ويؤيده اصل الاشتغال **قلنا**
الحرمة الحاصلة بعد التخيير حرمة عرضية حاصلة من اختيار قول هذا المجتهد اذا انتفى ذلك الاجتهاد والتقليد بقي التخيير الذي بحاله وانما

من الدليل التفصيلي المصطلح عند ارباب الحل حذرا من التكليف بما لا يطاق واختلال النظم نعم لا يبعد وجوب تلك كفاية حفظا للاسلام عن الشبهات **اصل** اذا بلغ رتبة الاجتهاد المطلق واجتهد في بعض المسائل وكلها فعلا حرم عليه التقليد فيها اجماعا وان لم يكن اجتهد فعلا ففي جواز تقليده فيما لم يجتهد فيه مط واذا ضاق الوقت عن الاجتهاد او اذا قلد الاعلم او اذا كان العمل لنفسه لا لمقلده او لا يجوز مط اقوال اولاها الصحيح

نشاء عدم التخيير العرضي التخيير لاجل طريان الحرمة العرضية والمفروض انها قد انتفت والحاصل ان الحرمة الحاصلة المستلزمة لانتفاء التخيير اما ذاتية فالمستصحب ممنوع راسا واما عرضية فالاستصحاب ممنوع للقطع بالانتفاء واما امر دد بين الامرين فنقول القدر المتيقن موجود في البين وهو الحرمة العرضية وقد انتفت فبقي التخيير الذاتي بحاله فالاصل اذن بقاء التخيير الذاتي وهذا الاستصحاب وارد على الاشتغال الا ان يق ان احتياط قول هذا المجتهد قد احتمل حرمة العمل بقول غير هذا المجتهد حين تقليده وفساد العمل اذا كان بتقليد الغير فنقول ح الاصل بقاء ذلك الحكم الوضعي وهو الفساد في العمل بعد تجدد الراي فيعارض هذا الاستصحاب مع استصحاب التخيير فيه ويسلم اصل الاشتغال عن المعارض فالحق اذن تعين تقليد هذا المجتهد في رايه الثاني وهل يجب على المجتهد اذا تجدد رايه اعلام المقلد مهما امكن من الحق لا الاصل البراءة ومثل ذلك الموضوعات موجود فيقولون لا يجب اعلام من يرتكب الحرام او يستعمل النجس جهلا بالموضوع اقول واما الاية الشريفة لا تعاونوا على الاثم فلا دلالة فيها على وجوب الاعلام في الموضوعات والاحكام وهل المقلد بعد علمه برجوع المجتهد عن بعض فتاويه اجمالا بالتخيير في طرح بعض واحد بعض ام يعمل بكل فتاويه كما كان الى ان يعلم تفصيلا الحق انه ان كان المشتبه قليلا في كثير ام كثير في كثير لم يعتبر العلم الاجمالي وعمل كما كان للاستصحاب المتقدم وعدم وجود دليل على اعتبار هذا العلم الاجمالي مع ان بناء العقلاء على ذلك وان كان قليلا في قليل فهل هو بالخيار ام لا بد من القرعة ام من طرح الكل ام من العمل بالكل كما كان وجوه اوجهها الاخير للاستصحاب المتقدم وفقد الدليل على اعتبار هذا العلم الاجمالي عند عدم امكان الوصول الى المجتهد **ضابطة** الفرق بين الحكم والفتوى ان الحكم رفع الخصومة بين الناس فعلا او قوة فيما يتعلق بامر معاشهم المطابق ذلك الرفع لراي المجتهد الرافع للخصومة والفعل والقوة فيدان للخصومة اما الخصومة الفعلية فظاهرة واما الخصومة بالقوة فكما لو لم يكن بالغة رشيدة الى الحاكم واستاذنته في تزوجها بزوج بغير اطلاع وليها فحكم الحاكم بقصد رفع الخصومة الحاصلة بالقوة بينها وبين وليها بان لك الخيار في تزويج من شئت فذلك لو اوقعه كان من شانها الخصومة بعد ذلك فالحكم فيه بقصد الحكم باحد الطرفين يسمى حكما ويكون رافعا للخصومة البعدية ولا تفاوت في الحكم بين كونه بصيغة الاخبار كقوله حكمت والزمت وانفذت او الانشاء كقوله تصرف في مال زيد وخذ منه بدل كما انه لا فرق في الفتوى بين ان يقول الشك في الصلوة ثم ان هذا التعريف قد يقال انه غير منعكس لان لو شهد عدلان بان فلانا شرب الخمر وامر الحاكم بسبب الشاهدين بعلمه بحده يق انه حكم الحاكم بحده مع انه لا خصومة اصلا الا ان يرجع ذلك الى الخصومة في نفس الشاهدين وتكذيب الشهود فعلا اذا كان الشاهد موجودا او قوة اذا حكم الحاكم بعلمه لكن يفهم الخصومة الى نحو ذلك الى من خفائه ايض لو ثبت عند المجتهد رؤية الهلال في شهر رمضان مثلا وامر بالصيام يق انه حكم بان اليوم اول الشهر مع انه لا خصومة الا ان يق انه حكم لرفع الخصومة بالقوة والعقد واجل الديون ونحوها وهي نقضاء لكن فيه ان الحيثيات تختلف فالاحسن ان يق انه ما يطلق عليه لفظ الحكم من غير تنافر وصحة سلب فهو الحكم خصومة كان ام لا فيشمل ح كل افراده ويطرد التعريف وينعكس والفتوى هو الاخبار عن حكم الله سبحانه بلفظ الاخبار ام الانشاء وقد يحصل الاشتباه بين الحكم والفتوى مثل ان امراة ابي سفيان اتت النبي وقالت ان زوجي رجل شحيح لا يعطيني من المال الا ما يكفيني وولدي فقال لها خذي لك ولولدك ما يكفيك فيحتمل ان يكون غرضه الحكم باخذها وتقاصها من مال زوجها بقدر كفايتها رفعا للخصومة بالقوة لعلمه بصدقها وعدم الحاجة الى الشاهد فيكون حكما ويحتمل ان يكون غرضه صلى الله عليه وآله بيان حكم الله سبحانه بلفظ الانشاء ويحصل الثمرة في جواز التعدي من تلك الواقعة الى جواز امثال التقاص في الحقوق اذا لم يمكن من عليه الحق ان كان من باب الفتوى وعدم جوازه ان كان من باب الحكومة ورفع الخصومة والمناط في الفرق انما هو قصد الحاكم فان كان قصد رفع الخصومة فهو حكم والا فلا **ضابطة** اذا عرفت الفرق بين الحكم والفتوى فاعلم انه اذا حكم الحاكم بحكم في واقعة خاصة كما لو حكم بتزويج البالغة الرشيدة بغير اذن وليها فهل للحاكم الاخر نقض ذلك الحكم ام لا وهل في ذلك المجتهد الذي حكم اولا بالتزويج من دون اذن سوى بمقتضى رايه اذا تبدل رايه يجوز نقض حكمه الاول اذا كان ظانا ببطلان رايه الاول ام لا وهل يجوز له نقض حكمه الاول اذا كان قاطعا ببطلان رايه الاول ام لا فاعلم ان مقتضى قاعدة التخطئة ومقتضى ادلة اشتراط النكاح في البكر باذن المولى الشاملة للابتداء والاستدامة ومقتضى اصالة الفساد هو النقض في جميع تلك الموارد الثلثة لكن الاجماع المحقق والاجماعات المنقولة بظاهرها والبرهان العقلي وهو لزوم الهرج والمرج كلها دلت على عدم جواز النقض في المقام الاول واما المقام الثاني فالاجماع المركب الظني عليه بين المقامين واطلاقات الاجماعات المنقولة والدليل العقلي وبناء العقلاء كلها دلت على عدم جواز النقض فيه ايض وبناء الدليل العقلي انه ربما يكون راي المجتهد يتبدل مرات في مسئلة فلا بد ان يحكم في خلاف حكمه المفروض كل يوم بزوجية شخص فهو خروج عن النظم وهرج ومرج **واما المقام الثالث** فلا دليل فيه على عدم جواز النقض فيبقى القاعدة واصالة الفساد واطلاق ادلة الاشتراط بحالها فيجوز النقض فيه واما التفصيل في الحكم بين العبادات والمعاملات ففاسد اذ الحكم لا يكون الا في المعاملات ثم اعلم انه اذا اجتهد المجتهد في العبادات وافتى فعمل هو ومقلدوه برايه من الزمان فتبدل راي المجتهد فهل الاعمال الصادرة قبل تبدل الراي حكمها ماذا والحق ان يقال ان الاعمال السابقة على تبدل الراي اما ان يكون اثرها باقيا الى زمان تجدد الراي مثل انه لو لا يعد انفعال القليل الملاقي للنجاسة فتوضأ منه وكان اثر الوضوء باقيا الى زمان تبدل رايه وحكمه بالانفعال او لا يكون اثرها باقيا مثل انه توضأ امس بذلك الماء وصلى وفي اليوم الثاني تبدل رايه بعد انتقاض وضوئه السابق امثال القسم الاول فلا يجوز له البناء في الاعمال الاتية بعد تجدد الراي على العمل السابق بان يصلي مع ذلك

والفرق بين الحكم والفتوى

نقض حكم الحاكم

تبدل راى المجتهد

عدم الجواز الا مع عدم تمكنه من الاجتهاد لضيق الوقت ولعدم اخويذ ذلك لاصل الشغل وانا لنهى و بناء العقلاء و الاجماع و لا نضر بمخالفة البعض ولقبح ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينهما واما استصحاب جواز التقليد الذى كان قبل حصول الملكة واستصحاب الحكم الفرعي و استصحاب الصحة فلا تعارض الادلة المذكورة مع عدم جريان الاستصحابين الاولين لارتفاع فصل الوجوب بعد حصول الملكة واما الجواز مع عدم التمكن للزوم التكليف بما لا يطاق فتامل

٣ الوضوء مثلا بعد ذلك بل لا بد من تجديد الوضوء بالماء الطاهر على رايه الجديد فالحكم التكليفي الحاصل من الاجتهاد السابق باق بنقض بل الحكم الوضعي ايضا مطهر بدنه و ثوبه عن الماء المستعمل او لا بزعم الطهارة فيحكم بنجاسة ما لاقاه القليل الملاقي حتى قبل تجدد رايه و يغسل كله بعد تجدد الراى و هكذا فلا يشرب العصير العنبي لو تجدد رايه بحرمته بعد فتويه بالاباحة لما ذكر من الاجماع في هذا القسم مضافا الى قاعدة التخطئة فاصالة الفساد و بناء العقلاء و اطلاق ادلة انفعال القليل بالملاقاة مثلا واما القسم الثاني فهل يحكم فيه بلزوم الاعادة والقضاء ام لا مقتضى التخطئة واصل الفساد و بناء العقلاء و اطلاق جزئية السورة مثلا وهو لم يقرها باعتقاد عدم الوجوب هو لزوم الاعادة عليه و على مقلديه و مقتضى ادلة القضاء عند الفوت هو القضاء ايضا عليهما لكن الحق عدم وجوب الاعادة والقضاء عليه و على مقلديه اذ لو لزم الاعادة لزم هتك حرمة الشرع حيث حكم بعد بذل الجهد المكلف بشيء ثم حكم بانه غير صحيح فان العقلاء يذمون الشرع و هينكون حرمته و يقولون على الشارع اما قدرت على اقامة حكم كلي لا يكون فيه تلك المزاحمة والابتلاء بعد الابتلاء بل اهل العقول يقولون لا اعتماد بهذا المجتهد حيث انه كل وقت يحكم ببطلان ما افتى به و باعادته ثم باعادة ما اعاد و هكذا وليس ما نحن فيه قبيل لزوم اعادة الجاهل القاصر بعد بذل الجهد فانه ليس مثل ان يقول الشارع افعل كذا وان هذا حكم الواقع ثم يرجع عنه و يقول انه لم يكن صحيحا و الحاصل ان هناك لا استهجان موجود هنا دونه و هذا الدليل كما ينفي الاعادة ينفي القضاء مضافا الى انه اذا ثبت عدم الاعادة يثبت عدم القضاء بالاولوية و الاجماع المركب و بلزوم الحرج في القضاء و الاعادة مضافا الى سيرة المسلمين اي الاجماع العملي من المجتهد و المقلد على عدم الاعادة والقضاء وجوبا وان كانوا يفعلونه احتياطا مضافا الى قاعدة الاجزاء لان الادلة الشرعية دلت على جواز التقليد و العمل بقول من يعتمد عليه في بعض الموارد مثل ارجاع الامام باخذ معالم دينهم عن زرارة او يونس و كذا الادلة الشرعية دلت على جواز الاجتهاد في بعض المقامات و لا ريب ان تلك الادلة اللفظية و البدلية الجعلية في تلك الموارد هو البدلية على الاطلاق وانه يفهم عرفا و رودها على الادلة الدالة على لزوم العمل بالاحكام الواقعية كما انه لو قال لا صلاة الا بطهور ثم قال لا تنقض يقين الطهارة بالشك يفهم عرفا قيام الطهارة المستصحبة مقام الطهارة اليقينية و ان نكشف الفساد بعد العمل فتقول ان تلك الادلة اللفظية المجوزة للتقليد و للاجتهاد في الموارد الخاصة البدلية على الاطلاق انكشف الفساد ام لا فلا اعادة في تلك الموارد و لا قضاء و فيما عدا تلك الموارد يتم الامر بالاجماع المركب فان قلت في غير تلك الموارد الخاصة نحكم بلزوم الاعادة و القضاء بالادلة المتقدمة الاربعة و يتم الامر فيما عداها اي في تلك الموارد الخاصة نحكم بلزوم الاعادة والقضاء بالادلة بالاجماع المركب قلنا اجماعنا المركب اقوى لانضمام بعض العرف الوارد بسببه لك على جانب مقابله هذا اذا لم يقطع بفساد الاجتهاد السابق بل ظن به و الا وجب الاعادة والقضاء لسلامة الادلة الاربعة المتقدمة عن المعارض اذ لا يلزم هتك حرمة الشرع لعلة حصول القطع بالفساد هذا في العبادات واما في المعاملات ففيها مقامان المقام الاول في انه اذا عامل هو او مقلده معاملة ثم تبدل رايه فهل عليهما نقض المعاملة السابقة ام لا مثل ما لو تزوج هذا المجتهد او مقلده امرأة ارتضع معها عشر رضعات بانيا على الجواز ثم بعد مدة تبدل رايه و حكم بالحرمة و هل له و لمقلده ابقاء الزوجية بحالها ام يجب الطلاق ادعى السيد عميد الدين في خصوص المجتهد الاجماع على لزوم النقض و لعله مشهور ايضا مقتضى الاجماع المنقول و الشهرة و التخطئة و اصالة الفساد و بناء العقلاء و اطلاق ادلة اشتراط عدم ارتضاع الزوجة عشر رضعات الشاملة لصورة الابتداء و الاستدامة هو وجوب النقض على المجتهد واما المقلد فيجري فيه الادلة الاربعة الاخيرة لكن يمكن الفرق بينه و بين المجتهد بان المجتهد قد تبدل رايه و اعتقد الحرمة بخلاف المقلد من ان له ان يقلد مجتهدا آخر فان المقلد لم يعتقد بالحرمة و فيه ان الكلام في بقائه على راى المجتهد الاول بعد تبدل رايه و بقائه على الجواز برأي مجتهد آخر خارج عن محل الكلام بل هو في الحقيقة نقض لرأي المجتهد الاول هذا و الاظهر عدم جواز النقض في المعاملات مطلقا لا للمجتهد و لا للمقلد في مقامنا هذا الوجه الاول لزوم هتك الشرع اذ قد يتبدل راى المجتهد في تلك المسئلة مثلا عن الجواز الى الحرمة فلا بد ان يرفع يده عن الزوجة فيتزوج الزوجة باخر اتفاقا ثم رجع عن الحرمة الى الجواز فيرد زوجته ثم رجع الى الحرمة فيرفع يده ايضا و هكذا فيجري الزوجة كل يوم من زوج الى زوج و هكذا هتك للشرع و يوجب عدم اعتناء الناس به الثاني لزوم الهرج والمرج لما ذكر واما الاستدلال على عدم النقض بان فائدة الحكومة هي ذلك و عدم الاختلال فلا يخفى ما فيه من خفاء اذ لا يبعد ان يكون الفائدة الامتثال بالاحكام الواقعية كما هو الغالب لكن في بعض الاوقات يتغير الواقع بدلا عن الواقع و ذلك لا يوجب البدلية عند الانكشاف و عدمه و لا يصير سببا للعقد و ثبوته على الاطلاق المقام الثاني في انه اذا عامل هو او مقلده معاملة فهل للمجتهد الآخر نقض معاملة ذلك المجتهد في معاملة مقلده عند مخالفة الراى و حصول المرافعة عند المجتهد الآخر ام لا وجهان و الحق عدم جواز نقض المجتهد معاملة المجتهد الآخر و معاملة مقلديه و ان حصل الترافع عنده لو لم يكن قاطعا ببطلان راى ذلك المجتهد للوجهين المتقدمين في المقام الاول مضافا الى الاجماع المركب بين المقامين والى الاولوية فانه مع تبدل راى المجتهد قلنا بعدم جواز نقض المعاملات السابقة على تبدل رايه مع بقاء المجتهد على رايه لا يجوز للمجتهد الآخر نقض معاملاته و معاملات مقلديه بطريق اولى والى ان العمل بقول غير ذلك المجتهد الذي عمل المقلدون برايه لا يجوز لهم بعد العمل برأي ذلك المجتهد كما قالوه و الى ان عمل المجتهد او مجتهد واحد اذا عامل مع مقلده لا يجوز ليس للمجتهد العمل بقول غيره عند

واما الجواز مع عدم التمكن فللزوم التكليف بما لا يطاق **اصل** اذا كان مجتهدان متوافقان في الرأي في مسئلة مثلا واحدهما اعلم من الآخر فهل للمقلد ان يجد الفتوى من دون تعيين استناد عمله الى فتوى احدهما المعين فيكون اقوال المجتهدين المتوافقين في الرأي بمنزلة النصوص المتوافقة للمجتهد مع كون بعضها اقوى من بعض ام لا بد من التعيين وجهان مقتضى اصالة الشغل الاشتراط الا اذا قلنا بان الاصل عند الشك في الاشتراط البرائة فتامل

معاملات العالم ولما معاملة الجاهل من الطرفين فالحق فيها التفصيل بين المطابق وغيره فيحكم بصحة المطابق لتبعية الاحكام للصفات وبناء العقلاء واطلاق ادلة الصحة عند اجتماع الشروط علم او جهل وبفساد غير المطابق لرأي المجتهد الذي يقلده بعد لبناء العقلاء وتبعية الاحكام للصفات ولما الفساد واطلاق ادلة الفساد عند فقد الشرط علم او جهل اذ اطلاق ادلة اشتراط الصحة بالشرط المفقود وجب لا شرط فلا صحة لاطلاق دليل الاشتراط واما الجاهل بالمعاملة من طرف واحد كما لو تزوج المجتهد العالم البالغة الرشيدة بغير اذن الولي وهي جاهلة بالمسئلة جهلا اساسا ثم قلدت مجتهدا يحكم بالفساد ففيه اشكال لان الصحة لهما والفساد لهما والصحة للزوج فيجوز له التصرف فيها والفساد للزوجة فلا يجوز لها التمكين لكن الاخير خلاف الاجماع وموجب للتشاجر المنافي للغرض فلا بد اما من ترجيح الصحة لهما او الفساد لهما لكن الصحة للزوج ثابتة نظرا الى علمه فيتم الصحة في جانب الزوجة بالاجماع المركب فيصح مط **فان قلت** يمكن العكس **قلنا** اجماعنا المركب اقوى لورود غلط صاحبه بفهم العرف الصحة المطلقة عند الاذن لاحد الطرفين انكشف فساد طرف الآخر لان ادلة الصحة في جانب العالم اقوى من ادلة الفساد في جانب الجاهل بعد تعارضهما بضم الاجماع المركب لفهم العرف وورود الاول على الثاني واذا كان المتعاقدان في طرف المعاملة عالمين متخالفين في الرأي اجتهادا ام تقليدا بان كانت المعاملة فاسدة عند احدهما صحيحة عند الآخر ففي التبعيض او بترجيح الصحة المطلقة او الفساد المطلق او جه اشكال **ثم اعلم** ان الحق وان كان في المواضع المذكورة عدم جواز النقض بعد تبدل الرأي لكن الانصاف عدم خلو المسئلة من مراعاة الاحتياط وان لم يكن لازما فالاحتياط في المرتفعة بالعشرة والبالغة الرشيدة بعد تبدل الرأي بالحرمة طلاق الزوجة لئلا يخرج الى الهرج والمرج بعد تبدل رأيه الثاني الجواز احيانا وكذا اذا بايع احدا ثم تبدل رأيه فالاحتياط في بيعه من البايع الاول ثانيا لئلا يخرج الى الهرج والمرج اذا عطا بغير بيع وتبدل رأيه الثاني الى الصحة وهكذا

ضابطة قيل يجوز خلو العصر عن المجتهد وهو الحق وقيل لا يجوز بل يمتنع عند العقل اما عقلا او شرعا لان وجود المجتهد لطف وكل لطف واجب فهو واجب وللخبر لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله او يظهر الدجال لنا على الاول مضافا الى اصالة الامكان الوقوع فان وجود المجتهد واجب كفائي لاجل حصول الغرض وعدم تعطيل الاحكام ولا بد في الواجب الكفائي من وجود من به الكفاية فان وجود المجتهد من حيث هو مع قطع النظر عن تعطيل الاحكام ليس بواجب لا بلطف وقد يكون ان وجود المجتهد بقدر كفاية كل الناس في الفتاوى والمرافعات مفقود في زماننا هذا بل يمكن القطع بالبقاء ذلك في كل زمان ولو لم يجز ذلك لم يقع والوقوع اخص من الجواز فتامل واما دليل اللطف ففيه اولا النقض وثانيا ان اللطف اما مستند كما فيما يستقل بحكمه العقل فلا ظهر لها بلسان الشرع ثانيا اللطف مستند ولا واجبا واما واجب كما فيما لا يستقل بحكمه العقل وهو ايضا قسمان منجز كما في ارسال الرسل ومعلق كما في ظهور الامام فان تصرفه لطف عظيم لكن المانع موجود وهو سوء اختيار العباد فالوجوب معلق اذا ظهر ذلك **قلنا** ان وجود المجتهد لطف واجب لكن لعل وجوبه معلق بعد سوء اختيار المكلفين وتقصيرهم ولا شك في انهم مقصرون في الاكثر فيفيد الكفاية فلا يتم الدليل

المقصد الثاني في التقليد **ضابطة** قال صاحب المعالم التقليد اصطلاحا الاخذ بقول الغير من غير دليل مثل العامي والمجتهد من مثله فيخرج اخذ العامي من المفتي واخذ المكلف من النبي لقيام الدليل في المقامين والظ ان مراده من قوله بلا دليل هو ان لا يكون دليل على الاخذ ليخرج اخذ العامي من المفتي اذ لو كان مراده من غير دليل على القول وعلى صحته في الواقع وانكار على الاخذ دليل لدخل اخذ العامي من المفتي والتقليد المصطلح بالمعنى الذي ذكره ونحن نقول ان كان مراده من قوله ان التقليد الاخذ بقول الغير من غير دليل على الاخذ بيان المصطلح القوم فهو وهم بل التقليد عندهم الاخذ بقول الغير من غير دليل على ذلك القول سواء كان دليل على الاخذ كالعامي من المفتي ام لم يكن كالعامي من مثله فيخرج على ذلك التعريف الاخذ من النبي دون المفتي اما خروج الاول فلوجود الدليل فيه على صحة القول للقطع بصدق النبي والامام للعصمة المانعة عن الخطأ والكذب فيقول قول المعصوم دليل واما دخول الثاني فلعدم الدليل فيه على اصل القول ويحتمل عنده كذبه نعم على الاخذ دليل فصاحب المعالم ادعى انه حقيقة اصطلاحا في احد الفردين وهو الاخذ من الغير من غير دليل على الاخذ ونحن قلنا انه حقيقة في الكلي وهو الاخذ من الغير من غير دليل على القول سواء كان دليل على الاخذ ام لا لنا على كونه حقيقة في القدر المشترك لا في خصوص الفرد انه لا ريب في استعمال لفظ التقليد اصطلاحا في الكلي كما في قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز التقليد في الاصول فان ذلك مستلزم لتقسيم التقليد الى قسمين احدهما الاخذ الذي هو مع الدليل على الاخذ كما في الفروع والآخر الاخذ الذي هو خال من الدليل كما في الاصول فلفظ التقليد قد استعمل فيه في القدر المشترك ومثل هذا الاستعمال كثير واذا ثبت الاستعمال في القدر المشترك نقول ان اللفظ حقيقة فيه اذ لم يثبت لنا استعماله في خصوص الفرد الذي ذكره صاحب المعالم فنقول الاصل عدم الاستعمال فيه فلو كان حقيقة فيه لا في القدر المشترك لزم المجاز بلا حقيقة بضم الاصل المذكور فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك بعد نفي الاشتراك اللفظي بالاصالة عدمه مضافا الى انا سلمنا الاستعمال في الخصوص الفرد لكن الاستعمال في القدر المشترك اغلب فتعين كونه حقيقة فيه كما مر في العلائم مضافا الى تبادر القدر المشترك والى عدم صحة السلب بعد ضم اصالة عدم الاشتراك اللفظي فتعين كونه للقدر المشترك واما توهم ان المصطلح عليه ولا كان هو المعنى الذي ذكره صاحب المعالم ثم نجد النقل الى القدر المشترك فهو مدفوع باصالة عدم النقل ...

في تبدل الرأي وعدم جواز النقض بعد

في عدم جواز خلو العصر عن المجتهد

في التقليد

اصل في كون التقليد من باب الظن او السببية المطلقة او المقيدة وجوه والاصح انه ان كان مقلدا لاحد ثم ظن بقول غيره لم يعتبر هذا الظن ويبقى على تقليده للاستصحاب وكذا ان كان قد تيقن في البين اخذ به وان كان الظن على خلافه للاشتغال كما لو علم من اجماع ونحوه ان تقليد الاعلم مبرئ وان كان الظن مع غير الاعلم وان لم يكن دليل شرعي على عدم العمل بالظن اخذ بالمظنون خذا

في جواز التقليد في اصول الدين وعدمه

اختلفوا في جواز التقليد في اصول الدين وعدمه على اقوال وتنقيح البحث يتم بمقامات **الاول** في انه هل يجوز التقليد فيه ام لا بان يسئل عن المجتهد مثلا اعتقادا ته ويرسم ذلك في قلبه فيصيبها في عقيبه ويعمل بمقتضاها ويصرح بها لسانا وان لم يعتقد بتلك الاعتقادات والحق فيه عدم الجواز لوجوه خمسة وهي استصحاب الامر والاجماع المحقق والايات الناهية عن التقليد في اصول الدين والايات الناهية عن العمل بالظن المستلزم لحرمة التقليد بطريق اولى ان لم يفد الظن وان افاد فبالمطابقة ولانه مكلف بالاحكام وتحصيل العقائد لوجوب شكر المنعم القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال نعم لو كان لاحد لا يتمكن من الاجتهاد ابدا ولا سبيل له الا التقليد **فنقول** انه لو كان له اعتقاد سابق في دين الاسلام ثم تردد ولم يتمكن من الجزم فعليه البناء على ما كان عليه سابقا لبناء العقلاء والتكليف بالزائد تكليف بما لا يطاق وان لم يكن كذلك فنقول التكليف عنه ساقط ولا يجوز له الاخذ بمن شاء تقليدا بالنحو المذكور اذ لا دليل على التكليف **المقام الثاني** في انه هل يجوز بعد عدم جواز التقليد الاقتصار على الاجتهاد الظني ام لا بد من تحصيل القطع والحق انه ان يمكن من تحصيل القطع وجب عليه ذلك لاصل الاشتغال واستصحاب الامر والاجماع وان لم يتمكن منه كفى الظن اذ الامر ح دائر بين امور التكليف بما لا يطاق بالحكم فتحصيل الجزم وسقوط التكليف والعمل بالظن وبطلان الاولين وبطلان الثاني لظهور الاجماع على التكليف فتعين الاخير لكن الغالب في الاصول التمكن من العلم **المقام الثالث** في انه على فرض لزوم الجزم هل لا بد من الدليل التفصيلي المصطلح عند ارباب الجدل ام يكفي العلم الاجمالي الحق الاخير حذرا من التكليف بما لا يطاق واختلال النظم نعم لا بد في الحكم بوجوبه كفاية حفظا للاسلام عن الشبهات الباطلة **ضابطة** هل يجوز لمن بلغ رتبة الاجتهاد المطلق التقليد ام لا فيه تفصيل فان كان مجتهدا فعليا في مسئلة من المسائل وفي الكل لم يجز له التقليد بل العمل بما اجتهده اجماعا وان كان مجتهدا ملكيا بان لم يستنبط الحكم فعلا فاختلفوا في جواز تقليده ح على اقوال ثالثها الجواز اذا ضاق الوقت عن الاجتهاد والا فلا والظاهر ان مراد قائله انه ان لم يتمكن من الاجتهاد جاز له التقليد سواء كان عدم التمكن بضيق الوقت او لفقد اسباب الاجتهاد مثلا والا لم يجز التقليد **ورابعها** انه يجوز له تقليد الاعلم دون غيره **وخامسها**

في جواز التقليد للمجتهد وعدمه

انه يجوز له التقليد اذا صار المسئلة محتاجا اليه ولعمل نفسه لا لعمل مقلديه الى غير ذلك من الاقوال والحق الثالث لنا على عدم الجواز عند التمكن اصل الاشتغال والايات الناهية عن العمل بالظن خرج المجتهد والمقلد الغير المتمكن وبقي الباقي مع ان بناء العقلاء على ان اهل الخبرة منهم لا يرجع الى غيره والمجتهد من اهل الخبرة مضافا الى الاجماع القطعي وان صدر من بعض المتاخرين الحكم بالجواز والى العقل القاطع لان ذلك الشخص المتمكن عن الاجتهاد امره دائر بين الاحتياط وجوبا والتقليد كذلك والتخيير بين الاحتياط والتقليد ولزوم الاجتهاد لا سبيل الى الاولين للاجماع على عدمهما والثالث مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح فان الاجتهاد موجب للظن القوي والتقليد موجب للوهم واحدى الامارتين اقوى فتعين الرابع وعلى الجواز عند عدم التمكن لزوم التكليف بما لا يطاق واما انه اذا جاز له التقليد حين عدم الامكان فهل يلزم عليه تقليد الاعلم ام لا فهو مسئلة اخرى راجعة الى مسئلة لزوم تقليد الاعلم وعدمه ثم ان بعض اهل العصر جوز التقليد لذلك الشخص في الجملة لاستصحاب لزوم التقليد الحاصل قبل حصول الملكة واستصحاب صحته واستصحاب الحكم الفرعي الحاصل حين التقليد وفيه ان لزوم التقليد قد ارتفع نفسه بعد حصول الملكة اجماعا لارتفاع لزوم التقليد عينا عنه بعد حصول الملكة وصار على القول بعدم تحريم التقليد مخيرا بينه وبين الاجتهاد فارتفع الفصل ولازمه ارتفاع الجنس ويحتاج الى ثبوت الحكم الحاصل بعد الملكة هل هو لزوم الاجتهاد او التخيير بينه وبين التقليد فلا يجري استصحاب لزوم التقليد للقطع بالارتفاع واما الصحة فان قلنا انها من توابع اللزوم المعنى الحاصل من المستصحب في الاستصحاب الاول فهي ايضا تنتفي وان شككنا في التابعية والعدم فالاستصحاب ابتر واما استصحاب الحكم الفرعي فهو ايضا غير جار لما ذكر في رد الاستصحاب الاول فان من الاول كان الغسل مثلا واجبا عينيا من دون تخيير وهو قد ارتفع قطعا واما الجواب عن استصحاب الصحة الذي قلنا بجريانه في بعض الصور فهو ان الاستصحاب وان كان موجودا وجاريا لكن بناء العقلاء على عدم الاعتبار فلو كان لاحد منهم غير اهل الخبرة ثم صار اهل الخبرة لم يرجع الى غيره من اهل الخبرة كما مر وهذا كما يكون جوابا عن استصحاب الصحة كذا يكون جوابا عن الاستصحاب الاخير على فرض الجريان مضافا الى الاجماع المذكور والدليل العقلي المتقدم **ضابطة** اذا كان المجتهدان متوافقين في الراي في المسئلة واحدهما اعلم من الاخر فهل للمقلد ان يعمل بهذا الفتوى من دون تعيين كونه مقلدا لاحدهما وبنائه على ان عمله لاجل قول هذا المجتهد المعين ام لا بد له من تعيين من يعمل بقوله من المجتهدين وان توافقا في الراي وجهان وبعبارة اخرى هل يكون اقوال المتوافقين في الراي بمنزلة النصوص المتوافقة في المدلول مع كون بعضها اقوى من بعض حيث لا يلزم على المجتهد تعيين كون فتوى لاجل النص الاقوى او الاضعف فكذا لا يلزم على المقلد هنا تعيين كون عمله بفتوى المجتهد الفلاني ام ليس كذلك بل لا بد من تعيين مجتهد يوافق مع غيره في الراي ام لا يظهر من بعضهم عدم اللزوم لكن الاظهر عند افاضل المتاخرين اللزوم مضافا الى سيرة المسلمين في تحصيل اشتراط التعيين واللزوم لاحتمال الاعتبار نظرا الى السيرة والنقل المذكور فنقول ح ان اصل الاشتغال يقتضي لزوم التعيين اذا شك في الاشتراط لكن مقتضى قول الفاضل القمي ره حجية اصل البراءة حيث شك في الاشتراط فلا يلزم على مذهبه التعيين **ضابطة** هل التقليد من باب الوصفية والسببية بمعنى ان ظن المقلد بحكم المجتهد هل هو من المرجحات لاحد قولي من ظن بقوله ام لا فلو ظن بقول غير الاعلم مع وجود الاعلم جاز اخذه بقول غير الاعلم بل لزم ذلك ام لا وكذا اذا ظن بقول الميت مع وجود الحي هل يصح عليه بقوله

في لزوم تعيين المقلد من المجتهدين عند توافق رأيهما وعدمه

بانتفاء الموضوع وانما قلنا انها ليست من توابع ... الاستصحاب ...

البيت

في بيان ان التقليد من باب الوصف او السبب

في جواز الرجوع من التقليد وعدمه

في جواز الرجوع من غير الاعلم الى الاعلم

من ترجيح المرجوح كما في المجتهدين المتساويين في بدو تقليده وهو لطان باحدهما **اصل** اذا قلد احد المجتهدين المتساويين او المختلفين بناء على عدم وجوب تقليد الاعلم احتمل جواز الرجوع عنه لاصالة بقاء التخيير وصحة عماله كما كان قبل اختيار احدهما الا ان يمنع الاصل بعد تسليم جريانها باصل الشغل واستصحاب التكليف ولزوم التقليد والحكم الفرعي وظهور الوفاق والطلاق منقول الاجماع وايات النهي عن

الميت مطلقا سواء كان ولا مقلد المجتهد الخرام لا الاما خرج بالاجماع نظهر من بعض انه من باب الوصف ومن بعض انه من باب السبب ثم انه يحتمل ان يكون المراد القائل الاخير انه من باب السببية المطلقة بمعنى انه يجوز له العمل بقول المجتهد ان ظن بعدم موافقته للواقع الا اذا كان ظنا معتبرا شرعا فيتمسك العلم او من باب السببية المقيدة بمعنى انه يجوز له العمل بقول المجتهد ما لم يظن نفسا فوقه **واما القائل الاول** فيحتمل ان يكون مراده ان الظن سبب تحصيل ظن كان ويحتمل ان يكون مراده خصوص بعض الظنون كما يكون له دليل خاص على ترجيح الظن في بعض الموارد واذا عرفت ذلك فاعلم انه لا دليل على كون التقليد من باب الوصف مطلقا ولا من باب السبب مطلقا بل الحق التفصيل لان الموارد ثلثة احدها ان يكون دليل شرعي على عدم العمل بالظن كما اذا كان او لا مقلد الاحد ثم ظن بقول غيره فان الاستصحاب يوجب البقاء على تقليد الاول وطرح الظن وثانيها ان يكون هناك قدر متيقن في البين كما اذا كان في اول الامر ودار الامر في تقليد الاعلم وغيره وعلم من اجماع ونحوه ان العمل بقول الاعلم مبرئ للذمة قطعا وان كان الظن على خلافه وشك في جواز تقليد غير الاعلم وان كان الظن معه فان مقتضى الاشتغال الاخذ بالقدر المتيقن وطرح الظن وثالثها ان لا يكون هناك احد الامرين من الاستصحاب والقدر المتيقن موجودا كما لو كان في اول الامر ودار الامر بين تقليد مجتهدين متساويين وليس تقليد احدهما قدرا متيقنا بالنسبة الى الاخر ومع ذلك كان ظنه مع احد المجتهدين فح انه نقول الظن مرجح ومعين لتقليد المجتهد الذي ظن بقوله لان العمل بالاحتياط منفي والاخبار تكليفهما الاطلاق والتخيير بين المجتهدين تسوية بين الراجح والمرجوح والامر دائر بين المحذورين فتعين الاخذ بالراجح وهو من يكون الظن معه **فان قلت** قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر مطلق وهو يفيد السببية المطلقة **قلنا** المطلق وارد في مقام بيان حكم اخر وهو لزوم السؤال واما لزوم العمل بالوصف عند وانه من اي باب فهو خارج مورد الاطلاق **ضابطة** في جواز الرجوع من التقليد وفيه مقامان **المقام الاول** في انه اذا قلد احد المجتهدين المتساويين الذين كان المقلد مخيرا في تقليدهما تخييرا ابتدائيا اشاوكان احدهما اعلم وقلنا بالتخيير فيه ايض حتى قبل تقليد احدهما فقلد احدهما فالحق جواز رجوعه مطلقا بعد تقليده لمعهما سواء كان المجتهدان متساويين او لا يتصف احدهما وهو من قلده اعلم ام لا بان لم يصر احدهما اعلم او كان احدهما او لا اعلم وقلنا بعدم وجوب تقليد الاعلم في الامر والحاصل ان كان متساويين فيما كان او لا مخيرا بين الاخذ بايهما شاء والذي يدل على جواز الرجوع مطلقا امران احدهما استصحاب التخيير الاولي واستمراره وثانيها استصحاب بقاء صحة اعماله اذا قلد الاخر فبل تقليد احدهما كان تقليده للاخر صحيحا لانه كان مخيرا بينهما بالفرض فيستصحب صحة تقليده المجتهد الاخر والمعارض للاصلين المذكورين اما اصل الاشتغال لكون البقاء قدرا متيقنا فهو لا يقاوم الاستصحاب المذكورين واما استصحاب لزوم من قلده اولا واستصحاب الحكم الفرعي الحاصل او لانهما لا يجريان اذ المسلم من اللزوم والحكم الحاصل انما هو التعليقي اي المعلق على اختيار ذلك المجتهد وهو بعد اختيار الاخر قد انتفى قطعا واما اللزوم والحكم التنجيزي فلم يثبت من الاول فيكون الاصلان الاولان سليمين عن المعارض واما ايات حرمة التقليد والاصالة الواردة عليها بعد ثبوت جواز التقليد في الجملة الا ان يمنع جريان هذين الاصلين لان هذا المقلد لا يتمكن اختياره في تقليدهما ارادوا قبل ان يقلد احدهما ثم يرجع موجودا وكذا صحة تقليده واعماله على راي كل منهما في ذلك اما التخيير والصحة بعد ذلك فمشكوك **فنقول** ان الدليل الدال على التخيير او الصحة لا يخلو الا خمسة اما ان يكون دالا على ثبوتهما قبل تقليد احدهما والاخذ بقوله ونافيا لغيره تلك الصورة واما ان يكون دالا على ثبوتهما الاقبل التقليد بل بعده واما ان يكون دالا على ثبوتهما في الصورتين القبل والبعد بطريق الاستغراق واما ان يكون دالا على ثبوتهما بطريق الكلي المساوي فيهما واما ان يكون دالا على ثبوتهما اجمالا اولا يجري الاستصحاب في شيء من الصور اما على الاول فواضح واما على الثاني فلعدم الحاجة الى الاستصحاب بعد فرض وجود مثل هذا الدليل واما على الثالث فوجود الدليل كذلك مع انه لا حاجة الى الاستصحاب واما على الرابع فلما ذكر في الثالث واما الخامس فمسلم لكن القدر المتيقن موجود وهو ما قبل تقليد احدهما او لا ثم سلمنا جريان الاصلين لكنهما معارضان باقوى منهما المتاخر بيانهما وهو استصحاب لزوم تقليد من قلده اولا واستصحاب الحكم الفرعي فان اللزوم اولا كان موجودا وكذا الحكم لكن لشك في انه كان تعليقيا لم يرتفع باختيار المقلد غير ذلك المجتهد او تنجيزيا فيكون رافعا للتخيير الذي كان قبل فاما كان اللزوم والحكم بتخيير متكانا راهنين للمستصحب الاول اي التخيير ويكون نافيا له لانهما متاخران عنه وان كانا تعليقيين ارتفعا باختيار المكلف مجتهدا اخر لانتفاء الشرط لا لان الاستصحاب الاول اي استصحاب التخيير بينهما فيكون التعارض بينهما من باب تعارض المزيل والمزال واستصحاب المزيل مقدم ثم سلمنا عدم تقدم الاستصحاب بين غايته ما الباب هو التعارض والتساقط واصل الاشتغال سليم عن المعارض مع ظهور اتفاقهم على عدم جواز الرجوع في الجملة فالحق اذن الحكم بعدم جواز الرجوع كلية لاصل الاشتغال واستصحاب التكليف واستصحاب لزوم التقليد واستصحاب الحكم الفرعي وظهور الوفاق واطلاق منقول الاجماعات والايات الدالة على حرمة التقليد الا ما خرج ولزوم المخالفة القطعية للواقع بعد الرجوع اذ حكم الله سبحانه واحد وبعد الرجوع يعلم بالمخالفة في الجملة واما في الاول والثاني وهذا باطل الاما خرج بدليل في بعض الموارد ووجه البطلان ابا العقل عنه **فان قلت** بلزوم الموافقة القطعية ايضا فيما الحصر الامر بين الامرين **قلنا** المخالفة القطعية حرام والمخالفة القطعية ليست بواجبة **المقام الثاني** في انه على فرض عدم جواز الرجوع على سبيل الايجاب الكلي هل يجوز الرجوع من غير الاعلم الى الاعلم ام لا والحق فيه عدم جواز الرجوع وان كانا متساويين اولا فقلد احدهما ثم صار الاخر اعلم او كان احدهما اعلم اولا فقلد الادون على القول بجواز الاستصحاب

الامثلة الا ما خرج ولزوم المخالفة القطعية فالاصح عدم الجواز وان رجع الى الاعلم على الاظ ثم ان التقليد الملزم للبقاء لا يتوقف
على العمل حذرا من التسلسل لكن هل يحصل اللزوم بمجرد الاختيار ام بوصول وقت الواجب مضيقه او موسعه او بالشروع وجوه اقويها الاول
في اشتراط العلم التفصيلي براى المجتهد حين اختيار تقليده ام كفاية البناء الاجمالي مط او بشرط تحقق رائه يوم اختياره احتمالات مقتضى
الاستصحاب الاول ومقتضى الاشتغال الثاني

في ان التقليد يتوقف على العمل ام لا

لزوم التقليد واستصحاب الحكم الفرعي ولا يصح التمسك باصل الاشتغال اذ لا قدر متيقن في البين لان منهم من يقول بلزوم تقليد الاعلم ولا يظهر الوفاق
لما ذكروا واما المخالفة القطعية فلا يبعد التمسك بها نعم لو كان تقليد الاعلم قدرا متيقنا في الامثال والبقاء مشكوكا حكمنا بالرجوع الى الاعلم
لاصل الاشتغال ولا يمكن التمسك بالاستصحاب بين المذكورين لارتفاع فصل اللزوم وكذا الحكم الفرعي عن البين وبعد ارتفاع الفصل لا يبقى
الجواز فلا استصحاب فتعين الاول لكن لما لم يكن قدر متيقن حكمنا بالاستصحاب السليمين عن المعارض على البقاء **المقام الثالث** في ان الملزوم
للبقاء هل هو مجرد اختيار المكلف قول المجتهد وعقد قلبه على العمل به ام لا بد فيه من العمل والا فيجوز الرجوع مقتضى اصل الاشتغال البقاء واللزوم
ومقتضى استصحاب التخيير عدمه وما مر من عدم جريان الاستصحاب المذكور فهو مخدوش ببناء العلماء في مثل المقام على العمل بالاستصحاب كما في استصحاب تقليد الميت
ونحوه مع جريان الاحتمالات المذكورة فيه فالحق ان الاستصحاب جار ومقدم من حيث هو على الاشتغال لكن يمنع ذلك بلزوم البقاء وان لم يعلم الا اجل
ان استصحاب التخيير غير جار او غير معتبر او ان الاشتغال وارد عليه بل لاجل معارضة ذلك الاستصحاب لاستصحابين اخرين وهما استصحاب لزوم التقليد الثابت
واستصحاب الحكم الفرعي وان جاء في بادي الراى ان الاصل عدم اللزوم قبل العمل وعدم تعلق الحكم الفرعي الى بعد العمل فان الشك في انه بمجرد الاختيار صار لازما
ام لا ولا شك في ان الاستصحاب يقتضي العدم لكن بيان جريان الاستصحابين موقوف بتمهيد مقدمة وهي انه لو كان العمل شرطا في اللزوم تحقق العمل لزم عدم تحقق اللزوم
ابدا وان عمل لانه لو قلد مجتهدا في وجوب غسل الجمعة ولم يعمل به بعد اما لاجل عدم دخول وقته او لاجل تركه عصيانا او لاجل عدم التمكن منه وقلنا
انه لا يلزم الا بعد العمل لكان ذلك الشخص حين ما اراد الغسل غير قاصد للوجه اي الوجوب وغير عالم بتعلقه به لان المفروض ان له الرجوع ما لم يعلم وهو
حين ما اراد العمل لم يعمل الى الان ولم يتعلق الوجوب به فلا يمكن له قصد الوجوب والالتزام بذلك القول فيكون عمله على قول القائل بالوجوب
فاسدا فلا يتحقق عمل صحيح حتى يقال انه لزم عليه قول ذلك المجتهد لاجل عمله فيحتاج في اللزوم الى عمل صحيح اخر سوى ذلك وننقل الكلام اليه ليس في
الثاني ايضا قصد الوجوب لانه اول العمل الصحيح ولم يلزم عليه لان المفروض انه محتاج الى بعد العمل فلا ينعقد عمله على قول المجتهد ايضا فلا يلزم تقليده بعد
العمل الصحيح الى الان وهكذا فلا يمكن ح تحقق اللزوم اصلا فلا بد ان يقال ح انه عند العمل يحصل اللزوم في الجملة حتى ينعقد العمل صحيحا لكن لا نعلم ان ذلك
اللزوم معلق على اختيار البعد حتى يصح له الرجوع في البين او البعد ام منجز فلا محالة اللزوم متعلقا او منجزا فنحكم باستصحاب اللزوم بالنسبة الى التقليد و
استصحاب الحكم الفرعي فيكون اللزوم متنجزا بالبقاء فيقتضي اصل الاشتغال والاستصحابين اللزوم قبل العمل **فنقول** انهما اما وارد على استصحاب التخيير او
متعارضان معه فيتساقطان ويبقى الاشتغال سليما عن المعارض ثم انه قد تحقق مما ذكر ان العمل ليس شرطا في اللزوم والقدر الثابت هو ذلك واما ان اللزوم
هل يحصل بمجرد الاختيار ام بوصول وقت الواجب مضيقه او موسعه او بالشروع وجوه وما ثبت من الدليل انما هو اللزوم حين الشروع لا قبله
مقتضى استصحاب التخيير واستصحاب عدم اللزوم وعدم تعلق الحكم الفرعي ايضا هو ذلك اي اللزوم حين الشروع لا قبله فان لم يكن في البين اجماع مركب حكمنا
باللزوم حين الشروع جمعا بين الادلة والا حكمنا باللزوم حين الاختيار وقبل الوقت لان الاصل ان الامر لا يكون لظاهر وجود الاجماع المركب فان كل من قال
بعد اشتراط العمل في اللزوم قال باللزوم من حين الاختيار فانتفى الاستصحاب باللزوم من حين الاختيار **المقام الرابع** في ان الملزم للبقاء على فرض
كونه هو مجرد الاختيار من دون مدخلية العمل هل هو الاختيار مع العلم التفصيلي براى المجتهد في المسائل فيكفي البناء الاجمالي وان لم يتحقق بعض ارائه
بالفعل للمجتهد بعد ام هو مطلق البناء ولو اجمالا او مع العلم بارائه المجتهد تفصيلا لكن يشترط تحقق ارائه بالفعل ام هو الاختيار مع العلم التفصيلي
بارائه مقتضى الاشتغال الاول لانه القدر المتيقن ومقتضى الاستصحاب الاخير وليس جواز الاجماع المركب معلوما ولا يجري الدليل الاجتهادي المذكور
سابقا لاثبات عدم مدخلية العمل فيما نحن فيه اي اثبات عدم مدخلية العلم التفصيلي فلا دليل اجتهاديا يرد على الاستصحاب واما الفقاهتي اي اصل الاشتغال
فالاستصحاب وارد عليه **ضابطة** في تقليد الاعلم وفيه مقامان **المقام الاول** في ان تقليد الاعلم واجب ام لا وفيه مقامان احدهما فيما كان راى
الاعلم مخالفا مع غير الاعلم وثانيهما ان يكون راى الاعلم موافقا مع غيره اما في المقام الاول فالمشهور فيه وجوب تقليد الاعلم بل عن بعض انه لا خلاف فيه
عندنا ومن بعض التخيير بينهما ولا قول بتعيين تقليد غير الاعلم واما في المقام الثاني فيظهر من بعض القائلين بلزوم تقليد الاعلم في المقام الاول عدم
تقليد الاعلم هنا فقال اما في صورة التوافق فلا اشكال في نفيه الاشكال اما من جهة ان تعيين المجتهد ح غير لازم كالخبرين المتوافقين بالنسبة الى المجتهد
واما من جهة انه مخير ح في الاخذ من اي مجتهد شاء وعلى التقديرين لا يلزم تقليد الاعلم على هذا عند التوافق اذا ظهر ذلك فاعلم ان الحق في المقام الاول
هو اللزوم وخلافا للمشهور لان المتصور في المقام اقسام احدها ان يكون قبل التقليد مجتهدان احدهما اعلم من الاخر وثانيها هو ذلك بعينه لكن كانا متساويين
وثالثها احدهما قبل التقليد اعلم وثالثها ان يكون الموجود لا مجتهدا واحدا ثم قبل التقليد وجد اخر ادون من الاول وكان الاول اعلم ورابعها عكس ذلك مقتضى
الاشتغال في القسم الاول تقليد الاعلم ليس الا مقتضى استصحاب التخيير الثابت في الحالة الاولى اعني التساوي في القسم الثاني هو التخيير بعد صيرورة احدهما اعلم
ومقتضى الاستصحاب في القسم الثالث هو وجوب تقليد الاعلم الذي كان حين الانحصار واجبا بالاتفاق لكن لا يعتبر هذا الاستصحاب اذ لو وجب تقليد الاتفاق
كان ناشئا عن الانحصار وقد زال بعد وجود الادون فلزوم العرضي الحاصل قد زال قطعا بعد وجود الادون ولما اللزوم الذاتي فمشكوك من الاول فهذا

في كفاية مطلق البناء الاجمالي في التقليد وعدمها

او معلقا

في وجوب تقليد الاعلم وعدمه

الاستصحاب

اصل المشهور وجوب تقليد اعلم المجتهدين المتخالفين في الرأي ونفى عنه الخلاف وقيل بالخيار ولا قول بتعين تقليد غير الاعلم والتحقيق اذا وجد مجتهدين احدهما اعلم فمقتضى الاشتغال اخذ الاعلم واذا كانا في الاول متساويين ثم صار احدهما اعلم قبل تقليد فمقتضى استصحاب التخيير الخيار واذا وجد مجتهدا واحدا لا غير ثم حصل اخر دون منه قبل التقليد فمقتضى الاستصحاب وجوب اخذ الاعلم لانه كان

الاستصحاب لا ينفع **واما القسم الرابع** فمقتضى الاستصحاب على فرض جريانه لزوم تقليد الادون وليس الا لكن هذا الاستصحاب لا يفيد ايضا او بعد وجود الاعلم تبدل الى فصل ذلك اللزوم العيني اتفاقا فان الحكم بعد وجود المجتهد الاعلم اما التخيير او تعيين الاعلم واذا ذهب الفصل ذهب الجنس فظهر ان الاستصحاب لا يجري الا في القسم الثاني وفي القسم الاول يجري الاشتغال اذا ظهر ذلك **فنقول** في مقام اثبات التخيير على الاطلاق وعدم لزوم تقليد الاعلم ان مقتضى استصحاب التخيير في القسم الثاني هو التخيير ويتم في غيره بالاجماع المركب **فان قلت** في القسم الاول يلزم تقليد الاعلم للاشتغال وفيما عدا بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا اقوى لكونه صحيحة باستصحاب وهو مقدم على اصل الاشتغال وايضا الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر تؤيد ما ذكرنا اذا كان المراد من اهل الذكر مطلق اهل العلم وكذا رواية ابي خديجة وغير خبر حنظلة مع دلالة اية النبأ بمفهومها على ان العادل لا يتبين من خبره سواء كان اعلم او لا لكن هذا مؤيد لا دليل لاحتمال ورود الاطلاق في مقام بيان حكم اخر وهو شرط القبول من العدل لا في بيان الاعلم وغيره كما ان ذلك يتمشى في الاية السابقة وخبر عمر بن حنظلة نعم يمكن الاستدلال باية النفر الدالة باطلاقها على التسوية بين المتفقهين ولا يمكن ان يقال اطلاقها وارد لبيان حكم اخر لان المشافهين كان بنائهم على عدم النفرقة ولولا الاستصحاب التخيير لحكمنا بلزوم تقليد الاعلم للاشتغال والشهرة العظيمة ولزوم التسوية بين الراجح والمرجوح المؤيد بعدم الخلاف المحكي لكن بعد وجود الدليل الشرعي على التسوية عند الشارع حكمنا بذلك ولا يجري الاشتغال ولا الدليل العقلي التعليقي والشهرة لا يعارض الاستصحاب وعدم الخلاف انكار محققا لا ينفع فكيف اذا كان محكيا واذا ثبت التخيير في المقام الاول ثبت في المقام الثاني بالاجماع المركب والاولوية القطعية واتحاد الدليل المذكور في المقامين وجريانه فيهما مع دعوى بعض عدم الاشكال في المقام الثاني كما مر **فان قلت** تقليد الاعلم لازم لكون قوله اقرب الى الواقع في نظر المقلد **قلنا** نحن لا نمنع حصول الظن بقول الاعلم في الصدر الاول الذي لم يكن مجتهد قبله حيا وميتا ووجد الاعلم وغير الاعلم ولا يمنع ايضا حصول الظن للعوام المتفطنين الغير المطلعين باحوال المجتهدين الميتين واما البصير اهل زماننا كما ان كلامنا فيه فلا يحصل له من قول الاعلم اذ لا ريب في ان الميتين غالبا من هو اعلم من الاعلم الحي في زماننا او مساو له فربما يكون قول الحي الغير الاعلم موافقا لقول الميت الاعلم من الاعلم الحي فمع ملاحظة المقلد لذلك يكون ظنه مع غير الاعلم او يكون الاعلم وغير الاعلم متساويا عنده فليس وجود الظن نوعا في جانب الاعلم مضافا الى ان الاستصحاب حجة حتى فيما كان الظن على الخلاف **فان قلت** الاشتغال الموجب لتقليد الاعلم مؤيد بالشهرة العظيمة وبنائكم على تقديمه على الادلة الاجتهادية اذا تعاضد بالشهرة **قلنا** نعم لكن نحن نعلم ان الداعي في ذهاب المشهور الى الاعلم هو حصول الوصف في جانبه ونحن قلنا ان الوصف ليس في جانبه فلا اعتبار بالشهرة بعد الاطلاع على مسامحة المشهور **فان قلت** ورود النصوص بالرجوع الى الافقه والاعدل والمفهوم منها ان المناط هو قول الافقه والاعلم **قلنا** تلك النصوص في تعارض النصوص ونحن في تعارض الفتاوى **فان قلت** يفهم منها ان المناط قول الافقه ايا ما كان خبرا او فتوى **قلنا** ان سلمنا فهم ذلك فانما نسلمه لاجل ان العرف يفهم منه ان العمل بقول الافقه انما هو لحصول الظن واذا كان كذلك فهو موجود في تعارض الفتوى ايضا لكن قد علمت انا منعنا وجود الوصف في الاعلم في امثال زماننا فانتفى ما هو مناط المقدمة الى تعارض الفتوى نعم في تعارض الخبرين قول الافقه مظنون الصحة في امثال زماننا ايضا لم يعرض في تعارض الاخبار ما عرض فيما نحن فيه من مخالفة الاعلمين الميتين كلا او بعضا مع الاعلم الحي غالبا او دائما حتى يرتفع الظن عنه هذا كله في الفتوى واما في المرافعة اذا وقع التشاجر بين المتداعيين وقال احدهما نرفع الى الاعلم وقال الاخر نرفع الى غير الاعلم فالاجماع فيه مع بعض النصوص قائم على الترافع الى الاعلم ثم اعلم انه على تقدير لزوم تقليد الاعلم وطرح غير الاعلم عند تخالفهما في الرأي يلزم تعيين الاعلم ايضا على المقلد عند موافقتهما في الرأي لاجل الاشتغال وان كان يظهر من بعض القائلين باللزوم في الفرض الاول عدم لزوم تعيين الاعلم في الثاني لنفيه الاشكال عن صورة الموافقة كما مر وقد مر ان نفي الاشكال احتمالين وعلى التقديرين يفهم منه عدم لزوم تعيين الاعلم عند الموافقة بل هو مخير بينه وبين غيره ولما لا يجب عليه تعيين مجتهد من الاعلم وغيره وقد عرفت ان اصل الاشتغال يرده واما على المختار من التخيير عند المخالفة فلازمه التخيير عند الموافقة ايضا لما مر من الاجماع المركب وغيره بل الحق في صورة المخالفة بلزوم تقليد الاعلم وذلك لان غاية ما في الباب ان يترك العمل باستصحاب التخيير في المقام الاول ويعمل بالاشتغال لاعتضاده بالشهرة وعند الموافقة لا شهرة بل الشهرة على العكس فيبقى الاستصحاب بلا معارض صالح للمعارضة مضافا الى ما ايده بالشهرة

المقام الثاني في بيان المراد من الاعلم وان كنا لا نحتاج الى معرفة معناه بل قولنا بعدم لزوم تقليده الا لمراعاة الاحتياط فنقول ان الشخص قد يكون اقوى ملكة من الاخر وقد يكون اقوى استنباطا بان استنبط كثيرا وان لم يكن ضابطا فهل المراد بالاعلم الجامع للثلاثة ام الواحد لا لاحدهما واما كثرة التتبع فليس مرادا من الاعلم قطعا وثمرة الاختلاف ظاهرة فاعلم ان الاعلم لغة حقيقة في الاضبط فانه فيهما حقيقة في العلم الفعلي لا الملكة لكن المتبادر من الاعلم [ضبطا وقد يكون اقوى] في كلمات القوم الكاشف عن مرادهم هو الاقوى ملكة لا غيره فان تساويا في الملكة فالحكم التخيير سواء كان احدهما اضبط ام اكثر استنباطا ام لا فان الظاهر اتفاقهم اي اتفاق القائلين بلزوم تقليد الاعلم على لزوم الاخذ باقوى الملكة مطلقا فهذا التبادر عن كلماتهم يكشف عن مرادهم لكن بعد ثبوت ان مرادهم ذلك لا بد من معرفة دليل فلا نستوحش من ان نتمسك في تشخيص معنى الاعلم بالتبادر مع انه لا نزاع في معنى حديث او كتاب اما نحن فنحكم بالتخيير في كل الصور

المقام الثالث في ان القائلين بلزوم تقليد الاعلم اجمعوا على انه لو حصل العلم اجمالا بوجود اعلم بين الاحياء وجب الفحص عنه وتقليده ولما

[في التقليد]

[في بيان المراد من الاعلم]

كان ذاحيا عينيا بين الاعمى فنستصحب الآن فيقال ان هذا الاستصحاب عرفي ولو صار الاخر اعلم في الفرض قبل تقليده فمقتضى الاستصحاب
لزوم تقليد الاول لكن الوجوب التعيني يقينا فلا ينفع الاستصحاب فالاستصحاب لا يجري الا في القسم الثاني ومقتضاه التخيير ويتم الامر فيما عداه بالاجماع
المركب ولا نيار ضرر الشغل ويؤيده اية السؤال ان كان المراد من اهل الذكر مطلق اهل العلم وكذا رواية ابي خديجة وابن حنظلة واية النبأ وبعض
اخبار النص لاختلاف المتدينين ولو كان الاعلم وغيره متوافقين في الراي فالتخيير بطريق اولى وبالاجماع المركب واتحاد الدليل مع دعوى بعض
اذا فقد العلم الاجمالي فهل يلزم الفحص على هذا القول فيكون وجوب تقليد الاعلم مطلقا ام لا يلزم فيكون مشروطا بالعلم بالاعلم مقتضى الاشتغال بجميع
الاحكام والعلم بها الاول والحق الاخير لاستصحاب التخيير المقتضي لعدم لزوم تقليد الاعلم فخرج صورة العلم بعد تسليمه بقي الباقي مضافا الى الادلة
القطعية المطلقة كاية النفر واية السؤال وخبر عمر بن حنظلة فان مقتضاها ان لا يجب تقليد الاعلم فخرج صورة العلم وبقي الباقي **فان قلت** ان الادلة
على القول بوجوب تقليد الاعلم مخصصة قطعا ومقيدة جزما فهي مجملة **قلنا** نقتصر على قدر ما خرج ونعمل فيما عداه بالاطلاق واما على التخيير لا
فحص اصلا **المقام الرابع** في انه لو اختلف المجتهدون في الورع وتساووا في العلم فهل يجب الاخذ بالاورع ام هو مخير مقتضى دليل التخيير في
الاعلم هو التخيير في الاورع ايضا مضافا الى ان كل من قال بعدم لزوم تقليد الاعلم قال بعدم لزوم تقليد الاورع سواء توافق الاورع والاخر
اولا واما القوم ففرقوا بينهما فلزموا تقليد الاورع عند التخالف فحكموا بعدم الاشكال عند التوافق ويظهر من نفي الاشكال عند التوافق
انه لا يلزم تقليد الاورع ح بل هو مخير في تقليد من شاء وتعيينه او لا يجب عليه التعيين ودليلهم على وجوب الاخذ بالاورع مع التخالف ان كلا
من المجتهدين الموجودين يحتمل تقصيرهم في الاجتهاد وقلة الفحص والفتوى تشهيا وهذا الاحتمال في حق الاورع اهون فقول الاورع اكثر اعتمادا
وفيه ان هذا الوجه جار في صورة التوافق ايضا **فان قلت** عند التوافق لما كان فتوى الاورع موافقا مع غيره فلا يحتاج الى الاخذ من خصوص
الاورع بل من ايهم اخذ فقد اخذ بحكم الله سبحانه واحتمال الكذب في غير الاورع لا يضر **قلنا** لا شبهة في ان الاعتماد بقول المجتهد لا يكون الا
بعد صحة اجتهاده فلو اجتهد احد اجتهادا باطلا ووافق رايه مع المشهور من باب الصدفة الاتفاقية او افتى تشهيا ووافق مع مجتهد صحيح لم يكن
قوله لا معتبرا فلا يجوز الاعتماد عليه بمجرد الموافقة فاحتمال الكذب لما كان في الاورع اقل لا بد من الاخذ به لا بغيره وافق مع الورع ام خالف
فان قلت الكلام فيما كان الكل عادلا ولا يجب الاخذ منهم بالذات لكن كان بعضهم اعدل فاحتمال الكذب والتشهي غير مضر في الاخذ من الورع
عند الموافقة **قلنا** سلمنا ان النزاع فيما كان كذلك لكن نقول لم يقيد الاورع عند المخالفة مع ان ذلك الوجه جار فيه ايضا والحاصل انا نقول
بعد تسليم تقديم الاورع عند المخالفة للوجه المذكور لا بد من عدم الفرق بين الصورتين فنحن لو سلمنا لزوم التقليد الاورع لحكمنا
به حتى مع الموافقة ايضا لوحدة الدليل في الصورتين وليس هذا من قبيل تقليد الاعلم عند الموافقة الذي حكمنا بعدم لزومه بعد تسليم
لزوم تقليد الاعلم عند المخالفة اذ ثمة اجرى الدليل الذي لتقليد الاعلم عند المخالفة في صورة الموافقة بخلاف ما نحن فيه ولذلك فصلنا
ثم وحكمنا هنا باتحاد حكم الصورتين في الوجه تقليد الاعلم في صورة مخالفة الاعلم انما كان كون قوله اقرب الى نفس الامر من غيره وهذا
غير جار عند الاتحاد بخلاف ما نحن فيه ثم اعلم انه اذا كان احد المجتهدين اورع والاخر اعلم فعلى المختار من التخيير في المقامين لا اشكال واما على
القول بتقليد الاعلم والاورع فقالوا ان الاعلم يقدم على الاورع لان المناط الاجتهاد القريب الى الواقع وهو مع الاعلم وان تخيير بان الاعلم
المخالف مع الاورع جهتي ترجيح وهما كون قول الاعلم اقرب الى الواقع من حيث الاستنباط وكون الظن الاعتبار معه ايضا لان المشهور قد يوافق
قوله على الاورع فيكون الظن الاعتباري مع الاعلم لكن للاورع ايضا ح جهتان ترجيحا وهما كون الاعتماد عليه اكثر لان احتمال الكذب في حقه اهون
وكون قوله اقرب الى الواقع **فان قلت** الجهة الثانية من الترجيح غير الجهة الاولى **قلنا** ليستا بمتحدتين اذ قد تنفك احديهما عن الاخرى
فلو كان قول الاعلم موافقا للمشهور فههنا يكون الاقرب الى الواقع قول الاعلم ولكن عرفنا ان مجرد موافقة المشهور غير كاف في الصحة و
الاعتماد فيكون قول الاورع اكثر اعتمادا لان احتمال الكذب في حقه اهون فوجد هذا الفرض **الجهة الاولى** لا الثانية فعلم انهما مختلفان فيما
لو يكن قول الاعلم موافقا للمشهور يكون **الجهة الثانية** من الترجيح ايضا حاصلة في حق الاورع واذا كان الكل جهتان ترجيحا وجهتان مرجوحية فنقول
جهة اقربية كل الى الواقع تعارض مع الاخرى فيبقى لكل جهة ترجيحا ومرجوحية ولا مرجح لاحد الطرفين فلا بد من الحكم بالتخيير بين الاعلم مع الاورع
وان قلنا في مقام التعارض الاعلم مع غير الاعلم والاورع مع غير الاورع بتقديم الاعلم والاورع لكن اذا تعارض الاعلم مع الاورع يحكم بالتخيير
بينهما لما قلنا من فقد المرجح لاحد الطرفين حتى على مذهب المشهور في المقامين الاولين ولو كان اعلم واورع وتوافقا فعلى ما اخترناه من التخيير عند
التعارض حتى على تسليم قول المشهور في المقامين الاولين لا بد من الحكم بالتخيير هنا ايضا واما على مذهب المشهور من تقديم الاعلم على الاورع عند
تعارضهما فالظاهر بنائهم على نفي الاشكال ح ايضا كالمقامين الاولين عند توافق الاعلم مع العالم والاورع مع الورع ويحتمل ايضا التخيير عند
توافق الاعلم والاورع بناء على القول بتقديم الاعلم على الاورع عند التخالف لانتفاء الوجه الموجود حال المخالفة لتقديم الاعلم اعني الاقرب
الى الواقع على فرض تمامه **مناصبة** اذا اخذ المجتهد المطلق الحي او مطلق الحي ولم نجوز تقليد الميت عند وجود الحي او تعدد الحي وفيهم اعلم فلنا
بلزوم تقليد الاعلم فلا شك في عدم جواز التبعيض في التقليد بل ياخذ كل مسائله من واحد واذا تعدد الحي وتساووا او قلنا بعدم لزوم تقليد الاعلم
منهم فهل يجوز له التبعيض في المسائل باخذ بعض المسائل من مجتهد وبعضها من اخر ام لا مقتضى الاشتغال الاخير وتوهم انه كان قبل تقليد احدهم في
بعض المسائل مخيرا في الاخذ من ايهم شاء فنستصحب فوع لان الشك في ان التخيير اولا هو اخذ كل واحد من المسائل عن من يريد منهم ام التخيير اخذ كل

في جواز تقليد الاورع وعدمه

في تقديم الاعلم على الاورع وعدمه

في جواز التبعيض وعدمه

الاشكال فيه ويتفرع على القول بوجوب تقليد الاعلم فروع جيدة لا حاجة لنا اليها ومما ظهر من عدم وجوب تقليد الاورع ثم المراد بالاعلم هو الاقوى
ملكة للتأدية لا اكثر ضبطا ولا استنباطا **اصل** يجوز التبعيض في التقليد للاجماع وبناء العقلاء والطلاقات ادلة السؤال والنفر وغيرهما و
انما يجوز ما لم يلزم من التركيب مخالفة قطعية للاصل **اصل** الاصل وان اقتضى اشتراط مشافهة المفتي في اخذ فتواه لكنها ليست شرطا
ويكفي النقل عنه في الجملة اجماعا منقولا معلوما مع لزوم الحرج لولاه وبناء العقلاء والقوة العاملة فيما اذا حصل العلم فان السؤال بعد سفره ثم
المسائل من ايهم شاء وعلى الاخير لا استصحاب في الاول واذا شك في الاخير فلا استصحاب فتدبر هذا والحق الجواز للاجماع وبناء العقلاء فان بنائهم ليس
على الرجوع الى واحد من اهل الخبرة لبس الا ولا طلاق دليل التقليد كآية السؤال والنفر وغيرهما ثم ان ههنا اشكالا يرد على القول بجواز التبعيض **اذا قلنا**
بجواز تقليد الميت مط واذا لم يكن حي ولم يوجب تقليد الاعلم ايض فانه يجوز للمقلد ان ياخذ في كل مسئلة برأي من شاء وربما يجر هذا الى الخروج عن الدين لان
دواعي المقلدين تختلف بالنسبة الى المسائل فيختار في مثل الصلوة مثلا في كل جزء او شرط مختلف فيه بقول من لا يقول بالوجوب ويختار من مسائل الحل والحرمة
من يقول بالحل فربما يصير صلوته بقطع بانها ليست من الدين ولا يرد ذلك على من يوجب تقليد الحي اذا وجد او يوجب تقليد الميت الاعلم اذ لا يتفرع كثرة صلوة
في المجتهدين الذين يجوز تقليدهم حتى يكون الاخذ بقول كل احد في مسئلة خروجا عن الدين في المسائل المختلفة بل يمكن ان يقال لورود الاشكال على مذهب من
يوجب تقليد الحي ايض اذ على قوله يجوز التبعيض في الاحياء وان كان القائل يلزم المحذور المذكور على هذا القول من حيث هو فان لم يستلزم المحذور وعلى هذا الفرض
بالفرض وهو قلة الاحياء غالبا الا ان ذلك القول من حيث هو لا يستلزم المحذور وكذا من يقول بلزوم تقليد الاعلم يقول بالتخيير والتبعيض اذا لم يكن اعلم
لكن عدم لزوم المحذور انما هو بالفرض ايض وهو وجود الاعلم لا محالة بين الميتين وغالبا بين الاحياء والحاصل ان المحذور متوجه من حيث هو على كل تلك
الاقوال بالذات وان وجد المانع الخارجي في بعض الصور **والجواب** انا نقول بجواز التبعيض ما لم يلزم المخالفة القطعية واذا حصل العلم الاجمالي بالمخالفة
القطعية فلا نقول به لعدم الدليل على جواز التبعيض ح واصل الاشتغال سليم عن المعارض والمجوز من التبعيض هو تقليد المتعارف الا ان بين الناس وهو لا
يحصل منه العلم الاجمالي بالمخالفة **فان قلت** الاشكال المذكور يلزم في صورة عدم جواز التبعيض ايضا فلو قلنا انه لا بد من تقليد مجتهد واحد ابدا
فهو يقلد مجتهدا كان رأيه في كل مسئلة موافقا لرأي من يريد المقلد تقليده عند القول بجواز التبعيض مط فيلزم من تقليد ذلك المجتهد الواحد الخروج
عن الدين ايض **قلنا** لا مجتهد يكون رأيه في المسائل بحيث يحصل عنده الاجماع المخالفة القطعية فلا يجوز له ان يكون رأيه في مثل الصلوة مثلا بعدم
وجوب اجزاء يحصل عند عدم الاتيان بها القطع بان الصلوة التي جاء بها النبي ليست تلك الصلوة حتى يجوز المقلد تقليده ليلزم الخروج عن الدين فان المجتهد بعد
حصول العلم الاجمالي له بذلك لا يجوز له اختيار تلك الاقوال في تلك الاجزاء **ضابطة** هل يجب على المقلد مشافهة المفتي واخذ المسائل عنه بلا واسطة
وان سمع قول المفتي من لسان من رأى الجد ام له الاكتفاء بالنقل وجهان مقتضى الاشتغال لزوم الاخذ بلا واسطة وعدم كفاية النقل الا اذا حصل
منه العلم واما الآية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر فلا دلالة فيها على عدم جواز الاكتفاء بالنقل وان كان لفظ السؤال من حيث هو معناه اللغوي الاخذ
بلا واسطة كما اذا قيل سئلت عن زيد لكن المراد من هذا الخطاب لزوم التعيين ويحصل العلم بما عليه اهل الذكر في المسئلة وان كان بالواسطة فلو قال العبد
اسئل الدباغ عن الصبغ لم يفهم منه السؤال مشافهة بل اذا علم بالنقل ان الصبغ احكم بكذا لا اكتفى به في مقام الامتثال بامر مولاه مع ان مفهوم الآية الشريفة
انه اذا كان عالما لم يلزم السؤال فالمقلد اذا علم بالنقل لا سؤال عليه مشافهة بمفهوم الآية الشريفة فهي رد على من الزم السؤال بطريق الشفاه وقال
بعدم كفاية النقل مط مع ان اهل العلم يمكن ان يكون المراد بهم الائمة فلا دخل لها بما نحن فيه اللهم الا ان يكون اجماع مركب بعدم الفرق بين الامام وبين
فالدال على لزوم المشافهة مط هو الاصل لا غير لكن الدليل الاجتهادي قد قام على كفاية النقل في الجملة وهو الاجماع المعلوم والمنقول وبناء العقلاء ولزوم
الحرج لولاه والقوة العاقلة اذ بعد حصول العلم بالنقل يكون السؤال بعده بالنسبة الى العلم لغوا وسفها واذا عرفت كفاية النقل في الجملة فصورة حصول العلم من النقل
بقول المفتي قدر متيقن اذ لو لم يعتبر النقل مع العلم لم يعتبر في غير صورة العلم ايض بالاجماع المركب والاولوية القطعية لا ندعي عدم جواز الاكتفاء بالنقل راسا
والمفروض ثبوت كفايته في الجملة فلا بد ان يكون صورة العلم قدرا متيقنا في الكفاية واما اذا حصل من النقل العلم بان هذا قول المفتي ولفظه لكن المراد
من اللفظ مظنون لا معلوم فالحق كفاية النقل وحجية الظن بالمراد اذ قلما يحصل العلم بمراد المفتي من لفظ وقد يحصل العلم بفتواه فلو لم يكف النقل المذكور لزم
العسر مضافا الى الاجماع واما اذا اخبر العدل بفتوى المفتي من غير علم بالمراد ولا بصدور اللفظ فهو معتبر ايض اذ لو لم يكتف به المقلد للزوم عليه اما تحصيل العلم
بقول المفتي والاحتياط فهما مستلزمان للعسر واما الاكتفاء في العمل بعد ما يعلم انه رأي المفتي وطرح ما عداه فهو مستلزم الخروج عن الدين فلا بد من الاكتفاء
بقول العدل مع الاجماع وبناء العقلاء **فان قلت** حجية خبر الواحد خلافي فكيف تدعي ان العمل بخبر العدل هنا اجماعي قلنا الخلاف في الاخبار
الواردة عن المعصوم لا عن المفتي بقي الكلام في انه لو كان حاضرا عند المفتي مع عدل ولم يكن عليه في السؤال عن المفتي عسر فهل له الاكتفاء بقول العدل
ايض ام يجب عليه ح السؤال عن المفتي الحق الاول للاجماع المركب ولا يمكن القلب حذرا من لزوم المخالفة للعقل مع قوة مبهمه جانب المخالف ثم اعلم
ان قول العدل اما لا يحصل منه الظن طبعا بمعنى ان المقتضي لحصول الظن من قوله غير موجود لا ان المانع موجود فالحق عدم جواز العمل بخبره الا ان
يكون في قوله ظن شخصي لدليل خارجي لان الدليل على الاكتفاء غير موجود فاصل الاشتغال عن المعارض سليم واما ان يحصل منه الظن طبعا فان كان
منضما الى الظن الشخصي ايض فهو القدر المتيقن من الادلة الدالة على جواز العمل بخبر العدل اجمالا وان كان الظن الطبعي موجودا والشخصي مفقودا لمانع
خارجي منع الخبر عن افادة الظن فلا بد ان يلاحظ ذلك المانع فان كان المانع امرا لا يعتبر شرعا كالظن القياسي والشهرة على القول بعدم الحجية فهو لا يخرج
قول العدل عن الحجية بل يعمل بقوله ح وان لم يفد الظن الشخصي بل وان كان الظن الشخصي على الخلاف وذلك لبناء العقلاء وان كان المانع عن افادة الظن امرا

في جواز التبعيض في التقليد

في انه هل يجب على المقلد مشافهة المفتي ام يكفيه النقل

في عدم جواز العمل بخبر العدل فيما لو لم يحصل منه الظن الطبعي

ان حصل العلم من النقل ولو بلفظ كفى وان ظن بمراده اذ قلما يحصل العلم بالمراد فيلزم العسر لولاه مع الاجماع عليه وكذا خبر العدل وان لم يفد قطعا
بلفظ او معنى للاجماع وبناء العقلاء وعسر تحصيل العلم والاحتياط بل لو كان حاضرا عنده جاز اخذه من العمل ايضا للاجماع المركب ثم ان افاد
خبره الظن شخصا ونوعا او شخصا فقط كلام او طبعا لا شخصا المعارض لا يعتبر كخبر فاسق ونوم عمل به ايضا وان ظن بخلافه ولا طبعا ولا شخصا فلا
عمل عليه للاصل ولذا عارض خبر عدل مع اخر اخذ باقوى الظنين وان فقد الظن من الجانبين سقطا من البين ورجع الى عدل اخر او مجتهد اخر فان لم

معتبر شرعا فاما ان يكون الظن الشخصي على الخلاف كما لو عارض خبر العدل خبر عدل اخر مثلا وكان المعارض اقوى واقرب الى الواقع في نظر المكلف لكثرة
المخالف او لاعتضاده بشيء اخر فلا بد من ترجيح المعارض والمظنون بالظن الشخصي كما عليه اهل العقول والتسوية بينهما تسوية بين الراجح والمرجوح
الاحتياط وطرح الامرين معا لعلهما خلاف الاجماع واما ان لا يكون الظن الشخصي بعد التعارض على احد الطرفين فلا بد من رجوع المكلف الى المجتهد
اخر للاشتغال وانه القدر المتيقن وان لم يمكن ذلك فعليه الاحتياط لما ذكر ولا دليل على نفي الاحتياط وان لم يمكن الاحتياط هو بالجابين الرجوع
الى الميت والاخذ بقول احد العدلين وان لم يمكن ذلك ايضا تخير بين قولي العدلين واخذ باحدهما هذا كله اذا كان تقليده للمجتهد في تلك
المسألة بدويا واما لو قلده اولا ثم نسي القول ورجع الى العدل وحصل التعارض بين الخبرين فلا يجوز الرجوع الى غير ذلك المجتهد لا احتياطا لاستصحاب
تعينا لتكليفه في ذلك المجتهد كما مر نعليه ان ياخذ باحد الخبرين مخيرا نعم ان هذا كله اي التخيير بين قولي العدل اذا لم يمكنه تحصيل العلم بقول
المجتهد بطريق يسير كما هو ظ ولما اخبر معلوم الفسق فلا يجوز العمل بخبره عن المجتهد اذا افاد الظن ولم يمكنه تحصيل المسألة من غيره لحكم العقل القاطع
وقد يجوز انه كذلك ايضا اذا امكن غيره على عسر كما انه يمكن للزوجة الرجوع الى الزوج والاقارب الفساق كالاجانب العدول لكن مع العسر فيجوز رجوعها
الى الزوج العامي الناقل ونحوه من الاقارب وان كانوا فساقا وذلك للعسر لزوم الهرج والمرج في ارتحال عنا الزوجات وهل يجوز للزوجة مثلا ان
تمكنت من العدل من دون عسر وحرج ان تاخذ من الزوج الفاسق وترجع اليه لا الحق لا لان الضرورات تتقدر بقدرها واصل الاشتغال سليم عن
المعارض واما مجهول الحال فحاله كحال الفاسق فيما ذكر بل سماع قوله عند عدم الامكان اولى **ضابطة** هل يجوز تقليد الميت وهل
يتعين تقليد الحي وفيها مقامان **الاول** في جواز تقليد الميت وعدمه ابتداء **والثاني** في التقليد الاستمراري وظ كلمات القوم واطلاقاتهم في
هذه الضابطة ارادة المقام الاول فان صاحب ... قال هل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظ الاصحاب الاطباق على خلافه ومن اهل الخلاف من جوزه ولا
ان ظ قوله الرواية عن الميت هو الابتدائي ونحن نتكلم في المقامين **اما المقام الاول** فهو على اقسام قسم يكون الظن فيه في جانب الحي
وقسم يكون الظن في جانب الميت وقسم لا يكون ظن على احد الطرفين **اما القسم الاول** فيتعين تقليد الحي لاصل الاشتغال لانه القدر
المتيقن لوقوع الاجماع في هذا القسم على عدم تعيين تقليد الميت بل اما الحي واما التخيير فالقطع بالاشتغال يحصل بالاخذ بالحي مضافا الى الدليل
العقلي المقرر بوجهين **الاول** ان الامر دائر بين امور تحصيل العلم بالواقع والاحتياط وطرح الامرين كلا القولين وتعيين الميت والتخيير وتعيين الحي
والاول تكليف بما لا يطاق والثاني باطل بالاجماع والعسر والثالث باطل بالاجماع لبقاء التكاليف قطعا والرابع كذلك والخامس مستلزم للتسوية بين الراجح و
المرجوح لان قول الحي راجح للشهرة والاجماعات المنقولة فالظن في جانبه نوعا فيتعين الاخير **الثاني** هو ذلك لكن بطلان الخامس فيه ليس للظن النوعي
بل للظن الشخصي اذ المفروض ان قول الحي اقرب الى الواقع في نظره **واما القسم الاخير** فكذلك للوجه الاول والثاني من الوجوه المتقدمة واما في القسم الثاني
فقد حصل التعارض بين الظن النوعي في جانب الحي والظن الشخصي في جانب الميت **فان قلت** قول الميت متعين اذ لا معارض له وتوهم وجود الظن
النوعي اي اطلاق الاجماعات المنقولة والشهرة مدفوع بان كلمات المشهور ونقل اجماعهم هنا معارض فقولهم بلزوم تقليد الاعلم فان المشهور بين
كلامهم وهما وجوب تقليد الاعلم وعدم جواز تقليد الميت عموما من وجه فكلماتهم في المقامين متعارضة فانكسر صولة الظن النوعي الحاصل هنا
من عمومهم الاجماع واشتهار ذلك القول بينهم بتلك المعارضة ونفي الظن الشخصي في جانب الميت بحاله قلنا لا معارض بين كلماتهم اذ الظاهر عنوانهم
في بحث جواز تقليد الاعلم وعدمه انما هو فيما جاز الرجوع الى المجتهد بالذات كالحيين لا الذي احدهما اعلم لا ما يجوز الرجوع اليه بالذات كالميت
على قولهم فكلماتهم في ذلك المقام وان كان مط لكن لا ينصرف الى الميت عندهم وعلى قولهم لانهم لا يجوزون تقليده بالذات نعم من يجوزه بالذات
ينصرف كلامه اليه واما اطلاقهم في عدم جواز تقليد الميت فينصرف الى الاعلم ايضا فلا تناقض بين الكلمات ويبقى الظن النوعي بحاله وحصل التعارض
بين الظنين الشخصي والنوعي فلا بد من الترجيح ثم انه لا ريب في ان لازم من يجوز تقليد الميت بالذات نظرا الى جعله مناط التقليد هو الوصف الحاصل
للمقلد كما عن المحقق الاردبيلي ره ويظهر من الفاضل القمي ره ايضا انما هو تعيين تقليد الميت اذا كان الظن في جانب الميت فما حكينا من القول بجواز
تقليد الميت انما هو اعم من الوجوب في بعض الصور فظهر ان اصل الاشتغال لا يجري في تلك الصورة وان الامر دائر بين المحذورين فلا يمكن ترجيح
الظن النوعي باصل الاشتغال فلا بد من ترجيح الظن الشخصي والحكم بوجوب تقليد الميت في هذه الصورة واما من سوى بين الظنين فمقتضى قوله
التخيير بين الامرين واما نحن فقد رجحنا الظن الشخصي في بابه فنحكم بتقليد الميت هنا والحق جواز تقليد الميت به وان كل الاقسام الثلاثة لا
تقليد الميت ابتداء اقسام قسم كان المكلف حين حياة المجتهد الميت موجودا وكان تقليده له جائزا لكن اتفق انه لم يقلده وقسم لم يكن المكلف موجودا
حين حياة المجتهد الميت كذلك ولما نعلم لم يفرقوا بين القسمين والمجوز وكذلك **فنقول** في القسم الاول يجوز تقليد الميت لاستصحاب
جواز تقليد هذا المكلف لهذا الميت لدى كان حيا واستصحاب صحة التقليد المتقدم الموجود حال حياة المجتهد ويتم الامر في القسم الاخير بالاجماع
المركب ولا يمكن القلب لان ضميمة اجماعنا وهي الاستصحاب اقوى من ضميمة المقابل وهي اصل الاشتغال فان قلب الاستصحاب لا يجري لان تقليد

المقلد

يمكن الاحتياط في العمل فان لم يمكن تخير بين تقليد الميت والاخذ باحد العدلين فان لم يمكن اخذ باحد العدلين ولو كان مسبوقا بتقليد ذلك
المجتهد فنسي فتواه وتعارض فيه عدلان ولم يمكنه غيرهما لم يرجع الى مجتهد اخر ولا وجب عليه الاحتياط بل ياخذ باحد العدلين تخييرا
وخبر معلوم الفسق لا عمل عليه وان ظن بصدقه ولو لم يتمكن من غيره او كان فيه عسر ففي العمل بقوله وقول المستور وجه قوي سيما في رجوع الزوجات
الى ازواجهن في نقل الفتاوى للزوم الفساد في ارجاعنا هن **اصل** اذا وجد قبل تقليد مجتهد حي ميت وكان ظنه مع الحي لم يجز

[illegible] المقلد للمجتهد هو العمل على معتقداته ومحل الاعتقاد هو الذهن اي الجسم الصنوبري وبعد موت المجتهد يتلاشى ذلك ويصير ترابا فيذهب الاعتقاد لانتفاء موضوعه
فلا معتقد للمجتهد حتى يقلد قلنا اولا ان الذهن الذي هو محل الاعتقاد امر معنوي لا جسم حتى ينتفي بانتفائه كما حققه المحققون في محله وثانيا
انا سلمنا عدم ثبوت كونه امرا لكن لا ثبوت كونه جسما فبقاء الموضوع ايضا مشكوك لا مقطوع العدم فيستصحب او لا بقاء الموضوع ثم يستصحب بقاء
الحكم وهو صحة التقليد جوازا وثالثا سلمنا ان الذهن جسم لكن عمل المقلد انما هو على معتقد المجتهد لا على نفس اعتقاده والمعتقد امر موجود في السابق
جواز العمل بمعتقداته انما هو حصول الاعتقاد ولا يشترط في ذلك بقاؤه بل الاعتقاد انما هو علة محدثة لجواز التقليد وصحته لا مبقية لها ايضا على انه يأتي
الشك في كونه علة محدثة فقط لا مبقية ايضا ام علة محدثة ومبقية واذا شك في ذلك فالاصل كونه علة محدثة فقط لا مبقية ايضا اي لا يحتاج
في بقائه الى بقاء تلك العلة بل بمجرد حصول العلة سبب لحدوث المعلول ولبقائه كعلية ملاقاة النجاسة لانفعال القليل فان النجاسة باقية وان زال
عين النجاسة عن القليل لما مر من ان الشك في المقتضي يجري فيه الاستصحاب **فان قلت** هذا العالم عالم الغفلة وبعد الموت يحصل الانتباه فبعد الموت يرتفع
ظن المجتهد ويحصل له العلم والحال ان عمل المقلد على مظنونات المجتهد وبعد الموت لا يبقى مظنون والظن مقطوع الانتفاء فلا استصحاب **قلنا اولا**
انا ننقل الكلام الى معلومات المجتهد حال حياته فيجري الاستصحاب فيها ويتم الامر فيما عداها بالاجماع المركب **وثانيا** انا نمنع كون العمل بالمظنون من حيث هو مظنون
بل العمل انما هو بالمعتقد والظن سبب محدث للجواز كما مر **فان قلت** فكيف لا نقول بالعمل بمعتقد المجتهد اذا علم تجدد رايه حال حياته مع ان المعتقد باق
وكذا نقول في الجواب الثالث عن الايراد الاول **قلنا** لولا الاجماع هنا لقلنا به ايضا لما ذكر **فان قلت** المجتهد اذا مات وانتبه يحصل له العلم بالخلاف في
بعض المسائل فيعلم بالمخالفة اجمالا فيصير من الشبهة المحصورة فلا يجري الاستصحاب ويجب ترك العمل بكل رايه **قلنا اولا** انا نمنع العلم الاجمالي
بان معتقدات ذلك المجتهد الذي يريد تقليده كان بعضها خلاف الواقع حتى يقطع اجمالا بان المجتهد بعد موته رجع عن بعض معتقداته فلعل كل معتقدات
هذا المجتهد الخاص كان مطابقا للواقع **وثانيا** ان العلم الاجمالي لا يضر غالبا اذ ان لا يستغرق العمل بجميع اقواله حتى يقطع اجمالا بمخالفة الواقع في العمل فلعله
العمل باراء الا ينعقد غالبا يحصل معه العلم الاجمالي على الخلاف وهذا لا يختص بالميت ولا ينفا وشعبة الحي والميت فان الحي ايضا لا يجوز العمل بمجموع اقواله اذا حصل
منه المخالفة القطعية **فان قلت** الاستصحاب معارض مع اصل الاشتغال **قلنا** الاستصحاب اقوى **فان قلت** اصل الاشتغال معاضد بمنقول
الاجماعات والشهرة فيقدم على الاستصحاب **قلنا** اذا علمنا بفساد المدرك لم يعتبر الشهرة لعدم حصول الوصف منها وكذا الاجماعات المنقولة ناشئة عن خلاف لهم في
المشهور ومن تلك المخالف لاجل ذلك المشهور فلا تعتبر ايضا ولا يحصل منها الوصف **فان قلت** اية السؤال صريحة في لزوم تقليد الحي اذ السؤال لا يمكن
الا عن الحي **قلنا اولا** انها مجملة فلعل المراد باهل الذكر الائمة **وثانيا** ان المتبادر من الامر بالسؤال مطلق الاستعلام فيسقط الاستدلال **وثالثا** انا بعد
حجية الاستصحاب والعمل به والاخذ بقول الميت عالم بالحكم وبعد العلم بالحكم لا يلزم السؤال عن الاحياء بمقتضى مفهوم الاية الشريفة هذا كله مضافا
في اصل جواز تقليد الميت الى بناء العقلاء حيث لا يفرقون في اهل الخبرة بين الحي والميت ويرجعون الى كتب السلف من الاطباء ويعملون بها **فان قلت**
ان ذلك لاجل التوصل وهو يحصل في الاموات والاحياء **قلنا** التقليد ايضا للتوصل الى الاحكام النفس الامرية وليس مطلوبا بالذات فلا فرق بحكم العقل
انما يحتمل بعد الجواب هو الشهرة ومنقول الاجماعات في مقابل الاستصحاب وهما موهونان اولا بما دللتهم المذكورة الواهية وثانيا بالظن الاعتباري
العقلي الحاكم بعدم مدخلية الموت والحياة في العلم فان العقل والاعتبار لا ينكر بدخلية الاعلم في مقابل غير الاعلم لكن بين الحي والميت لا يفرق فلا
يحصل الوصف من الشهرة والاجماع المنقول هذا حال تقليد الميت ابتداء واما الاستمراري منه فيمكن ان يقال بعدم وجود الشهرة فيه اذ اطلاقات بعض عنواناتهم
ظاهرة في البدوي وكما نقلنا عن صاحب ... فيظهر منه عدم تعرضهم لتلك الصورة وان الاجماعات المنقولة والشهرة انما هما في البدوي واما اطلاق عنوان
بعضهم مثل قولهم يحرم تقليد الميت من دون ادراج لفظ النقل والرواية فيه فهو وان كان في نفسه مطلقا الا ان انصرافه الى البدوي ولكن يمكن ان يدعى شمول
اطلاقاتهم للاستمراري ايضا البعد عدم التفاتهم وبعد عدم تعرضهم لحاله على فرض الالتفات بل الظاهر منهم الالتفات ولما لم يعنونوا عنوانا على حدة
فالظاهر دخوله في اطلاقاتهم وان مرادهم من العنوان الاعم لكن يبقى الكلام في ظهور كلمات بعضهم في البدوي كما نقلنا وكيف كان ففي الاستمراري احتمالات
ثمانية لزوم البقاء ولزوم الرجوع وجواز الامرين ولزوم البقاء الا اذا وجد الاعلم فيجب الرجوع او يتخير ولزوم الرجوع الا اذا كان الميت اعلم فيجب البقاء او يتخير
البقاء ان كان الميت اعلم وان كان الغير اعلم لزم الرجوع وان تساويا فالتخيير ولعل الاحتمالات اكثر وكيف كان فلا يصح لزوم البقاء مطلقا لاستصحاب لزوم البقاء
الذي كان عليه ثم يكن له الرجوع حال الحياة ولاستصحاب الحكم الفرعي المتعلق به بتقليد الميت وتوهم استصحاب الوجوب السابق قد ثبت فساده وتوهم ابطاله
بعدم جريان الاستصحاب من جهة ان اللزوم قد ارتفع وهنا ملك يستيقن في البين اعني تقليد الحي فهو امر دائر بين احد الامرين اما لزوم الرجوع او التخيير فالقدر المتيقن
اعني لزوم البقاء ولزوم الحكم الفرعي قد ارتفع واذا انتفى الفصل انتفى الجنس فلا يجري الاستصحاب مدفوع بان القدر المتيقن غير موجود في البين لاحتمال
لزوم البقاء فلم يعلم ارتفاع الفصل فالاستصحاب جار وتوهم عدم حجية الاستصحاب لمعاضدة الشهرة والاجماع المنقول الشامل باطلاقه للاستمراري مدفوع
بما مر من وهنهما بالوجهين السابقين وعدم حصول الوصف منهما واما اية السؤال فقد مر الجواب عنها مضافا الى ان السؤال موجود فلا معنى لتحصيل الحاصل

[illegible]

[illegible]

لن تقليد الميت للاشتغال ولان التخيير مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح اذ الشهرة ومنقول الاجماع مع الحي فالظن في جانبه نوعا و شخصا بالغرض فهو راجح من وجهين وكذا اذا فقد الظن في الطرفين للاشتغال ورجحان النوع واذا كان الظن مع قول الميت تعارض الظن الشخصي والنوعي ودار الامر بين المحذورين لفقد القدر المتيقن في البين سيما اذا جعلنا مناط التقليد هو الوصف ونحن لما رجحنا الظن الشخصي في بابه فلا نرم تعين تقليد الميت في الفرض المذكور مضافا الى استصحاب جواز تقليده وصحته فيما اذا كان حيا قبل تقليده فيما

لانه سئل عن المجتهد حين حيوته فتصير فيما تذكره اجمعوا على عدم اعتبار قول المجتهد اذا صار فاسقا لابدوا ولا استمرارا وكذا لو صار المجتهد بعد عهده عن التحصيل عاميا فاقدا للملكة كلية واما لو صار مجنونا فاقدا للتكليف من دون فقدان الملكة بحيث متى زال الجنون كان واجدا للاجتهاد فهو صحة البقاء على قوله السابق الذي قلد فيه المقلد وجهان والحق انه لولا الاجماع في المقام على الحاجة بالفاسق والعامي لالحقناهما بالميت في كل الاحكام للادلة المذكورة لكن في تحقق الاجماع شك ثم اعلم ان كل ما ذكرته في امور المجتهد انما كان في الفتوى فانه اخترنا فيه التخيير مطلقا وانكا الاحوط الاخذ بالحي اذا كان مطابقا

في شرائط المفتي

واما المرافعات فلا يجوز الى الميت قطعا واما الحكومة في السلطنة على مال الغائب اليتيم مثلا فهل يمكن حصولها بعد الموت بان يكون احد حكم المجتهد الحي فيما على مال الغائب مثلا انه تبعه هو المجتهد بنعزل عن القيمومة امر يبقى عليها مستمرا بان المجتهد الميت الحاصل حين حيوته فيه اشكال مقتضى استصحاب الصحة بقاء القيموم بحالها ومقتضى استصحاب فساد التصرفات المتعدد ارتفاع القيموم لكن الاستصحاب الاول مزيل فيقدم مضافا الى انه يحتمل لزوم البقاء اصل بالنسبة الى الفساد في البين لا اصل الفساد في التصرف المتعدد معارض باصل الفساد اذا اخذ من الحي فكما ان الاصل فساد التصرف عند البقاء كذا الاصل فساد التصرف عند الرجوع فلا اصل يعارض استصحاب الصحة ولو نصب المجتهد شيئا حال حيوته واستمر اثره فلا باس به كان اجر المجتهد ارضا في الوقف مدة فمات في اثناء المدة فلا ينتقض الاجارة بموت المجتهد **ضابطة** في شرائط المفتي فاعلم ان كل ما يذكر من الشروط انما هي شرط صحة الاستفتاء وجواز العمل به وليس شرطا لنفس المفتي ولا لتحقق افتاه ولا لصحة افتاءه بالذات نعم قد لا يجوز الافتاء بدون تلك الشروط لحرمة الاعانة على الاثم فتلك الشروط بالحقيقة شروط صحة الاستفتاء وجوازه ففي التسمية لشرائط المفتي نوع تسامح فمن الشروع البلوغ فلا يصح الاستفتاء من الصبي المجتهد وان بلغ من التميز والصلاح ما بلغ لاصل الاشتغال فان تقليد البالغ قدر متيقن في الامثال ويؤيده ظهور عدم الخلاف فيه بين الاصحاب فان الكلام لو تم عدم صحة الاستفتاء منه بالنسبة الى عدم صحته من المجتهد الفاسق اذ الفاسق قد يكون لاخشية عن الله سبحانه فلا يكذب في فتويه ولا يقصر بخلاف الصبي العالم يرفع القلم عنه يمكن القدح في الاولوية فيما فرضنا الكلام فيه من الصبي الصالح المواظب للطاعات **فان قلت** نفرض صبيا مجتهدا او اعلم من البالغ مع الحكم بانسداد باب العلم وبطلان ترجيح المرجوح او التسوية بينهما بعد تعين العمل بالظن فانه لابد من الاخذ بالاقرب وهو قول الصبي الاعلم لانه متيقن في البين ايضا وايضا نفرض مجتهدين متساويين احدهما بالغ ميت والاخر صبي حي فنحكم بالتخيير اذ لا قدر متيقن في البين ولا ترجيح لاحد الطرفين فلابد من التوقف في مقام الاجتهاد والتخيير في مقام العمل اذ لا معنى للتخيير في المسئلة الاصولية والقول بالاشتراط بالبلوغ مطلقا فاسد **قلنا** نحن نفرض الكلام فيما كان المجتهد البالغ اولى اعلم من الصبي ثم صار الصبي اعلم اذ كان هو مجتهدا ثم طرأ اجتهاد الصبي واعلميته فمقتضى استصحاب صحة الاستفتاء وجوازه من المجتهد البالغ واستصحاب عدمهما من الصبي تعين الاخذ من البالغ وايضا نفرض الكلام فيما كان البالغ والاحياء ثم مات فالاستصحاب المذكور في جانب الميت يلزمنا تقليد الميت البالغ وطرح الصبي فنقول لا قدر متيقن في البين في المقامين ثم ما ذكر من الدليل الاجتهادي اي الاستصحاب ليس المراد بالقدر المتيقن المتفق عليه بل ما قام عليه الدليل ولو وجد بعض صور لا يجري فيه الاستصحاب اتممنا بالاجماع المركب **فان قلت** يمكن القلب قلنا ضميمة اجماعنا الاستصحاب وضميمة اجماعه الدليل الرابع العقلي الذي ذكرته المعلق حجيته على انسداد باب العلم وبعد اقامته لا مجال ولا يمكن طرحه بالدليل الرابع والحاصل ان ضميمتنا اقوى فيقدم اجماعنا ومن الشروط العقل فلو صار المجتهد مجنونا لم يسمع منه للاصل والاجماع وبناء

من شروط المفتي

العقلاء نعم لو كان جنونه ادواريا يسمع منه حال افاقته اذ لا مانع من القبوح ومن الشروط عدم السفه فلو صار سفيها لم يسمع منه للادلة الثلاثة المذكورة ومن الشروط التي ذكروها الاسلام والايمان وفيهما اشكال وقد يكون المجتهد لا مؤمنا ثم يصير من المخالفين والكفار فمقتضى الاستصحاب صحة الاستفتاء وجوازه **فان قلت** اصل الاشتغال يقتضي العدم **قلنا** انه لا يكافؤ الاستصحاب **فان قلت** الاجماع الظني انعقد على اشتراط الامرين **قلنا** المسئلة اصولية لا يكفي الظن فيها **فان قلت** الاجماعات المنقولة يقتضي العدم **قلنا** هي ظنية ايضا **فان قلت** ان اية النبأ يدل على ذلك فان من لا ايمان له فاسق فضلا عن لا اسلام له **قلنا اولا** لا دلالة لها فيها على ذلك لان لفظ الفاسق فيها مطلق ينصرف الى الفسق بالجوارح لا الاعتقاد فالصالح لجوارحه الفاسق باعتقاده يمنع صدق الفاسق عليه وانصراف الاية ثانيا على فرض تسليم انصراف الفاسق وصدقه يمنع انصراف البناء الى الفتوى ففتوى الفاسق غير نبأه فان تمسك بالعلة المنصوصة **قلنا** ان ذلك يصير من باب التمسك بالادلة العامة كادلة حرمة العمل بالظن فح نقول ان الدليل الخاص دل على الجواز وهو الاستصحاب فلا عمل فيه بما لا يعلم ولا بد من فيه **فان قلت** اذا لم يجز ظنية وثانيا ان الاولوية الاستفتاء من المؤمن الفاسق فمن المخالف والكافر بطريق اولى **قلنا** اولا ان الاولوية ممنوعة اذا فرض كون المخالفين اتقى الناس نعم يمكن اثبات الشرطين بانه لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا **فان قلت** الكافر لو لم ندع عدم صدقه على المخالف ولخصصنا بالكفر المقابل للاسلام فلا اقل من الاجمال وكون لفظ الكافرين للعموم مسلم لكنه لعموم صدقا فيكون المخالف مصداقا للكافر غير ثابت فالاية الشريفة لا يثبت اشتراط الايمان **قلنا** كثيرا ما اطلق الكافر في الاخبار على من لا ايمان له كقوله من جحدكم كافر ومن حاربكم مشرك فذلك الاطلاق انكان حقيقة ثم الاستدلال بالاية الشريفة وانكان مجازا فلانه المجوز المشابهة وجريان حكم الكافر في المخالف ومن حكم الكافر المقابل للاسلام عدم سماع

بعد ازالة المقلد تقليدك ولا نسرحوا ان تقليده في جميع الاقسام المفروضة ويتم الامر فيما عدا هذه الصورة بالاجماع المركب ولا ينافيه رفض الاجماع
المقلوب بضم الاشتغال والى بناء العقلاء حيث لا يفرقون في اهل الخبرة بين الحي والميت كما تريهم يراجعون كتب الاطباء السلف واما الشهرة
والاجماعات فلا تورثان الوصف هنا بعد ملاحظة ادلتهم الواهية والاعتبار العقلي الحاكم بعدم مدخلية الحيوة والممات هنا سيما اذا كان
اعلم واما توهم ان الاستصحاب لا يجري لانه بعد موت المجتهد ينتشر هذا الذي هو محل اعتقاده وبصيرته بل افتقد ذهب اعتقاده او انه يرتفع ظنه وينكشف

فتواه اتفاقا قطعيا فيكون المخالف المشابه له مثله في الحكم الاهم الا ان يمنع عموم التشبيه في تلك النصوص وبقاء الظاهر من التشبيه المشبه مثل المشبه به
في شدة العصيان والعذاب فلا بد من الاخذ بما هو اقرب وجوه الشبه واظهرها او يمنع انحصار السبيل الى المخرج فيه لان كون الافتاء سبيلا ثم اما
لعدم انحصاره فيه بمكن الاستدلال على اشتراط الاسلام بالاجماع المحقق وبتلك الاية لان الافتاء سبيل عظيم حقيقة اذ هو رياسة عظيمة على
المسلمين ومنع الصدق اذ الانصراف مكابرة والنكرة في سياق النفي تفيد العموم فهو ليس حتى يدعى عدم الانصراف بل هو تمام فالاولى الاعتبار
فان الرجوع الى غير اهل الحق هنا محرم والدين وعلى اشتراط الايمان باصل الاشتغال الوارد على الاستصحاب لاجل تعضده بالاجماع الظني والاجماعات
المنقولة والاعتبار العقلي وهو هتك حرمة المذهب ولا يبعد دعوى تأييده بالاية الاخيرة ايضا ذلك واما العدالة فيجري فيها الاستصحاب والمعارض
المتقدم مع اجوبتهما سوى حكاية الاية الاخيرة وسوى البحث الاول في الاية النبأ والمختار فيها ايضا الاشتراط لما ذكر في الايمان مضافا الى تأييده بالنبأ
ثم اعلم ان كلما ذكر شرطا للافتاء بعد تسليم شرطيته فهو شرط للقضاء ايضا اجماعا لكن الشروط المذكورة للقضاء من كون القاضي حافظا ذاكرا بصيرا
ناطقا ونحوها مما لم يذكروه هنا فهل هي شرط للافتاء ام لا والحق فيه ان القوم اشترطوا في القاضي طهارة المولد والذكورية والحرية والضبط
والسمع والبصر والنطق والكتابة والقرائة واما الثلثة الاولى فهي شرط الفتوى ايضا لاصل الاشتغال السليم عن المعارض فان قلت ان الاصحاب عدم الاشتراط
ولا خلاف فيه ظاهرا لانهم ذكروا شرائط الفتوى ولم يتعرضوا للمذكورات وحصروا الشرائط فيما ذكروه فكيف تعمل مع ذلك واصل الاشتغال قلنا الظاهر من صبوه
عدم عنوان الاصوليين للقضاء عنوانا اخر هو ارادتهم من الفتوى هنا اعم من القضاء والظاهر من حصرهم الشروط فيما ذكروه وهو عدم اشتراط التسعة
المذكورة في شيء من الفتوى والقضاء بانضمام الظاهر يظهر ان ظاهر كلامهم هو عدم اشتراط كل تلك الشروط ولا بعضها في شيء من الامرين ولا ريب في
ان ظهوره عدم اشتراطه كل تلك المذكورات في القضاء هنا معارض بتصريحهم بالاشتراط في القضاء وكذا ظهوره عدم اشتراطه كلها في الفتوى معارض بتعليلهم
اشتراطها القضاء بالذكورية مثلا بعدم اهلية المرأة لهذا المنصب لانه لا يليق بحالها ذلك وبما روي عن النبي من انه لا يفلح قوم وليتهم امرأة وبتعليلهم
اشتراطهم طهارة المولد بنقص ولد الزنا وعدم صلاحيته للامامة وعدم قبول شهادته في الاشياء الجليلة فان مقتضى ذلك التعميم لا التخصيص فالظاهر هو منهم
منتف لظاهر الامر فسلم الاصل عن المعارض فان قلت يدل على عدم اشتراط الفتوى بالمذكورات عموم ادلة جواز التقليد كاية السؤال وقوله تعالى هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون فانهما مطلقتان قلنا اما اية السؤال فعلى فرض كون المراد من اهل الذكر فيها مطلق اهل العلم نقول ان من شرط
حمل المطلق على العموم ان لا يتواطى ورود وورود حكم اخر وكلا الشرطين في تلك الاية منتفيان بالنسبة الى ما نحن فيه واما الاية الثانية
فغاية ما دلت عليه هو نفي المساواة ونحن نقول ايضا ان ولد الزنا الاعلم لا يستوي مع من لا يعلم وكذا العبد والمرأة ولا دخل له بما نحن فيه ولا نضر
الاية الى ذلك فان قلت قوله انظروا الى رجل منكم الخ يدل على عدم اشتراط الحرية وطهارة المولد قلنا اولا نمنع الانصراف وثانيا انه
مخصص بغير ولد الزنا والعبد قطعا لان الخبر في مقام جواز القضاء وعدمه وهو مشروط بعدمهما قطعا وكذا قوله من عرف الخ اصل انه لا معارض للاصل
فيعمل به واما الضبط فالحق اشتراطه في الفتوى اذ مع عدم الضبط كما يعرض لاغلب المجتهدين بعد طول عمره واخر زمانه ليس بناء العقلاء على الاعتبار به
مضافا الى اصل الاشتغال فلا يعتبر بعد ذلك التمسك بالاستصحاب في المسبوق بالضبط واتمام الباقي بالاجماع المركب واما بواقي الشروط فالحق عدم
اشتراط الفتوى بها للاستصحاب فيمن كان واجدا لها ثم فقدها ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب ولا يمكن القلب بضم اصل الاشتغال لانه لا يقاوم
الاستصحاب الذي هو ضميمة اجماعنا واما التعليلات المذكورة لاشتراطها مثل لزوم التميز بين المتخاصمين ونحوه فمع عدم مدخليتها المخرج فيه
لان ذلك في القضاء لا الفتوى غير تامة بانفسها مع ان بعضها منقوض بالوقوع كما في النبي وشعيب ولولا الجواز لم يقع ضابطة هل على المقلد
تحصيل العلم بالمجتهد ام يكفيه الظن ولا ريب ان مقتضى اصل الاشتغال واستصحاب عدم الجواز فيما لو ظننا بعد اجتهاده او شككنا فيه ثم بعد ذلك
حصل الظن باجتهاده بمعنى الظن بطرو اجتهاده الاحصول الظن بانه كان مجتهدا حين الشك والظن بالعدم حتى يصير الشك ساريا ويتم الامر في غير مورد
الاستصحاب بالاجماع المركب فان قلت فنفرض القطع باجتهاده ثم الظن به فيستصحب الجواز ويتم في الباقي بالاجماع المركب قلنا احتمال عدم
الاجتهاد بعد القطع به اما لاحتمال عدم الاجتهاد في السابق ايضا واحتمال الخطأ في القطع السابق فالشك فيه سار ولا عبرة بالاستصحاب واما لاجل
احتمال انتفاء الملكة بعد القطع بوجودها سابقا فهو خارج عن محل الفرض لانا نفرض انه مجتهد بالاستصحاب وهذا خارج عما نحن فيه بل نريد كل
كل المقلد على الاستصحاب بعد القطع بالاجتهاد او لا فلا معارض لما ذكرنا من الاصلين فان قلت اية السؤال الدالة على جواز الاكتفاء بالظن لان اهل
الذكر لما كان المراد به من له علم مجتهدا كان ام لا فمقتضى اطلاقها جواز السؤال عمن يصدق عليه انه اهل الذكر فيشمل باطلاقها مقطوع الاجتهاد ومظنونه
ومقطوع العدم ومظنونه والمشكوك خرج ما سوى الاولين بالدليل وبقي الباقي وان كان المراد به الائمة او المجتهد اي من علم الاحكام فنقول ان بناء
العقلاء في توصيفهم موضوع بوصف هو حصول الاعتقاد بحصول الوصف فيه فيطلقون لفظ الخمر على ما اعتقدوا علما او ظنا بانه خمر وان كان
وضع الالفاظ للامور النفس الامرية فيصدق اهل الذكر على من اعتقد علما او ظنا بانه اهل الذكر فيجوز السؤال عنه للاية الشريفة فان قلت

ل الاشياء فلا يبقى له ظن حتى يقلد بل ربما يعتقد بعد موته بخلاف ما افتى به فيصير كما لو علم في حيوته بتبدل رايه وان الاستصحاب معارض باصل
الشغل المعتضد بالشهرة ومنقول الاجماع وبابية السؤال ففاسد كما يظهر بالتامل فيما هذا وعندي مع كل ذلك في الجواز تامل واما البقاء على تقليد
الميت فالاصح جوازه بل لزومه للاستصحاب في هذه المسئلة وفي المسئلة الفرعية وفي شمول الشهرة والاجماع المحكي على عدم جواز تقليد الميت لصورة
الاستمرار وجهان وعلى فرضه فيهما ما مر في الابتداء فبطل من ذلك لزوم الرجوع الا اذا كان الميت اعلم فيجب البقاء او تخير ولزوم البقاء ان كان

تعارض تلك الآيات الناهية عن العمل بالظن **قلنا** النسبة بينهما عموم من وجه مادة الاجتماع الاجتهاد المظنون ومادة الافتراق العمل بالظنون كعمل
المجتهد بظنه والاجتهاد المعلوم فلا بد من ملاحظة المرجحات وآية السؤال اقل موردا فهي كالاخص المطلق بالنسبة الى معارضها فيقدم عليها **قلنا**
ان اهل الذكر مجمل في الآية الشريفة فاندفع الاستدلال بالآية بكلا طريقيه مع انه في كل من الطريقين كلاما اذا عرفت سلامة الاصل عن المعارض من تلك
الجهة فاعلم ان بعضهم اوجب تحصيل العلم بالمجتهد قال انه لا يكفي الظن وتحصيل العلم للعامي على الاجتهاد سهل لانا نرى بالبداهة انا لا نعلم التجارة والتجار وسائر
الحرف ومع ذلك نعلم اصحابها والمقلد ايضا نعلم الاجتهاد من اخبار اهل الخبرة ومن الشهرة وازدحام الناس عليه والحق كفاية الظن بعد الفحص اذ لو لم يكف
الظن فاما يجب تحصيل العلم او الاحتياط او التخيير بينهما والاول باب منسد لان العلم بكون الشخص مجتهدا اما باختبار المكلف بنفسه بتحصيل قوة
وتميز الاجتهاد فلا ريب انه عسر على المكلفين لاختلال النظم واما باخبار المخبرين فلا ريب ان تكاثر الاخبار من اهل الخبرة بحيث يحصل العلم بالاجتهاد
في غاية القلة ولعل الغالب العلو لا عبرة به وما ترى من انه كثيرا ما يكون مجتهدا معروفا في اقليم واقليمين فيقلده كل احد من العوام والخواص من غير نكير
فيصير بذلك مشهورا ففيه ان العوام بناؤهم على الاطمينان بمجرد الظن لو تفتش بينهم انكشف انهم ظانون لا عالمون فظهر ان باب العلم منسد غالبا
والاحتياط خلاف الاجماع فتعين العمل بالظن بعد القطع بالتكليف **فان قلت** اذا جوزنا تقليد الاموات ابتداء لم يكن باب العلم في المجتهد منسدا في
الغالب اذ يجوز تقليد الميت المعلوم اجتهاده على الكل كالعلامة مثلا ضرورة فالعلم بابه بالمجتهد مفتوح على هذا المذهب كذا مذهب المانع من تقليد الميت
تمسكا بالدليل الفقاهتي اي اصل الاشتغال فان اللازم على من ذهب في تلك الصورة بجواز تقليد الميت ان اصل الاشتغال المانع ان تقليد الميت معارض
باصل الاشتغال المانع عن تقليد المظنون الاجتهاد وبعد تعارض اصلين لا بد من ملاحظة المرجح وهو هنا في جانب الاصل الذي يمنع عن تقليد مظنون
الاجتهاد لان تقليد الميت اقرب الى الواقع لكون اجتهاده معلوما لا يقال شهرة عدم جواز تقليد الميت تؤيد الاخذ بقول الحي مظنون الاجتهاد الشهرة لزوم تقليد
نطرح الميت فهذا يرجح الاصل الذي يمنع عن تقليد الميت لانا نقول غايته في ما ابا تعارض شأن الشخصين مع النوعي والشخصي في جانب تقليد الميت فيقدم
فلا يتم الدليل على كفاية الظن بالاجتهاد مضافا الى انا نمنع الشهرة المذكورة **قلنا** ان ما ذكره هم في الفتوى واما في المرافعات والمسائل المستحدثة فيجري الدليل
المذكور على كفاية الظن بالاجتهاد في المرافعات مثلا ويتم في الفتوى بالاجماع المركب ولا يمكن القلب بان يقال كل من اوجب تقليد الميت في بعض الفتاوى مع وجود
الميت حكم بعدم جواز الرجوع الى مظنون الاجتهاد في المسائل المستحدثة والمرافعات لان ذلك مستلزم لطرح البرهان العقلي ثم ان المدار في الظن على الاجتهاد انما
هو على كل سبب موجب للظن معتبر عند العقلاء الذي الحجة الاجماع المركب او العسر والترجيح بلا مرجح وما عدا ذلك من اسباب الظن لا عبرة به كخبر الفاسق وفاقا
لعدم جواز الاجماع المركب والعسر او لزوم الترجيح بلا مرجح اذ كان الظن الحاصل من خبره قويا بالنسبة الى الضعيف المنجبر بالشهرة مثلا فما وقع بانه البناء
واما اذا اخبر الفاسق مستفيضا اي بالغا الى الثلثة فما فوقها فظ الاصحاب العمل به نعم قول العدل معتبر هنا ذكروا انه ثم انه اذا دار الامر بين معلوم الاجتهاد
ومظنونه وحصل التعارض عنهما يتعين الاخذ بمعلوم الاجتهاد لان مقدمة انسداد باب العلم الموجبة لكفاية الظن بالاجتهاد منتفية عند التعارض نعم له
الاكتفاء بالظن ان كان مناط الاختصاص اذا وجد حي مظنون الاجتهاد وميت معلوم الاجتهاد وحصل التعارض بينهما على القول بجواز تقليد الميت فلا يجوز الاخذ
بالحي المظنون من اي ظن كان وطرح الميت المعلوم لما عرفت من جواز الرجوع الى المظنون والمرافعات والمسائل المستحدثة ويتم جواز الاخذ من الحي المظنون في مقابل
فتوى الميت المعلوم بالاجماع المركب فيثبت جواز الاخذ بالمظنون الحي مطلقا في مقابل الميت بالبرهان العقلي المنضم الى الاجماع المركب واذا دار الامر بين
المجتهدين احدهما مظنون بالظن الخاص والاخر مظنون بالظن المطلق تعين الاول عملا بالراجح والقدر المتيقن اذ لو كان الظن المطلق اضعف من المخصوص
او مساويا له او اقوى منه لكن لا بحيث يصير قوته سببا لاحتمال تعين المطلق وطرح المخصوص فانه حينئذ تعارض احتمال التعين كل منهما مع الاخر ويبقى قوة
المطلق سليمة عن المعارض فيقدم واذا دار بين الظن المحتمل للخصوصية والظن المطلق فكالسابق لما مر ومما ذكرنا يظهر حكم دوران الامر بين الظنين المطلقين
او المخصوصين ثم ان شهادة العدلين لم يثبت كونها حجة هنا من باب السببية المطلقة لعدم الدليل عليه من بناء العقلاء وغيره نعم ذلك في الحقوق ثابتة لا في
الموضوعات مثل ما نحن فيه نعم هي مما نحن فيه حجة في ما من باب الوصف فحجيتها مقطوعة وسببيتها غير معلومة **ضابطة** تلك المسائل المذكورة في باب
التقليد مثل جواز تقليد الاعلم ونحوه هل هي مسائل تقليدية ام يجب على كل مكلف الاجتهاد فيها عينا مقتضى الاصل الاجتهاد لان الاجتهاد فيها بمعنى تحصيل
الملكة والاستنباط كاف قطعا وكفاية التقليد مشكوكة فالاصل الاشتغال الثابت بالاجماع وبناء العقلاء والقوة العاقلة يقتضي الاجتهاد مع ان
الامر دائر بين تعين الاجتهاد فيها وهو المط وتعين التقليد وهو خلاف الاجماع وخلاف العقل لانه ترجيح للمرجوح وطرح الراجح وهو موجب للخروج
عن الدين والاخذ بهما وهو موجب لاجتماع الضدين وتعيين الاحتياط وهو خلاف الاجماع والتخيير وهو تسوية بين الراجح والمرجوح فتعين الاول واذا
عرفت الاصل فاعلم ان الناس على صنفين صنف يقدر على الاجتهاد في تلك المسائل بالتتبع كبعض الطلبة المستعدين القريبين من الاجتهاد وصنف دون
من ذلك لكن لو القي ادلة الطرفين وافهم ذلك لقدر على التمييز بين الحق والباطل بحسب فهمه كبعض الطلبة والعالم الذكي الفطن في الغاية وصنف دون
من ذلك ايضا ولا يقدر على الامرين المذكورين لكن لو القي الاقوال والجمع عليه المختلف فيه والمشهور من الاقوال لقدر بعد التامل الاخذ بفهمه

في ان الدليل على ان الظن في الاجتهاد هو حكم العقل عند الحجب

في ان مسائل التقليد هل هي تقليدية ام اجتهادية

المیت علیه وان کان الحی اعلم لزم الرجوع وان تساویا فالتخییر ولو وثق المجتهد لم یجز تقلیده بعد ذلک استمرارا اجماعا کذا ولو صار البعد عهده عامیا
ولو عرض له الجنون مع بقاء الملکة بحیث صح فی الجنون فهو واجد للملکة ففیه اشکال ولو تنبه فیما ثم مات بقیت الفیمومة للاستصحاب وکذا لو لم یقصر
تصرف استمراره الی ما بعد موته کما لو اجر وتقاوبخوه ثم مات اصل علی المقلد تحصیل العلم بالمجتهد فلا یکفی الظن باجتهاده للشغل والاستقرار
وایات النهی عن الظن الا ان یدعی ان تحصیل العلم غیر ممکن غالبا لا غالب الناس واهل البلدان لنذرة تکاثر اخبارهم ،

فی الاجتهاد والتقلید

بالقلة المتیقن والمشکوک لکونه اقرب فی نظره عن الطرف المقابل کبعض العوام القطنین المتوسطین وصنف لا یقدر علی الاجتهاد بانحاء الثلثة
المذکورة ولیس قابلا الا التقلید ونحن نقول ان کل صنف من تلک الاصناف مکلف بما هو مقلد وراء من تلک المراتب ولا یجب علیه الترقی الی
فوق مرتبته فالاخیر یقلد الثلاثة الاول یجتهد کل منهم بالنحو الذی هو مرتبته کما ذکرنا وان ترقی الصنف المتأخر الی فوق مرتبته من باب الفضیلة الاتفاقیة
وجب علیه انی تلک المرتبة الحادثة المتجددة والدلیل علی المختار ان الواجب علی تلک الاصناف اما الاجتهاد لا غیر واما التقلید لا غیر واما التخییر
بین الاصناف اما علی الاول فاما یحکم بان اللازم علی الجمیع تحصیل مرتبة الصنف الاول والاجتهاد بالملکة فهو عسر عظیم وموجب لاختلال النظم
واما یحکم بان اللازم علی الجمیع کل صنف الترقی الی ما فوقه من المرتبة فهو کسابقه واما یحکم باخذ الجمیع المرتبة الثانیة اذا لثالثة فهو عسر
بالنسبة الی السافلین عن تلک المرتبة وترجیح للمرجوح علی الراجح بالنسبة الی العالین وهکذا واما الثانی فخلاف الاجماع ومثله ما لو قلنا بجواز
امنا التقلید للکل لا بوجوبه مع انهما مستلزمان لترجیح المرجوح بالنسبة الی ما عدی الصنف الاخیر واما الثالث فهو بالنحو الذی اخترناه فهو
المطلوب اما بغیر هذا النحو فهو اما مستلزم بالترجیح المرجوح او العسر او کلیهما فتعین المختار فان قلت یدل علی جواز التقلید لکل الاصناف
الاجماع الواقع علی عدم لزوم الاجتهاد علی الکل وانه مستلزم للحرج قلنا هذا اعم من المدعی لم لا نقول بالتفصیل المختار فان قلت یدل علیه
الاجماع المذکور بضم عدم القول بالفصل قلنا الشرط فی تحقق الاجماع المرکب القول بعدم الفصل لا مجرد عدم القول بالفصل وهو لم یثبت لنا فانا
لم نعلم تحققه نعم یتم ذلک علی طریقة الشیخ فان قلت یدل علیه ایة السؤال قلنا هی مجملة لاحتمال کون المراد من اهل الذکر الائمة کما فسر بهم
قلت تلک المسائل التقلیدیة من مسائل الفروع وکل مسئلة فرعیة یجوز التقلید فیها قلنا هی من مسائل الاصول لان مسائل الاصول یبحث فیها عن
عوارض عوارض دلیل الفقه فموضوع هذا العلم دلیل الفقه ومسائله ما یبحث عن عوارضها دلیل الفقه سواء کان الدلیل دلیلا للمجتهد کالکتاب
والسنة والاجماع وبناء العقلاء او دلیلا للمقلد متعلقا به کقول المیت وحجیته للمقلد وعدمها ولزوم رجوع المقلد الی الاعلم وجواز الکفا
المسائل بالظن وهکذا فالکلام فی تلک المسئلة ایضا فی عوارض دلیل الفقه بالنسبة الی المقلد فهی مسائل اصولیة لان قول المجتهد دلیل المقلد وهذا
عوارض قول المجتهد اما مسائل الفقه فهی ما یتعلق بالاحکام الظاهریة للمکلف بحیث لم یکن ملتفتا الی الاحکام المختلفة الکثیرة فمثل الحکم بحجیة
المجتهد المیت الذی ینشعب عنه الاحکام المختلفة فقد یکون حاکما علی الوجوب وقد یکون حاکما علی الحرمة وهکذا الی اخر الاحکام الخمسة
التکلیفیة الوضعیة انما هو من المسائل الاصولیة لا الفقهیة ومن هنا اسند ما یتی من انا استقرانا ووجدنا اکثر المسائل الفرعیة یجوز التقلید
فیها والظن یلحق المشکوک بالغالب ذلک فمنع الصغری اولا ومنع الکبری ثانیا اذ حجیة کل ظن حتی الاستقراء فیما نحن فیه اول الکلام لفقد
الاجماع المرکب لا مقتضی الترجیح بلا مرجح ذلک ایضا اذ المرجح الاجتهاد العلمی فیما نحن فیه بالنسبة الی المسائل الفرعیة العلمیة موجود وهو سهولة
ماخذ ما نحن فیه بخلافها ولا عسر اصلا فی الاجتهاد بالنحو الذی ذکرنا فلا سبب لتعمیم الظن بالنسبة الی ما نحن فیه فان اسباب التعمیم هو الترجیح بلا
مرجح والعسر والحرج والاجماع المرکب کلها مفقودة فیبقی الاصل سلیما عن المعارض مضافا الی انه یشک فی کون الاجتهاد واجبا عینیا ام کفائیا
فالاصل العینیة فان وجوب الاجتهاد فی تلک المسائل فی الجملة ولو کفایة متفق علیه وانما الشک فی حجیته مع ان مسئلة هذه من تلک
المنازع فیها انه یجب الاجتهاد فیها ام یکفی التقلید وجواز التقلید فی تلک المسئلة موقوف علی جواز التقلید فی مثال تلک المواضع المسائل
التقلیدیة ای المتعلقة بمسائل التقلید فالتقلید فی تلک المسئلة ایضا مستلزم الدور ایضا ولکن الحق بالاتباع هو الحکم بجواز التقلید
لکل الاصناف لم یجتهد فعلا وحصل الظن وح لا یجب التقلید قیل بجواز التقلید وقیل یجوز لکل صنف الاکتفاء بالتقلید ولا یجب الاجتهاد
عینا لبناء العقلاء فان الحکم الحاصل منهم مطلقا ان ای صنف کان یرجع الی العالم ویؤید الادلة المتقدمة من ایة السؤال وعدم ظهور القائل بالفصل
والاستقرار فی جواز التقلید فی نحو تلک المسائل وان لم یکن ادلة مستقلة والاجماع المدعی ممنوع وترجیح المرجوح مدفوع بعد بناء العقلاء
واما الدور فیندفع ولا التفصیل صور التبعیض فی الصنف الرابع ثانیا الحال لان بناء العقلاء علی التقلید فی تلک المسئلة ایضا وبنا بعم
علی ذلک بجواز التقلید فی تلک المسئلة نفسی خاتمة فی التعارض التعادل والترجیح ضابطة المراد بالتعارض الدلیلین تنافی مطلقا
الثانی و قد یکون بین المتناقضین والمتضادین وقد یکون بین العامین من وجه وقد یکون بین الاعم والاخص مطلقین ثم انهم قالوا ان التعارض
لا یکون الا بین الظنیین واما القطعیان او المختلفان فلا یمکن الحصول التعارض بینهما وفیه ان المراد من القطعی والظنی کان القطعیة والظنیة فی الصدور
فلا ریب فی جواز التعارض فی کل الصور الثلاثة ای القطعیین والظنیین والمختلفین ان کان القطعیة والظنیة فی الصدور ولا ریب فی جواز التعارض
فی الدلالة فان کان المراد قطعیة الدلیلین او ظنیتهما نوعا بمعنی انه لولا احدهما لافاد الاخر القطع او الظن وان لم یکن بعد ملاحظة التعارض
قطع ولا ظن فلا ریب فی جواز التعارض بهذا المعنی بین الکل ایضا وان کان المراد قطعیة الدلیلین او ظنیتهما شخصا ای فعلا فلا ریب فی عدم
التعارض فی الکل فی الفرضین الاولین لا وجه لقولهم بعدم الامکان فی القطعیین والمختلفین وفی الفرض الاخیر لا معنی لقولهم بالامکان فی الظنیین

للكل فهو عسر على السافلين وترجيح للمرجوح بالنسبة الى العالين وان جوزنا تقليد الكل فهو خلاف الاجماع نعم وترجيح للمرجوح بالنسبة الى ما عدا الصنف الاخير هذا والاصح عندي جواز تقليد من عدا الصنف الاول والكل **خاتمة** تعارض الدليلين تنافيهما مدلولا وهو يتحقق في المتضادين والمتناقضين والعامين من وجه والمطلقين قالوا لا يمكن التعارض الا في الظنيين لا في القطعيين ولا في المختلفين فان ارادوا القطع بالصدور فهو ممكن في كل الاقسام او بالمضمون لكن نوعا بحيث لولا احد المتعارضين لافاد الاخر القطع

في تعارض الظنين

بعد فقد البيان يحكم بانتفاء العقاب واما بناء العقلاء فنمنع ايضا لانه لو دار امرهم بين وجوب شيء وحرمته لتخيروا ولو لم نقل ان بناءهم على الرخصة في الامر وعلى المعذورية فلو لم يكن بناء العقلاء على التخيير فلا اقل من عدم كون بناءهم معلوما واما الثاني اي اثبات التخيير بالواسطة فهو ايضا غير ممكن اذ دليل حجية الخبرين المتعارضين المتعالين اما الدليل العقلي اي الدليل الرابع فهو لا يدل على حجية الظن الاجمالي لعدم جريان المقدمة الرابعة من الدليل الرابع المعممة لاسباب الظن فيما نحن فيه لان اسباب التعميم المذكورة في المقدمة الرابعة من الدليل الرابع ثلثة الاجماع المركب وعدم الكفاية والترجيح بلا مرجح وشيء منها ليس فيما نحن فيه لفقد الاجماع المركب بان يقال كل من عمل بالظن التفصيلي عمل بهذا الظن الاجمالي لما عرفت من ان بعض من عمل بالظن التفصيلي عمل هنا بالاصل وحكم بطرح الخبرين **فان قلت** اذا قطعنا بنفي الثالث في الخبرين المتعالين فقد اجمعوا على التخيير بينهما وكل من خير فيما نحن فيه بين الخبرين ابقاه **قلنا** اولا وجود الاجماع على التخيير في صورة القطع بانتفاء الثالث غير معلوم وثانيا سلمنا الاجماع لكن الاجماع المركب ثم لا يقتضي كون مسئلتنا هذه اجماعية وليس كذلك واما عدم الكفاية فكالاجماع اذ لو ترك العمل بهذا الظن الاجمالي لم يلزم خروج عن الدين لعدم وقوع مثل ما نحن فيه بل انكر بعض جواز اطلاق التعادل فكيف يمكن ادعاء وقوعه كثيرا بحيث لو ترك العمل به لزم الخروج عن الدين واما الترجيح بلا مرجح فكالاخرين اذ المرجح وهو كون الظن تفصيليا موجود في سائر الظنون بخلاف ما نحن فيه **فان قلت** الظن بالنسبة الى نفي الثالث تفصيلي شخصي والترجيح بلا مرجح بالنسبة اليه موجود وهذا يكفي في تعيين التخيير وطرح الاصل **قلنا** المرجح لسائر الظنون ان العمل بالظن التفصيلي في الصحاح مثلا اجماعي وفي غيره مشهور في الامثال وما نحن فيه من الظن ليس العمل به اجماعيا فهذا يصير سببا لمرجوحيته **فان قلت** اذا كان الصحاح اجماعي العمل فكيف يلحق بها الحسان والموثقات مع كونها خلافية فلا يجري فيهما الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى الصحاح فكيف تعمم الظن **قلنا** التعميم فيهما انما هو لاجل عدم الكفاية لا لاجل الترجيح بلا مرجح واما الدليل على حجية الخبرين المتعالين الاجماع **ففيه** ان الاجماع على حجية الاخبار غير معلوم واساسها فيما نحن فيه من الظن الاجمالي المسبب عن تعارض الخبرين واما الدليل على حجية الخبرين المتعالين الايات فهي ايضا لا تدل على حجية مطلق الاخبار بحيث يشمل ما نحن فيه لعدم تمامية دلالة الايات على حجية الاخبار ولعدم انصرافها الى ما نحن فيه على فرض الدلالة ولوجود التخصيص بالنسبة الى ما نحن فيه على فرض الانصراف لان المراد من الايات اما وجوب العمل بكل الاخبار وجوبا عينيا فتعارضا في الخبر مع غيره امرا لا فهو غير ممكن واما وجوب العمل بكل الاخبار وجوبا تخييريا في المتعارضات وغيرها فهو معنى مجازي اولا اذ الظاهر من لفظ الوجوب ومن الهيئة الدالة عليه هو الوجوب العيني لا التخييري مع ان التخيير في غير المتعارضات غير ممكن اذ ليس لها طرف اخر **فان قلت** لعل الطرف الاخر الاخبار المتعارضة بمعنى انك مخير بين العمل بغير المتعارضات وبين العمل بالمتعارضات **قلنا** مع انه تعسف بعيد لا يليق البيان يستلزم لضد مطلوبك فان لنا حينئذ ان نعمل بالخبر الغير المعارض مع خبر اخر ونطرح المتعارضات فلا يثبت حجيتها واما وجوب العمل بالاخبار عينا في غير المتعارضات وتخييرا في المتعارضات فهو مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وهو لو صح كان مجازا بعيدا نادرا واما وجوب العمل بكل الاخبار تخييرا واخراج غير المتعارضات بالدليل فهو موجب لعدم كون الايات دالة على حجية غير المتعارضات وتخصيص الاكثر والتجوز في جعل الوجوب تخييريا واما وجوب العمل بكل الاخبار عينيا واخراج المتعارضات بالدليل فهو صحيح لا يوجب الا التخصيص في الايات ولا يعد عدم دلالة الايات على حجية المتعارضات فتعين الاخير وهو لا يثبت مطلوب الخصم او عرضنا بثبات حجية الخبرين المتعالين المتعارضين ولم يثبت ذلك من الايات ولا من غيرها فلا دليل على التخيير اصلا لا بلا واسطة ولا معها فتعين الرجوع الى الاصل الظاهر وبطلان التفريع **فان قلت** لعل الايات دلت على حجية كل خبر عينا ولما لم يمكن العمل بالمتعارضين وجب العمل باحدهما اذ طرحهما طرح للمقطوع حجيته فلا بد من التخيير بحكم العقل بعد ثبوت الحجية **قلنا** لا بد هنا بمقتضى الايات من العمل بخبر اما احد المتعارضين لا بعينه اي الكلي ام واحد معين منهما فان كان الاول فهو فاسد لان مدلول الايات هو حجية خصوص كل خبر على طريق العموم والاطلاق وليس الكلي وهو احدهما مدلولا للايات وان كان الثاني لزم في التكليف بغير التكليف بما لا يطاق فلو عمل المكلف اي بعد كون المامور به واحدا معينا في الواقع وكان ما عمل به غير الخبر المعين في الواقع فاما يعاقب عليه فهو قبيح واما لا يعاقب عليه لزم خروج الواجب عن الواجب **فان قلت** يمكن اثبات التخيير بان المتعارضين متفقان في الدلالة على نفي الثالث بالالتزام فيبقى الاباحة مدلولا لدلالة الالتزامية لهما ولا تعارض بينهما من تلك الجهة فلا بد من الاخذ بالمدلول الالتزامي وطرح الاباحة التي هي مقتضى الاصل وبعد ذلك نحكم بالمقدمة العقلية من عدم جواز الطرح الجمع والحكم بالتعيين على التخيير لضعف التفريع **قلنا اولا** ان صحة البناء على مثل تلك الدلالة الالتزامية ممنوع **وثانيا** ان نصرافها اليه على فرض الصدق ممنوع **وثالثا** ان ذلك يستلزم طرح المعنى المطابقي والعمل بالمعنى الالتزامي بالنسبة الى الخبر المطروح بعد اختيار احدهما والحال ان دلالة الالتزام لا ينفك عن المطابقة واذا انتفى المطابقة انتفى الالتزام فلم يعمل باحد الروايتين في المعنى الالتزامي ايضا فلا وجه للتخيير اللهم الا ان يقال يمكن اثبات التخيير سواء قلنا بحجية الاخبار تعبدا او للظن اما على مذهب المتعبد فلان الاخبار العلاجية دلت على التخيير بلا واسطة والايات دلت على حجية الاخبار تعبدا **فان قلت** الاية دلت على حجية خبر العدل واخبار العلاج بلها ضعاف ومطعون **قلنا** اية النبا دلت على التبين عند خبر الفاسق وقبوله بعد اية النبا دلت على طرح خبر الفاسق والصحيح تلك الاخبار حال عن الدلالة كما اشرنا

في امكان التخيير بين المتعارضين

او الظن فكذا وفعلا فهو صح في الكل وان اراد وانى القطعيين والمختلفين الفعلي وفي الظنيين النوعي فهو صحيح لكنه تفكيك ثم ان التعارض
لم فرقوا ان التعادل والترجيح والثاني منهما ممكن في المختلفين ايضا فما وجه التخصيص بالظنيين ثم المراد بالدليلين اعم منهما ومما زاد عليهما واعم
من الامارتين فيشمل تعارض الدليل والامارة **اصل** تعادل الدليلين هل هو تساويهما او تساوي اعتقاد المجتهد بمدلوليهما وجهان
اقويهما الاول وهو اخص مطلقا من الثاني ولا ريب في جوازه عقلا وشرعا بل نظيره واقع في مثل المجتهدين المتساويين المختلفين في الرأي بالنسبة الى

في تعادل الدليلين

التبيين لم تدل على ذلك والضعف هنا مسلم لكنه حصل التبين لا بجبر ضعفها بالشهرة فيحصل منها الظن وهو نوع تبين فيقبل **فان قلت**
المسئلة اصولية والاحتياطية **قلنا** ان القائل بحجية الاخبار من باب التعبد يعمل بالاخبار في المسائل الاصولية والفرعية **فان قلت** تلك الاخبار
معارضة مع اخبار الوقف وهي صحاح **قلنا** اولا ان اخبار التخيير واضحة الدلالة على المط واخبار الوقف ظاهرة في ان الوقف انما هو حين انفتاح باب العلم
كما يظهر من قوله فارجه حتى تلقى امامك او امام لقائم ع ونحو ذلك وثانيا ان اخبار التخيير خاصة بالمتعاضين واخبار الوقف اعم من اخبار التخيير
مط فيقدم الخاص وثالثا ان اخبار التخيير ارجح لاكثريتها واشهريتها عملا وبنائهم على تقديم الضعاف المنجبرة على الصحاح **فان قلت** كيف تلك بالقرعة
فقد ورد ان القرعة لكل امر مشكل **قلنا** اولا انه بعد ورود اخبار التخيير ليس الامر مشكلا حتى يرجع الى القرعة وثانيا ان خبر القرعة لا ينصرف
الى ما نحن فيه بل الى الموضوعات كما في رواية النزو على الغنم وثالثا ان اخبار التخيير اخص مطلقا من اخبار القرعة فيقدم الاخص ورابعا ان اخبار التخيير اكثر
واشهر فيقدم هذا اذا كان تمسك القائل بالتعبد بالايات ولو كان تمسكه في حجية الخبر بالاجماع اشكل الامر في حجية الاخبار العلاجية على مذهبه
فيشكل عليه اثبات التخيير الا ان يدعى الاجماع على حجية الضعاف المنجبرة بالشهرة ولما علمت مذهبي في صفتين فلنا نفرض في مقامنا هذا خبرين صحيحين
حصل منهما الظن بنفي الثالث بالظن المتاخم للعلم وهذا الظن ينفي الثالث تفصيلا فلو لم نقل بحجية هذا الظن بنفي الثالث مع اوفقيتها
بالاحتياط وعمل المعظم به وقوته وقربه بالعلم وقلنا بحجية الشهرة المجردة الضعيفة التي ذهب المشهور الى عدم حجيتها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح بل هو
ترجيح المرجوح وتم الامر فيما سوى المفروض بانه كان الظن بنفي الثالث ضعيفا مثلا والحاصل من الشهرة قويا بالاجماع المركب **فان قلت** ذلك الظن
الذي فرضتم متعلقه اجمالي والشهرة في سائر المقامات تفصيلية **قلنا** اذن يكون لكل جهة رجحان ومرجوحية فلا معنى للترجيح بلا مرجح **فان**
قلت لم طرح الوضعيون اخبار القرعة بعد اثبات حجية ذلك الظن الاجمالي وعدلوا الى الرجوع الى الاصل واثبتوا التخيير بالمقدمة العقلية **قلنا**
ان كان عدم عملهم بالقرعة اجماعيا فالجواب واضح وان لم يكن اجماعيا فان كان القرعة والتخيير متباينين بمعنى انه لا يمكن جمعهما ولا بد من الاخذ
باحدهما فنقول ح ان اخبار التخيير تعين العمل للوجوه الاربعة المتقدمة انفا في تضعيف القرعة والا فان كان القرعة قد امتثلنا بمقتضاه لو تخير احد الخبرين
بالقرعة لكان مبرئا للذمة قطعا بخلاف ما لو لم يقرع فلا بد من القرعة للاحتياط وقاعدة الاشتغال لكن نقول انه بعد اثبات جواز التخيير لا يتعين بجواز
احتمال وجوب القرعة ولا يتمسك على الاشتغال بمجرد احتمال وجوب الشيء بل يتمسك به اذا كان الاحتمال وجوب الشيء عقلا بناء العقلاء بعد ما ذكرنا من ضعف
لتعين القرعة لا اعتناء لهم باحتمال القرعة فلا يجب القرعة وان كان قد امتثلنا في الامتثال ثم ان التخيير الذي اثبتنا بدوي لا استمراري لان الاصل الاشتغال
واستصحاب الحكم الفرعي اذا اخذنا احدهما مع ظهور عدم الخلاف ولظاهر اخبار التخيير في قوله خذ احدهما ودع الاخر واترك الاخر وتخير احدهما
ولان التخيير الاستمراري مرجعه الى الرجوع الى الاصل ومستلزم للظن بارتكاب خلاف الواقع الذي هو الداعي لطرح الاصل **المقام الثاني**

فيما اذا دار الامر بين المتباينين في المعاملات

فيما اذا دار الامر بين المتباينين في المعاملات وضاع انتفاء الثالث ومظنونا كما لو ورث الجد عن ابن بنت وبنت ابن فالسيد على ان للذكر
مثل حظ الانثيين لعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان ولد الولد ولد حقيقة والمشهور على ان لابن البنت نصيب
امه ولبنت الابن نصيب ابيه فيختلف السهم باختلاف القولين نعم لو كان الابن للابن والبنت للبنت فلا ثمرة لما ثبت على القولين فنقول لو دار
الامر بين هذين القولين مثلا لاجل تعارض الخبرين وتعادلهما وظن بنفي الثالث فالاحتمالات اربعة طرحهما واخذ الثالث الموهوم وجمعهما وتعيين قول
المشهور او السيد التخيير بدوي او استمراري او القرعة والوقف عن الفتوى بترك الافتاء وكف اليد عن التصرف والفتوى والاصل مع الاحتمال الاخير للنهي عن العمل بما لا
يعلم فان جاء الدليل على خلافه اخذنا به والا اخذنا بالاصل فنقول اما الجمع فغير ممكن وتعيين الاخذ لهذا ادلائه ترجيح بلا مرجح وطرحهما واخذ
الثالث الموهوم فاسد لانه مخالف للاصل كما مر انفا ولانه مخالف للدليل الرابع الدال على حجية الظن بنفي الثالث اجمالا كما تقدم انفا فانه بعينه جار
هنا ولان كل من قال بطرح الثالث الموهوم في المقام الاول قال به هنا ايضا وللاولوية لانه في المقام الاول كان الطرح للخبرين والاخذ بالثالث موافقا للاصل
ومع ذلك ما طرحنا الخبرين فهنا اولى لان طرحهما والاخذ بالثالث مخالف للاصل كما عرفت والقرعة المامور بها في حديث القرعة لكل امر مشكل مدفوعة
اولا بانصراف الخبر الى الموضوعات وثانيا بضعف الخبر وثالثا بانه لا يفيد الا الظن والمسئلة اصولية لا يعمل فيها بالظن سلمنا عدم العلم بكونها اصولية
غايته في الباب كونها من المسائل المشتبهة ولا يعمل فيها بالظن ايضا سلمنا كونها من المسائل الفرعية لكن حجية كل ظن في الفرع ممنوعة والتخيير
فهو ايضا خلاف الاصل المار فمن ان الاصل في المعاملة الوقف فلا يصار اليه الا بدليل **فان قلت** يدل على التخيير اخبار العلاج المنجبرة بالشهرة
قلنا تلك الاحتياطية والمسئلة اصولية او من المسائل المشتبهة نعم يتم التمسك بها على مذهب القائل بالحجية من باب التعبد واما على الوصف فلا
فان قلت يدل عليه الدليل العقلي الذي دل على التخيير على مذهبكم في المقام الاول **قلنا** غاية ما دل عليه الدليل العقلي حجية الظن الحاصل بنفي
الثالث اجمالا ونحن نقول به هنا ايضا **فان قلت** فالسر في عدم دلالة ذلك الدليل على التخيير في المقام الاول دون هذا المقام **قلنا** سره انه بعد نفي الثالث
في المقام الاول ثبتنا بالمقدمة الخارجية التخيير بين الخبرين الدال احدهما على الحرمة والاخر على الوجوب بعدما طرحنا القرعة بالضعف تعين احدهما

المعلوم ولدليل عدم الجواز شرعا عليه من وجوه **اصل** اذا حصل التعادل بين الدليلين ففي التخيير بينهما او الرجوع الى الاصل او الوقف
وجوه والاخير لا يتصور في دوران الامر بين الوجوب والحرمة وفي المعاملات التفسيرية ونحن نقول ان المتعادلين ان كانا خبرين ومع بعد خروج
الحكم الواقعي عن احدهما في الواقع واتحاد موضوع الحكمين المختلفين كالوجوب والحرمة او الندب والكراهة فالحق التخيير الابتدائي لنفي الثالث
بالظن الاجمالي المستفاد من الدليلين المشمول لعموم ما دل على حجية الظن نعم لو دار الامر بين المتباينين في المعاملات كان يكون المال لزيد او

بالتحكم فلم يبق الا التخيير ومنا بعد نفي الثالث بالدليل العقلي يحمل الوقف الذي هو الاصل فان التوقف متصور في المعاملات دون العبادات فالمقدمة الموجبة للتخيير
في المقام الاول غير جارية هنا **فان قلت** كما لا يمكن الوقف في العبادات لعدم امكان ترك الفعل والترك معا كذا لا يتصور في المثال الذي فرضنا في المقام الاول
اذ لا بد للزكاة والمال المتروك من متصرف ولا يمكن بقاؤه بين الخصوم معلقا قلنا الاصلاح بين الخصوم من باب الحسبة يمكن هنا لكن الحكم والفتوى لا دليل عليه
فتعين العمل بالاصل وهو الوقف في هذا المقام **المقام الثالث** فيما اذا تعارض الخبران المتعادلان في حكم واحد متعلقين كما لو حكم احدهما بوجوب
الظهر والاخر بوجوب الجمعة وكان نفي الثالث مظنونا فالحق فيه الاحتياط وذلك لبطلان الطرح بينا العقلاء وبالدليل الرابع المقدم في المقام الاول وبالاجماع
المركب والاولوية بالنسبة الى المقام الاول حيث كان المكلف في المقام الاول مخيرا ومع ذلك لا يجوز له الطرح فكيف يجوز هنا مع تمكنه الجمع وتحصيل البراءة اليقينية و
بطلان القرعة بالاجوبة المتقدمة من الضعف في المستند وعدم الانصراف وعدم افادة الظن وبطلان التخيير بان الامر بعد نفي الطرح والقرعة دائر بينه وبين الجمع
ولا ريب ان اصل الاشتغال مع الاخير فهو المتعين لان الاصل ولا بد على التخيير من دليل اجتهادي وليس الا الاخبار فلعدم افادتها وان انجبرت بالشهرة الا الظن
والمسئلة اصولية علمية ولسنا من المتعبدين اما الدليل الرابع فغايته ما دل عليه هو نفي الثالث واما التخيير فلا لامكان الاحتياط بالجمع فالمقدمة الموجبة للتخيير غير موجودة
فتعين العمل بالاصل المقتضي للجمع الموجب للتعيين بالبراءة بعد حسن الاحتياط اجماعا لان الامر بعد الواقع بعد نفي الثالث اما احدهما الكلي ولاحدهما المعين او
كلاهما معا وعلى التقادير يحصل الامتثال **المقام الرابع** فيما دار الامر بين الوجوب والندب ومثله الحظر والكراهة وبناء العقلاء في مثل ذلك على الوجوب
لكن ذلك في الاوامر العرفية لان الغالب في اوامرهم الوجوب فيلحق المشكوك بالغالب بخلاف الاوامر الشرعية فبناء العقلاء فيها غير معلوم وعلى فرض وجوده ايضا فالكلام
في ما هو مع قطع النظر عن المرجحات لاحد الطرفين بل الكلام على فرض التعادل وبناء العقلاء لو وجد فانما هو مرجح وعلى فرض التعادل فالاحتمالات هي الطرح
والجمع والقرعة والتخيير الاستمراري كلها باطلة ويظهر وجهها كما مر بقي الامر دائرا بين التخيير البدوي ونظرا الى الظن يبقى الثالث فاذا انتفى الثالث مع سائر الاحتمالات
تعين التخيير وبين الندب الظاهري اعني القول باخذ جنس الامر وهو مطلق الطلب الراجح وطرح فصلهما بمعنى عدم تعيين الفصل الواقعي بالدليلين لانهما
اذ لا دليل اجتهاديا على الفصل فاذا لم يكن دليل اجتهادي على الفصل فاخذ بالجنس الذي هو القدر المتيقن ونقول ان ذلك الجزء من التكليف ثابت باتفاق
الخبرين واما الزائد عليه فننفيه بالاصل اعني القاعدة العقلية وهي انه لا تكليف الا بعد البيان فلما لم يجئ دليل هنا على العقاب في هذا الطلب حكمنا بعدم
العقاب فهذه تلك القاعدة العقلية واخذنا بالقدر المتيقن وهو الجنس فيثبت بذلك الندب الظاهري فاذا احتمل الندب الظاهري انتفى الدليل
على التخيير بمجرد هذا الاحتمال اذ لا مقدمة مرجحة لنفي الثالث بالدليل الرابع يثبت بها التخيير فيتعين الندب الظاهري لما ذكر اعني اخذ الجنس من البين والفصل
من الاصل الفقاهتي اي اصالة البراءة نعم ان يثبت عدم جواز التمسك باصل البراءة هنا وانتفى احتمال الاستصحاب الظاهري الفقاهتي ايضا كسائر الاحتمالات
لا لتعين التخيير البدوي وبانضمام المقدمة العقلية بعد اثبات حجية ذلك الظن الاجمالي بالدليل الرابع **فان قلت** لا يجوز التمسك باصل البراءة
هنا لان ما خذ حجية اصل البراءة اما الاستصحاب ففيه ان المستصحب هو جواز الترك قبل ذلك لما كان موجودا في ضمن الاباحة اعني تساوي الطرفين
وقد انتفى الفصل قطعا فانتفى جنسه ايضا اعني جواز الترك الموجود في ضمنه قطعا وحدث طلب وفصل اخر ما والشك في الحادث فلا يجري الاستصحاب في
قلت ذلك الا في ثوب مائع وشككت انه بول ام ماء فتستصحب طهارة الثوب مع ان الشك في الحادث **قلنا** هذا استصحاب اللازم لا استصحاب الكون المائع
ماء فان الشك في الملزوم شك في الحادث ولا يجري فيه الاستصحاب في هذا المثال ايضا **فان قلت** هنا ايضا يستصحب اللازم وهو استصحاب عدم العقاب الحاصل
مباح لك **قلنا** فيما نحن فيه قطعنا بانتفاء الملزوم اعني جواز الترك الحاصل في ضمن الاباحة السابقة فكيف يتمسك باستصحاب اللازم بعد انتفاء
الملزوم قطعا **فان قلت** نتمسك باستصحاب اللازم في المثال المفروض **قلنا** في المثال المفروض لم يقطع بانتفاء الملزوم اعني الماء بل هو مشكوك فبين
المقامين فرق واما الاجماع فوجود على اصل البراءة فيما نحن فيه ثم بل جمع ممن لا يقولون بلزوم الاحتياط قالوا بالوجوب هنا نعم الاجماع على البراءة
فيما دار الامر بين الوجوب والاباحة مسلم واما الكتاب فما يدل على البراءة منه وهو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحوه ولا دلالة
فيه على البراءة فيما نحن فيه اذ التكليف هنا معلوم اما وجوبا او ندبا فان الاستصحاب ايضا تكليف غاية ما في الباب الشك في كونه تكليفا وفي صدق التكليف
عليه فلا يتم الاستدلال نعم يتم الاستدلال فيما دار الامر بين الوجوب والاباحة اذ الاباحة ليست تكليفا حقيقة واما السنة فهي في المناقشة
فيها كالكتاب كقوله ما حجب الله علمه عن العباد اه اي تكليف حجب الله علمه عن العباد فان العلم بالتكليف هنا موجود واما بناء العقلاء فلو لم نقل بكونه على
الندب فلا دليل على الندب وتعين التخيير وايضا لو سلمنا حجية اصل البراءة لم يتم الاستدلال على الندب لان قولك نأخذ بجنس الامر فانه بعد نفي
الثالث معلوم وتعيين الفصل باصل البراءة ثم اذ غاية ما في الباب كون وجود الجنس في الواقع معلوما وذلك لا يوجب العلم بالحكم الواقعي ولا يحصل
لك العلم الظاهري بمجرد ذلك الا ان نقول ان كل حكم واقعي ظاهري واذا ثبت الجنس يعلم وجوده اجمالا في عالم التكليف الظاهري اما وجوبا واما
ندبا بانضمام تلك المقدمة الكلية فنقول انه بعد ذلك المقدمة الكلية يكون الجنس معلوم الوجود في الظاهر اجمالا الا انه في ضمن جواز الترك اذ الجنس لا يتقوم
الا باخذ الفصول ولا ريب ان انتفاء الفصل يوجب انتفاء الجنس الذي هو في ضمنه وح لو نفيت احد الفصلين ظاهرا باصل البراءة فمن اين لك العلم

فيما اذا تعارض الخبران من

فيما اذا دار الامر بين الوجوب والندب

ملزوم فان مع بعد ذهاب اللزوم بل يجب لازم فيلك

عمرو وجب السؤال عن الامتثال للاصل ولا ينافيه الظن الاجمالى بنفى الثالث فتم او بين الوجوب والندب او الحرمة والكراهة اخذ بالندب والكراهة لانهما الاصل او بين الوجوب والكراهة او الندب والحرمة فالندب فى الاول والكراهة فى الثانى عرضا للاحتياط لا اصلا او بين الوجوب والاباحة والحظر والبرائة فالبرائة لما مر فى بحثها او بين المتباينين كالظهر والجمعة فالجمع لانه الاصل كما مر ولو علم بنفى الثالث اجمالا فالحكم الحكم والدليل الدليل و اذا تعارض خبر وغيره وتعادلا او تعارض دليلان غير خبرين فتعادلا فحكمهما يظهر بادنى تامل واذا حصل هذا التعادل فى الموضوع الصرف لم يكن الظن بنفى

بوجود الجنس فى الظ اذ يحتمل ان يكون الجنس معلوم الوجود اجمالا فى الظ من التكليف فى ضمن ذلك الفصل المنفى بالاصل فيحتاج انتفاء الجنس وينتفى العلم الاجمالى بوجوده بعد انتفاء احد الفصلين فى الظ فلا يبقى العلم بالجنس ويبقى احتمال الندب بعد اعمال اصل البرائة والمقدمة الكلية ولا ريب فى ان احتمال الندب غير مجدٍ فلابد من الحكم بالتخيير لبديهة **قلنا** اما الجواب عن عدم الدليل على حجية اصل البرائة فيما نحن فيه فهو ان الاية المتقدمة دالة على الحجية هنا لان ظ لفظ التكليف هو الوجوب او الحرمة لا مطلق الطلب فلا يشمل الندب فالاية تنفى الوجوب فيما نحن فيه وهو المط ولا يمكن ح القول بان التكليف معلوم اجمالا اذ ليس الندب تكليفا واما عن الايراد الاخيرة فلانه شبهة فى مقابل البداهة اذ القطع بالحكم الظاهرى فى ضمن الفصل الاخر بعد نفى احد الفصلين بحاله واما ثانيا فبان بناء العقلاء على اخذ الندب بعد نفى احد الفصلين فيما نحن فيه بعد اثبات التكليف الظاهرى للعلم الاجمالى بوجوده فى الواقع مع المقدمة الكلية وثالثا بان ارتفاع القطع انما يحصل حيث حصل القطع بالجنس بسبب العلم الاجمالى هنا مسبب عن وجوده فى الواقع بين احد الفصلين وبوجوده اجمالا بينهما لا فى الظ فبعد ارتفاع احد الفصلين فى الظ لا يلزم ارتفاع العلم الاجمالى بوجود الجنس المسبب عن الدوران الواقعى نعم يلزم ذلك اذا قطعنا بارتفاع احد الفصلين متعينا فى الواقع فنقطع ح فى الظ بالندب بسبب العلم الاجمالى بوجود الجنس فى الواقع ثم بالمقدمة الكلية ثم باصل البرائة فيثبت الندب الظاهرى **المقام الخامس** فيما دار الامر بين الوجوب والكراهة والندب والحرمة والاحتمالات فيه لسعة الجمع وتعين هذا او ذا والقرعة والتخيير البدوى والاستمرارى والطرح وهو متصور على اقسام الاول ان يطرح الخبران المظنون فيهما انتفاء الثالث ويواخذ بالاباحة والثانى ان يطرحا ويؤخذ بموافق الاصل الفقاهتى منهما وهو الندب والكراهة كما فى المقام السابق على ذلك الثالث ان يطرحا ويؤخذ فى الاول بالندب والثانى بالكراهة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاول باطل بعدم الامكان والثانى والثالث بلزوم الترجيح بلا مرجح والرابع بما مر من الوجوه المضعفة وكذا التخيير الاستمرارى لما مر وكذا القسم الاول من الطرح لان الظن الاجمالى بنفى الثالث حجة بالدليل الرابع بقى الاشكال فى ان مقتضى الدليل المذكور لاثبات الندب فى المقام الرابع اثباته هنا ايضا فلابد من الاخذ بالطرح بالمعنى الثالث فلابد من الاخذ لكن الحق الثانى ومقتضى الاحتياط هو الاخذ بالطرح بالمعنى الاخير للاحتياط **فان قلت** انك قلت بحجية الظن الحاصل بنفى الثالث فكيف تاخذ بالثالث **قلنا اولا** انهم ياخذون بالثالث مع العلم الاجمالى بانتفائه كما لو دار الامر بين الوجوب والاباحة وعلم اجمالا انتفاء الثالث فانهم مع ذلك يقولون بحسن الاحتياط واستحباب الاتيان بالفعل ففيما نحن فيه اولى لوجود الظن بنفى الثالث لا العلم وثانيا ان الظن الاجمالى بنفى الثالث اما بناء الاخذ بالثالث ام لا فان كان الاخير فلا تشاجر وان كان الاول ودار الامر بين اعمال الظن واعمال الثالث الموافق للاحتياط فدعمنا العمل بالثالث على الظن لوجوه اربعة حكم القوة العاقلة بان الاخذ بما لا مفسدة فيه اولى واحسن اذا تعارض مع ما يحتمل المفسدة كما اذا تعارض الوجوب والاباحة ويحتمل كل منهما الثانى بناء العقلاء الثالث شمول اخبار الاحتياط لما نحن فيه الرابع اطلاق كلمات الاصحاب فى تقديمهم حسن الاحتياط لما نحن فيه حيث قالوا اذا دار الامر بين الوجوب وغيره ما عدا الحرمة فالاحسن الاحتياط واخذ جانب الوجوب وان لم يعمل به الى وقتنا فلا دليل بعد ما ذكرناه على حجية ذلك الظن المخالف للادلة المذكورة وثالثا انه لا منافاة بين حجية الظن بنفى الثالث والاخذ بالثالث كما لا منافاة بين العلم الاجمالى الثابت على نفى الثالث والعمل بالثالث وهو الندب فيما دار الامر بين الوجوب والاباحة وذلك لانه فى مثل دوران الامر بين الوجوب والاباحة لا نقول بالندب بمعنى ان ذلك الفعل مندوب واقعا او واقعا فانا لا نقول بالندب الذاتى فى الفعل لا واقعا ولا ظاهرا بل نقول ظاهرا بالمصلحة الفعل وانما الحكم بالندب فانما هو عرضى ومن باب المقدمة والوصول الى الواقع المحتمل اعنى الوجوب والصفة الموافقة للوجوب فذلك ليس بمستحب واقعى وهو ظ اذ نحكم بان الواقع لا يخرج عن احد الامرين اما الوجوب او الاباحة ولا بمستحب ظاهرى فان المستحب الظاهرى ما احتمل موافقته للواقع وههنا نقطع بان الفعل فى الواقع ليس مستحبا بل هو احد الامرين للعلم الاجمالى فكيف يكون الندب حكما ظاهريا فذلك الندب ليس الا ندبا عرضيا ولا ينافى العمل بالعلم الاجمالى الحاصل بان حكم الله سبحانه الذاتى فى الواقع اما الوجوب واما الاباحة وهكذا نقول فيما نقول فيما نحن فيه فان الندب او الكراهة عرضى لا ذاتى واقعا او ظاهرا بل الحكم الذاتى احد الامرين للظن الاجمالى بذلك فلا منافاة بين العمل بالظن فى مرحلة الحكم الذاتى والقول بالندب او الكراهة العرضيين لكن بين مقامنا هذا وبين دوران الامر بين الوجوب والاباحة فرق فان فى الاخير نحكم بان الحكم الظاهرى الاباحة بخلاف ما نحن فيه باحد طرفى الخبرين المتعارضين لا موافق اصل البرائة ولا مخالفه لعدم الدليل بل نقول بالندب او الكراهة العرضيين **المقام السادس** فيما دار الامر بين الوجوب والاباحة او الحظر والبرائة وقد الكلام فيهما مفصلا فى بحث اصل البرائة وظهر ان الحكم على البرائة وان موافق الاحتياط مستحب عرضى فتم ولو علم بالخبرين المتعارضين بنفى الثالث اجمالا فهو ايضا فيستم تلك المقامات الستة العلم الاجمالى كل تلك المقامات معتبر للاجماع المركب والادلة القطعية بالنسبة الى الظن بنفى الثالث ولكن اتلك المقامات اذا ظن بنفى الثالث والمختار فيها المختار هنا والدليل الدليل واذا تعارض الخبر وغيره وتعادلا فاما نظن بانتفاء الثالث ونقطع به والاول ايضا نتكلم فيه فى حجية الظن الاجمالى وفى جميع تلك المقامات الستة الحاصلة فى تعادل الخبرين **اما المقام الاول** فالحق فيه هو حجية الظن الاجمالى العبرة مما مر من الدليل الرابع فى تعارض الخبرين لعرض كون الظن بنفى الثالث فى غاية القوة فلو لم يعمل به وعمل بالشهرة المجردة المورثة للظن الضعيف كما لزم

الثالث لحجة الامارة او في الموضوع المستنبط وحصل الظن بنفي الثالث لحجة الامارة او في الموضوع المستنبط وحصل الظن بنفي الثالث فهو حجة كما تقدم فيتوقف في الترجيح لانه الاصل في اللغات

أصل اذا تعادل الامارتان عند المجتهد وبنى على التخيير فان كان ذلك في الموضوع الصرف افتى بالتخيير اذ المجتهد ليس الا نائبا مع المقلد حتى يختار احدهما ويفتي بالمختار او في المعاملات كتعارض البينات ونحو مسئلة ارث ابن البنت وبنت الابن بالمختار اذ الحكم بالخيار لا يرفع الخصومات او في الاحكام الفرعية افتى بالخيار اقول اذا ترجح احد المتعارضين على الآخر بمرجح داخلي او خارجي في سند او دلالة او معاضد اخذ بالارجح لاجماع العلماء وبناء العقلاء وندرة تبني ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح وتتم الامر في غير تلك الصورة بالاجماع المركب **واما المقام الثاني** فلنتكلم في المقامات الستة فالحق فيها ايضا هو المختار في تعارض الخبرين لعين ما مر الا في المقام الاول من المقامات الستة اعني ما دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة فانه يتقدم الخبر عند التعادل الاحتمال تعبدية الخبر دون المعارض مثل الشهرة فيتقدم ولا يحكم بالتخيير واما في المقام الثاني من المقامات الستة فلا تخيير حتى يرجح احد الطرفين او يخير بل يتوقف كما مر وهكذا في ساير المقامات الحكم الحكم والدليل الدليل ثم ان ما ذكرنا من فرض تعادل الخبر مع غيره لا يمكن على مذهب المتعبدين بل هو يتم عند الوصفيين فيسقط الكلام في تعادل المختلفين راسا على قول المتعبد بل على ما قلناه في المقام الاول ايضا من ترجيح الخبر لاحتمال تعبديته حتى على مذهب الوصفيين يرجع الكلام الى باب الترجيح ايضا الا ان يقال ان التعادل هو التساوي في نظر المجتهد وهو في المقام الاول من المختلفين ممكن على القول بالوصف واما تعارض غير الخبرين والملفق كتعارض الشهرتين مثلا او الاستقرائيين فهو ينقسم على اقسام ثلاثة الاول تعادلهما في الاحكام الشرعية الثاني في الموضوعات الصرفة كتعادل امارتي القبلة الثالث في الموضوعات المستنبطة كتعارض الغلبة النوعية مع الغلبة الشخصية فيما اذا استعمل لفظ في معنى ولم يعلم انه حقيقي ام مجازي اما الاول فالحق فيه الحكم ما حكمنا به في تعارض الخبرين باقسامه الاثنى عشر والدليل الدليل اما الثاني فاعلم ان التعادل في الموضوعين اما في الامارتين كتعادل امارتي القبلة واما في الخبرين كخبر عدلين دال احدهما على ان القبلة كذا والآخر على خلافه اما الاول فاما ظن فيه بانتفاء الثالث او يعلم به الظن الحاصل على نفي الثالث في الاول ايضا اما الذي يكون من الظنون الحاصلة بعد تعارض الامارتين الظنيتين المعتبرتين من كونه داعيا من الظنون الحاصلة بعد تعارض الامارتين التعبديتين والكلام الان في الامارتين المتعارضتين في الموضوع الصرف فاعلم ان ما علم فيه انه بنفي الثالث لنا جهتان من الكلام جهة بالنسبة الى حجية هذا العلم الاجمالي وجهة بالنسبة الى احكام المتعارضين في المقام وهكذا ما ظن فيه بنفي الثالث اما الجهة الاولى فما علم فيه بنفي الثالث فلا اشكال فيه اذ العلم حجة بلا ريب اما الجهة الاولى فيما ظن فيه بنفي الثالث اجمالا في غير التعبديين فالحق عدم حجية ذلك الظن الاجمالي اذ نحن لا نقول بحجية الظن التفصيلي في الموضوع الصرف فضلا عن الاجمالي نعم من يقول بحجية الظن التفصيلي فيها يمكن له القول بحجية الظن الاجمالي ايضا لاستدلاله عليه بالنحو الذي مر في حجية الظن الاجمالي في تعارض الخبرين المتعادلين الشرعيين في المقامات الستة في اوايل البحث بعد قولنا بحجية الظن التفصيلي في الاخبار الشرعية واما الظن الاجمالي الحاصل بنفي الثالث في التعبديين من الامارتين كتعارض بعض النجوم المعينة للقبلة مثلا في بعض الامكنة مع بعض فهل هو حجة ومن نفس هاتين الامارتين معتبرة ام لا الحق العدم اذ الدليل الدال على كون كل من الامارتين معتبرة اما البينة فلا يشمل صورة التعارض فان الامر فيه غير معلوم واما القطعي كالاخبار الدالة على ان تلك الامارة امارة فنقول ان تلك الاخبار اما تدل على كونها امارة عينا مطلقا او تخييرا كذلك او عينا في كل مقام الا في صورة التعارض وهكذا من الاحتمالات التي ذكرناها وابطلناها في اثبات دلالة حجية الاخبار الشرعية المتعارضة بالايات في تعادل الخبرين المذكورين مثل التعليق وغير الخبرين والملفق فظهر انه لا دليل على حجية الظن الحاصل بنفي الثالث في الامارتين مطلقا لا في التعبدية من الامارات ولا في غيرها هذا هو الكلام في الجهة الاولى من تعارض الامارتين واما الجهة الثانية في تلك المقامات اعني ما حصل فيه العلم بنفي الثالث وما حصل الظن فيه بنفي الثالث بتنقيحه بعد القول بحجية الظن الاجمالي في قسمي الظن كالعلم الاجمالي فالحق فيه الرجوع الى معيار وهو انه ان كان احدى الامارتين موافقة للاصل فان امكن الجمع والاحتياط اخذ به كما لو تعارض امارتا القبلة والوقت مع ... فعليه الجمع والاحتياط بعد القول بحجية الظن بنفي الثالث وان لم يكن ذلك ايضا تخير ابينهما شاء ان لم يكن معرض العمل كما لو ضاق الوقت عن اكثر من صلاة عند تعارض امارتي القبلة وان امكن القاء الطرفين كما لو تعادلت البينتان في المعاملات في المسئلة الارث مثلا فعليه الوقف كما مر لعدم الدليل على نحو الاركان وليس الامر دائرا بين المحذورين ايضا حتى يحكم العقل بالتخيير ثم ان كان ح سبب لا يتقال ما تعارض فيه البينتان من الحق الى الثالث كان ذا الثالث ذا اليد فبعد الوقف يرجع المال اليه والا فلا واما الكلام في تعارض الخبرين في الموضوعات الصرفة فالحق فيه ايضا عدم حجية الظن بنفي الثالث لما قلنا من عدم حجية الظن في الموضوعات الصرفة لكن على فرض الحجية فالرجوع فيه الى المعيار المذكور **واما المقام الثالث** من المقامات الثلثة فهو في الموضوعات المستنبطة فاعلم انه لو تعادل امارتين في الموضوعات المستنبطة وظن بنفي الثالث كما لو استعمل لفظ في معنيين بينهما جامع قريب تعارض فيه امارة الحقيقة والمجاز اعني غلبة ذلك مع امارة الاشتراك اللفظي اعني ظهور الاستعمال في الحقيقة لو قلنا به وظن بنفي الثالث اي الاشتراك المعنوي فهل هذا الظن معتبر ام لا الحق الاعتبار لا لما نعتبر الظنون التفصيلية في الموضوعات المستنبطة كما عليه العقلاء فيتم حجية الاجمال بالنحو الذي اثبتنا حجية الظن الاجمالي في الاحكام في تعادل الخبرين في الفروع واذا قلنا بنفي الثالث لحجية الظن الاجمالي فهل يؤخذ باي من الامارتين الحق الرجوع الى المعيار المذكور انفا لكنه لا يتصور هنا الا الاخير اعني الوقف والرجوع الى الثالث وجريته **ضابطة** اذا تعادل الامارتان عند المجتهد في المسئلة الفرعية وغيرها وبنى على التخيير فهل للمقلد

في تعارض الخبرين في الموضوعات باسم الصرفة

دليل لا معارض له عموماً وخصوصاً مضافاً الى خصوص العلاج ولا يشترط في المرجح كونه بنفسه حجة فالشهرة مرجح وان لم ينقل حجيتها بل وظن
العقل ونحوه وهل المراد على المرجحات الخاصة ام على ظن الفقيه وجهان وعلى المختار من الظن المطلق فالدائرة واسعة ثم ان المرجحات قد تتركب من
اثنين فصاعدا وقد تتعارض فيلاحظ فيها التعادل والترجيح فرجح الاقوى فالاقوى رجح الله حسناتنا على سيئاتنا ورفع في الآخرة
محمد وآله الطاهرين قد فرغ من تأليفه مؤلفه الفقير في اخر العشر الثالث من الشهر السابع من السنة الثالثة من العشر السادس من المائة
الثالثة من الالف
الثاني حامداً مصلياً مسلماً كثيراً تمت الكتاب بعون الملك الوهاب

و لزوم تعطيل الاحكام لولاه بل ثبوت وجوب الافتاء لانه اذا وجب لعله لا مفصل ودفعها بعض الاخباريين الى حرمة الافتاء فاسد لكن الاصل معه
انا الصور اربعة الاولى في الموضوعات الصرفة كتعارض امارتي القبلة ولا ريب فيها من جهة لزوم الافتاء بالتخيير لان المجتهد لا يكون الا بما مع المقلد
حتى يختار احد الطرفين ويفتي للمقلد بالمختار مضافا الى عدم ظهور الخلاف الثانية في المعاملات كتعارض البينات والثالثة ايضا في المعهد به
لكن نحو مسئلة الآثار التي اشير اليها ويفتي المجتهد في هاتين الصورتين بالمختار لظهور عدم الحكم الخلاف لان الحكم بالتخيير لا يرفع الخصومة بين
دنيا الحاكم ورفع الخصومة الرابعة في الاحكام وفيها اشكال مقتضي ان التعادل من عوارض الادلة وترجيح احدهما على الآخر واختياره من افعال
المجتهد لا المقلد ثم ان الاستقراء حاكم بان المجتهد ومقلده شيئا غالبا اما كلاهما مصيبا او كلاهما مخطئا واذا افتى بالتخيير فربما يختار المقلد
غير ما يختاره المجتهد فقد يكون في الواقع احدهما مصيبا والآخر مخطئا وعوض هذا الاستقراء هو الحكم والافتاء بالمختار ومقتضى على
تعرضهم لاخراج تلك الصورة وعدم حكمهم فيها بان الافتاء بالمختار والطلاق كلامهم حيث حكموا بان الافتاء على التخيير الا المرافعات
لم يستثنوا ما عداها كالعلامة قدس سره هو الحكم والافتاء بالتخيير مضافا الى عدم ظهور الخلاف فتعين الاخير لما ذكرنا اخيرا ولا اعتبار بتلك
الاعتبارات الموجبة للافتاء بالمختار تمت :. بلغ مقابلة هذا الكتاب
من اوله الى هنا بعون الله حسن توفيقه مع نسخة
قوبلت في زمن المصنف رحمة الله تعالى وانا الحقير
المحتاج الى ربه الغني حسن بن
السيد احمد الموسوي
الخوانساري
١٢٧١





